Amigos e competidores:
política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba

José Glebson Vieira

Série: Produção Acadêmica Premiada

José Glebson Vieira

Amigos e competidores:
política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

São Paulo 2012

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Reitor:Prof. dr. João Grandino Rodas

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Diretor: Profa. dra. Sandra Margarida Nitrini
Vice-Diretor: Prof. dr. Modesto Florenzano

SERVIÇO DE EDITORAÇÃO E DISTRIBUIÇÃO
Helena Rodrigues MTb/SP 28840
Diagramação: Vitor Flynn Paciornik

COMISSÃO DE PUBLICAÇÃO ON-LINE
Presidente: Profa. dra. Sandra Margarida Nitrini

MEMBROS
DA - Profa. dra. Rose Satiko Gitirana Hikiji
DCP - Prof. dr. Bernado Ricupero
DF - Prof. dr. Vladimir Safatle
DH - Profa. Mary Anne Junqueira (titular)
DH - Prof. Rafael de Bivar Marquese (suplente)
DL - Prof. dr. Marcos Lopes (titular)
DL - Profa. dra. Luciana Raccanello Storto (suplente)
DLCV - Prof. dr. Waldemar Ferreira Netto
DLM - Profa. dra. Roberta Barni
DLO - Prof. dr. Paulo Daniel Elias Farah
DS - Profa. dra. Márcia Lima
DTLLC - Prof. dr. Marcus Mazzari
SCS - Dorli Hiroko Yamaoka
STI - Augusto Cesar Freire Santiago

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação da Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Vieira, José Glebson
V658 Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba / José Glebson Vieira. – São Paulo : Humanitas, 2012.
327 p.

ISBN 978-85-7506-208-1

1. Potiguara (Sociedade; Política) . 2. Antropologia política.
3. Feitiçaria. I. Título. II. Série.

CDD 306.2

Agradecimentos

Esta tese não teria sido possível sem a colaboração e o apoio efetivo e afetivo de pessoas e instituições. Gostaria de agradecer inicialmente a CAPES pela concessão de bolsa de estudo através do PICD, com a qual foi possível me dedicar integralmente ao doutorado.

Na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, meus agradecimentos se dirigem, especialmente, aos colegas do Departamento de Ciências Sociais que compartilharam comigo os desafios da docência e da construção de uma amizade para além da academia. Ao incentivo de meus ex-alunos em sempre buscar mais. Ao Setor de Capacitação Docente na pessoa de Almir Castro pela eficiência e gentileza na burocracia da instituição.

Na Universidade de São Paulo sou muito grato ao apoio recebido pelos funcionários do PPGAS e do DA, Ivanete Ramos, Rose Oliveira, Soraya Gebara e Celso. Aos editores da Cadernos de Campo, de 2006 a 2008, com quem tive o prazer de compartilhar momentos agradáveis e estimulantes de convivência, amizade e aprendizagem no campo editorial. Aos professores do DA, Lilian Schwartz, Márcio Silva, Dominique Gallois, José Guilherme Magnani, Rose Satiko e Fernanda Peixoto agradeço o incentivo, as lições de vida e o aprendizado. De modo especial aos Professores Renato Sztutman pelas diferentes e valiosas contribuições para a reflexão da política ameríndia levadas a termo nesta tese, desde o exame de qualificação até a banca de defesa e Ana Claúdia Marques pelo diálogo (e a amizade) sempre instigante no Estágio docente, na qualificação e noutros momentos em São Paulo.

Agradeço a disponibilidade e o interesse de Susana Viegas, Ugo Maia e Márcio Silva para participar da banca de defesa e contribuir com o debate proposto pela tese.

A minha orientadora Marta Amoroso. Essa tese não teria sido possível sem seu apoio efetivo e sua cumplicidade. O nosso feliz reencontro, a interlocução sempre estimulante e a amizade constituída ao longo desse tempo confirmaram o acerto em escolher a USP para realizar o meu doutorado e integrar o Núcleo de História Indígena e do Indigenismo.

Aos meus colegas e amigos do PPGAS, minha gratidão pela oportunidade de compartilhar minhas inquietações, angústias, descobertas. Agradeço a convivência, o estímulo e amizade de Pedro Loli, Alexandre Barbosa, Lilian Sagio, Leandro Mahalen, Jayne Collevati, Fábio Nogueira, Renato Martins, Paula Pires, César Augusto, Íris Araújo, André Drago, Luisa Valentini, Valéria Macedo, Jacqueline Teixeira.

Minha gratidão especial a Thaís e a Eva pelos nossos encontros, discussões das nossas teses, desabafos, crises, pelos vinhos e comidas deliciosas em momentos inesquecíveis. A Eva (e ao seu marido Marco Fontanella) agradeço ainda a amizade, o afeto, a cumplicidade, o companheirismo, a aprendizagem e as lembranças de Curitiba e do Nordeste.

Ainda em São Paulo, devo o acolhimento e a amizade de muitas pessoas que foram extremamente afetuosas e gentis em minha permanência durante 04 anos. Minha gratidão a Beth, Ugo Maia, Nicea Mary, Isabel Vitorino (e seu filho Totó), Nilton, Raimunda Pinto (D. Mundica), Neudson Pinto, Karen Jansen, Olga Koschiro, Gediel e Selma Aquino.

Em João Pessoa, sou grato a Petrônio Machado e Luis Carlos Ferraz Sitônio administradores da Funai de João Pessoa pelo apoio e pela facilitação a informações institucionais, documentos, mapas e dados demográficos e pela interlocução sempre muito esclarecedora.

A minha família, especialmente meus pais Eudes e Maria Joaquina, meu irmão Glériston, pelo afeto, lições de vida, confiança, incentivo e a aposta na minha trajetória profissional. A minha querida avó Eunice, exemplo de determinação e ternura, que durante esse percurso nos deixou com muita saudade. Sou grato ainda aos meus afins Kalidianne Antonio, Maria Daluz, Liliane, Samara, Eduardo e Aninha pelo carinho e atenção. E, por fim, aos meus tios/as e primos/as pelo apoio.

Quero expressar minha gratidão aos Potiguara que desde 1998 passei a conviver, a construir amizades sólidas e, sobretudo, pensar a vida sob outros ângulos. De maneira particular, agradeço a família de Seu Antonio Santana e Dona Creuza - que me aceitou como um dos seus - pelo suporte material e emocional durante todo o trabalho de campo e em outros momentos. Dentre as pessoas com quem tive o prazer de compartilhar minhas inquietações, meus projetos, minhas angústias, agradeço especialmente a Daniel Santana, Samuel, Aguinaldo, Maria de Fátima, Robevaldo (Robinho), Jadson, Tanielson e Bruno.

Pelo apoio e o incentivo para a realização da pesquisa agradeço as lideranças indígenas: Caboquinho, Iolanda, Capitão, Sandro, Comadre, Nanci Cassiano, Severino de Lagoa do Mato, Robson Cassiano, Samuel de Lagoa Grande, Joseci (pelas nossas conversas e pela gentileza em dispor de sua residência), Bel (e Lena), Aníbal, Cal (e Régio, Júnior, Cristina, Vanderlei, Dorinha, Maromba e seus filhos que se tornaram também minha família em Monte-Mór), Rivaldo (e Geane), José Bernardo, Irenildo, Marcelino, Manuel Eufrásio, Antonio de Carma, Edinaldo, Elias de Tramataia e Elias de Camurupim, Seu Toinho Santana, João de Arquino, Luis e Biu do Cumaru, Adailton, Maria, Severino Fernandes, Antonio Aureliano, Francisco Vital, Alcides, Edilson, Batista Faustino, Nilda, Roberto Carlos, Djalma, Pedro de Ybikuara, Pedro e Dél do Silva. A Josafá, chefe indígena do PIM Potiguara e demais funcionários pela atenção e disponibilidade. Aos agentes indígenas e comunitários de saúde que me auxiliaram no mapeamento das famílias e outras pessoas que fizeram algo mais: Dona Marinalva, Dona Nina e Gezí, Geralda Ciriaco, Dona Mocinha, Cleide, Dona Joana Ferreira (in memorian), Rosildo (OPIP), Maria Vital, Dona Mariinha e Seu Chico Ferreira, Maria do Porco e Bebé, Zita, Zuleide, Ieda e Edileuza (as irmãs Caranguejeiras), Manuel Açúcar, Dona Maria e Socorro.

E, por fim, a minha companheira Luciana pela inspiração, pela cumplicidade e pelo amor a quem também dedico esta tese.

A Luciana com amor
e aos Potiguara com gratidão

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 -Terras Indígenas Potiguara e divisões municipais 37

Mapa 2 -Hidrografia e localidades potiguara 38

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 -Concepção nativa de parentesco pela ideia de pureza de sangue 45

Figura 2 - Genealogia dos troncos velhos - aldeia São Francisco 280

Figura 3 - Genealogia dos troncos velhos - aldeia São Francisco 281

Figura 4 - Genealogia dos troncos velhos - aldeia São Francisco 282

Figura 5 - Genealogia da família Marcolino - aldeia São Francisco 283

Figura 6 - Genealogia da família Domingos - aldeia São Francisco 284

Figura 7 - Genealogia da família Galdino - aldeia São Francisco 285

Figura 8 - Genealogia dos troncos velhos e pontas de rama - aldeia Santa Rita 286

Figura 9 - Genealogia dos troncos velhos - aldeia Laranjeira 287

Figura 10 - Genealogia dos troncos velhos - aldeias Grupiúna de Cima e do Meio 288

Figura 10a - Genealogia das casas focais atuais - aldeia Grupiúna de Cima 289

Figura 11 - Genealogia da família Inácio - aldeia Grupiúna de Baixo 290

Figura 12 - Genealogia dos troncos velhos -
aldeias Estiva Velha, Grupiúna de Baixo, S. da Estrada..... 291

Figura 12a - Genealogia das famílias Avelino e Bento - aldeia Silva da Estrada 292

Figura 13 - Casamentos preferenciais entre primos 80

Figura 14 - Genealogia dos troncos velhos - aldeia Jacaré de São Domingos 295

Figura 15 - Genealogia dos troncos velhos - aldeia Jacaré de São Domingos 296

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Censo de 1966 105

Tabela 2a - Comparativo - população total (1934-1961) 106

Tabela 2b - Comparativo - Faixa etária entre 0 a 9 anos (1934-1961) 106

LISTA DE SIGLAS

AER	Administração Executiva Regional
AGICAM	Agroindústria Camaratuba
AIS	Agente Indígena de Saúde
AISAN	Agente Indígena de Saneamento
ANAÍ	Associação Nacional de Ação Indigenista
APOINME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ARENA	Aliança Renovadora Nacional
ASPLAN	Associação de Plantadores de Cana da Paraíba
BNB	Banco do Nordeste do Brasil
CAPOIB	Conselho de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
CTRT	Companhia de Tecidos Rio Tinto
DEMA	Departamento Estadual do Ministério da Agricultura
DGO	Departamento Geral de Operações
DGPI	Departamento Geral do Patrimônio Indígena
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
FAC	Fundação de Ação Comunitária
FETAG	Federação dos Trabalhadores na Agricultura
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GGI	Grupo de Gestão Indígena
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IR	Inspetoria Regional
ITR	Imposto Territorial Rural
MDB	Movimento Democrático Brasileiro

PAB	Programa de Atenção Básica
PDS	Partido Democrático Social
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PPS	Partido Popular Socialista
PRTB	Partido Renovador Trabalhista Brasileiro
PSB	Partido Socialista Brasileiro
PT	Partido dos Trabalhadores
OPIP	Organização dos Professores Indígenas
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
SEBRAE	Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
SNI	Serviço Nacional de Informações
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SUS	Sistema Único de Saúde
TI	Terra Indígena
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UNI	União das Nações Indígenas

Sumário

Introdução 17
Quem são os Potiguara 27
Com os Potiguara: viagens de campo e seus desdobramentos 29
Da etnicidade ao idioma da mistura indígena.....29
Desvendando gradientes de classificação e o ponto de vista potiguara sobre a política 31
A tese e seus capítulos 36
Capítulo 1 – *Entre si e com os outros*: concepções de tempo e espaço, produção do parentesco e as aldeias potiguara 39
1.1 História e parentesco: ancestralidade e referências temporais 40
1.1.1 "Tempos" e histórias 41
1.1.1.1 Do mito à história: o "tempo muito antigo" e a origem de uma grande família 41
1.1.1.2 O "tempo de antigamente" dos "troncos velhos" e o "tempo de hoje" das "pontas de ramas" 43
1.2 Organização social e territorialidade..... 48
1.2.1 Usos (políticos) do termo "aldeia" 49
1.2.2 Unidades domésticas: fechamento e abertura ao outro 51
1.2.2.1 Grupo doméstico, "parentagem" e "turma" 51
1.2.2.2 Pátios, casas focais e multicentrismo das aldeias 53
1.3 A história do parentesco e o sistema hidrográfico 63
1.3.1 Sinimbu: um rio de histórias.....64
1.3.1.1 Um rio e seus afluentes de memória.....64
1.3.1.2 O encontro de riachos e lugares e a existência de uma "maloca" 67
1.3.2 Grupiúna e Estiva: rios de misturas e de afluências.....74
1.3.2.1 Grupiúna: "um lugar só, mas diferente" 74
1.3.3 Rio Jacaré: unidades sociais e círculos de casas focais.....80
1.3.3.1 As "pertenções" dos lotes e o trânsito de casas focais.....81
Capítulo 2 – Etnosociologia e teorias nativas sobre a alteridade 87
2.1 O idioma da mistura indígena 88
2.2 Selvageria e Civilização: transformações temporais e produção de pessoas 93
2.2.1 Pureza e Mistura: gradientes de classificações para relações e pessoas 94

2.2.2 Atração e Afinização: os "brancos" no mundo dos caboclos 98

2.3 Índios e "Brancos": categorias rígidas e os impasses dos cadastros e do Censo Indígena 102

2.3.1 Recenseamentos no século XX e os usos de categorias étnico-raciais 102

2.3.2. Censo Indígena de 2006 e as críticas indígenas da rigidez das categorias étnicas 108

2.3.2.1 Definição e planejamento do Censo na Paraíba 108

2.3.2.2 Da aplicação dos questionários à triagem 111

2.3.2.3 Monte-Mór e os desafios da identificação indígena 120

Capítulo 3 – A política e suas temporalidades: chefia, patronagem e indigenismo 129

3.1 Os gradientes da estrutura política 130

3.1.1 "O tempo dos caciques" 130

3.1.2 A "patente forte" do cacique geral 135

3.1.3 A incorporação da chefia do posto à política indígena 139

3.1.3.1 O chefe do posto resolve "briga de terreiro" 139

3.1.3.2 A (im)parcialidade do chefe e a legitimidade da representação política 143

3.2 "Tempo dos regentes", alianças com não-índios e o indigenismo local. 151

3.2.1 O "tempo de Santana": configuração da "liderança" e patronagem 152

3.2.1.1 Frentes de ação e a legitimidade de Santana 153

3.2.1.2 A "patente do regente" e a viagem ao Rio de Janeiro 154

3.2.1.3 A política faccional e a quebra da unidade política 158

3.2.1.4 O indigenismo e a "origem" da política 163

3.3 Chefia indígena, Funai e missionários católicos: embates e alianças políticas 171

3.3.1 Disputas entre "turmas" e oposição entre caciques 171

3.3.1.1 A autodemarcação do território e a divisão da chefia 175

Capítulo 4 – A política e a guerra contra o Um: economia canavieira e o caráter agonístico das "turmas" 183

4.1 A cana de açúcar e a geopolítica das aldeias 184

4.1.1 Arrendamento da terra: uma questão recente para uma prática antiga 184

4.1.1.1 Os "caciques da cana" e o primeiro arrendamento 186

4.1.2 Circulação de bens e riquezas e o ser caboclo 193

4.1.2.1 O segundo arrendamento e a ação política das "turmas" 196

4.1.2.2 O englobamento da "parentagem" pela "turma" e o aquecimento da política aldeã 205

4.1.2.3 O fim do arrendamento e seus efeitos 213

Capítulo 5 – Magia e catimbó:
a política dos encantados e os encantados na política.....223
5.1 Ser caboclo é ser cismado 224
5.1.1 Estéticas da ação: a cisma e o "sopapo dos caboclos".....224
5.1.2 Cachaça, consumo e sociabilidades alargadas 228
5.1.3 Embriaguez: alguns apontamentos 233
5.2 Encantamento e catimbó: gradientes de relação
e especialistas do mundo invisível 237
5.2.1 Os reinados encantados.....237
5.2.2 Mortos e encantados 248
5.2.3 "Todo caboclo tem catimbó".....250
5.3 O toré e a máquina de guerra..... 255
5.3.1 O toré é catimbó e o catimbó é feitiçaria.....256
Considerações finais 271
Anexo A – Genealogias.....279
Anexo B1 – Questionário para domicílio.....295
Anexo B2 – Questionário local.....301
Anexo C1 304
Anexo C2 306
Anexo C3 311
Anexo C4 313
Anexo D – Cantigas do Toré 315
1. Cantiga sobre catimbó 315
2. Invocação aos "Irmãos de Luz"/2007..... 315
3. Transcrição de Franz Moonen/1969 315
4. Toré realizado quando do encerramento de pesquisa de campo
na aldeia São Francisco (residência de Tonhô)/novembro de 2000. 316
5. Sequência do toré em Monte-Mór/2007 318
6. Cantigas de autoria de Edileuza, Ieda e Zuleide/2007 318
7. "Cantigas fortes" do toré 319
8. Cantiga de Daniel Santana. Autoria de Francisco Vital/2007 320
Referências bibliográficas.....321
Documentos consultados 327

Introdução

Esta tese é uma análise da construção da política tal como pode ser apreendida das experiências vividas pelos Potiguara da Paraíba. A ênfase recai sobre as elaborações nativas acerca da ação política, que abrange a constituição de posições diferenciadas como chefia e liderança, e as relações diferenciais presentes no movimento incessante de fazer e desfazer de grupos. A tese tem como questão precípua o papel da amizade, da camaradagem, da feitiçaria e da guerra de acusações nos processos sociopolíticos.

Compreende também uma investigação sobre a política faccional norteada pelas categorias nativas de "turma"[1] e "parentagem". Pois ambas evidenciaram o papel decisivo do cacique (nas "turmas") e do dono da casa, do roçado, do "sítio" (na "parentagem") na cristalização de uma unidade que se sustenta pela persuasão interna com vistas à cooperação mútua, ao provimento de necessidades coletivas e à busca por melhorias para a "comunidade".

Observei o uso reiterado da categoria "turma" nos contextos de definição dos contornos de determinado grupo de pessoas, mobilizado, geralmente, nas "parentagens", sob a liderança de um cacique, daí a identificação da "turma", levada a termo nas situações de conflito, demarcar a figura do líder e "seu pessoal". Já as referências nativas sobre as "parentagens" sugeriram a composição de relações de amizade que integraram distintos grupos domésticos especialmente nas atividades produtivas evidenciadas nos "adjutórios" ou nos trabalhos comunitários.

Ao se estabelecer no espaço da aldeia, a atuação das "turmas" indicou um campo de ação baseado na habilidade e no trato para o estabelecimento de relações e mediações entre si mesmo e com os outros, como também deflagrou ações constituídas através da oposição decorrente das disputas pela hegemonia do poder local. As rivalidades e cisões se originaram na guerra de acusações mútuas sobre o suposto favorecimento de determinados grupos diante dos benefícios destinados à coletividade, que foram agenciados no sentido de atender os interesses individuais das próprias "turmas".

Há a indicação, a partir dos jogos da política, de que a base da "turma" reside no agenciamento da cognação e no englobamento de um campo relacional mais abrangente próprio, o da "parentagem". O contexto desta é marcado por relações de convivialidade e identidade expressas no ideal de "viver bem" e na produção doméstica do parentesco ou pela socialidade e convívio pessoal (cf. Overing; Passes, 2000). Destarte, a "turma" passa a incluir na política faccional as esferas de articulação das "parentagens" como as tarefas produtivas e os trabalhos comunitários constituídos por pessoas ligadas às diversas famílias ou ao seu líder. Os círculos de cooperação se estabelecem mediante a relação entre

[1] Os termos e expressões nativas serão destacadas em toda a tese com aspas duplas.

anfitrião e convidados (através da troca de "adjutório" por "adjutório") e na circulação de comida, bebida, trabalho e alegria. Além do mais, tais círculos acionam práticas de prestações recíprocas e obrigatórias atreladas ao ciclo das festas de santo e ao toré, como também as situações de conflitos, especialmente as mobilizações pela luta e controle da terra e dos seus recursos e na "política dos brancos".

A definição nativa de "turma", em muito se assemelha com ao descrito por Schroeder (2006) entre os Xerente. Neste caso, ela corresponde aos grupos políticos (identificados pelo clã do principal) constituídos em contextos de disputa aberta ou latente, caracterizando os processos de segmentação, daí ser encarada como segmento. Ela evoca o pessoal de determinado chefe que desempenha um papel importante na liderança de "seu lado", ao promover "unidade, harmonia, aconselhar e induzir à cooperação mútua, prover as necessidades coletivas e buscar melhorias" (2006: 11). Nesse sentido, é que a "turma" pode ser concebida como a base da atividade política e faccional.

Já a concepção de "parentagem" e sua conexão com a de "turma" revelam mecanismos próximos aos identificados por Fernandes (2003) nos Kaingang. A "parentagem" organiza-se como um grupo para determinados fins em ocasiões particulares como na produção e na realização das festas, cuja participação é optativa. Ela integra os *ajutórios* que são a base da organização produtiva e correspondem a uma das principais estratégias de articulação entre as unidades sociais kaingang. Concomitantemente, aciona uma linguagem do parentesco descolada da descendência e da residência e não se configura como unidade corporada ou exógama, tornando-a uma categoria que amplia as relações (reais ou fictícias) contidas no domínio do grupo doméstico. Trata-se, pois de "uma medida sociológica da legitimidade dos grupos domésticos", uma vez que ela dá "realidade através dos *ajutórios*, a uma moralidade específica [...] que é fonte da solidariedade necessária à sobrevivência, à identidade e à inserção social de grupo doméstico" (2003: 135, grifo do autor). As "parentagens", chefiadas pelos troncos velhos "associam determinados indivíduos a determinados territórios e, sobretudo, a uma determinada história" (2003: 138) e sendo o critério de sua legitimidade política, compõem, portanto, o campo relacional dos grupos domésticos. Para o autor, quando o cenário político exige a atuação de membros como nas situações de conflito, as "parentagens" se tornam facções.

Diante da operacionalização das categorias de "turmas" e "parentagens", a intenção da tese é, portanto, descrever os jogos da política faccional, ou seja, as situações de englobamento da "parentagem" pelas "turmas". Os contextos de ação das "turmas" são recuperados com o intuito de dar conta de processos políticos que envolvem fissões, traições, feitiços e guerra de agressões. Além disso, eles sugerem outra abordagem (complementar) que observa as relações sociais para além da convivialidade, baseada nas formulações de Viveiros de Castro (1996) sobre o valor simbólico da alteridade entre os ameríndios, o destaque na tensão entre identidade e alteridade e os múltiplos sentidos da categoria da afinidade, como a afinidade potencial que "qualifica relações entre categorias genéricas: compatriotas e inimigos, vivos e mortos, humanos e animais, humanos e espíritos […]" e "é um fenômeno político-ritual, exterior e superior ao plano englobado do parentesco" (Viveiros de Castro 2002:159).

Por outro lado, a análise está direcionada para observar as dobraduras entre as lideranças política e doméstica e a formação das mesmas através dos modos de gerenciamento da domesticidade e da exterioridade. Nessa direção, o exame da composição das lideranças inclui desde o campo do parentesco, do não-parentesco e da inimizade, até a integração e o agenciamento de agentes não-humanos aos coletivos humanos, correspondendo ao que Latour (2004) conceituou como "política cósmica" ou cosmopolítica[2].

Não obstante, parto da suposição de que a flexibilidade das unidades sociais como "parentagem" e "turma" envolve algo além da constituição de um modo de gerenciar a domesticidade, ou melhor, a interioridade e a política com o estranho. Trata-se da configuração de um campo de *representação política* que está subordinado ao reconhecimento da capacidade de agência dos líderes em estender seu prestígio e influência, para além dos laços de parentesco, cujas posições resultam de diferentes fontes e suas qualidades são adquiridas de distintos modos.

É indispensável, então, examinar as condições de produção de sujeitos diferenciados, como líderes e chefes, respaldando a discussão sobre a ação dos próprios agentes e das máquinas sociais indígenas. Porquanto, o interesse em captar o modo como estas últimas produzem e são produzidas pelos sujeitos em momentos específicos (cf. Sztutman, 2005), leva em conta o fato dos papéis sociais desempenhados por eles explicitar estados a partir dos quais uma vertente individualizada da pessoa pode surgir.

Assim sendo, o problema que esta tese se dedica envolve duas questões: qual a relação entre a atuação dos chefes e líderes e suas respectivas "turmas" no estabelecimento de um domínio político? E de que modo a análise da política indígena, a partir dos processos, fluxos, contingência e jogo de relações cotidianas, pode estar associada ao interesse pela potência da política faccional que se desenrola no jogo de agressões físicas ou espirituais?

Ademais, é importante examinar os sentidos conferidos pelos nativos ao que estou chamando aqui de *política* nas atividades de gestão das relações entre si e com os outros, na incorporação do gradiente concêntrico próximo e distante e nos agenciamentos faccionais observados nas ações políticas das "turmas".

Diante disso, a análise da atuação de chefes e líderes, bem como das disputas entre "turmas" pela gestão de bens e recursos é antecedida pela descrição: da produção do parentesco que envolvem as concepções de tempo e espaço; dos sentidos dos deslocamentos (fixação e dispersão) na efetivação da vida social; e do idioma da mistura, sugerindo um modo de administrar as relações com os não-índios. A intenção é situar os elementos que apontam para as dobraduras entre as lideranças domésticas e políticas e a elaboração

---

[2] Latour (2004: 454) toma emprestado de Isabelle Stengers a concepção de cosmopolítica como "[…] a composite of the strongest meaning of cosmos and the strongest meaning of politics precisely because the usual meaning of the word cosmopolite supposed a certain theory of science that is now disputed. For her, the strength of one element checks any dulling in the strength of the other. The presence of cosmos in cosmopolitics resists the tendency of politics to mean the give-and-take in an exclusive human club. The presence of politics in cosmopolitics resists the tendency of cosmos to mean a finite list of entities that must be taken into account. Cosmos protects against the premature closure of politics, and politics against the premature closure of cosmos. For the Stoics, cosmopolitanism was a proof of tolerance; cosmopolitics, in Stengers' definition, is a cure for what she calls 'the malady of tolerance'".

potiguara do tema da civilização, envolvendo questões importantes como: a gestão da alteridade e o aquecimento das relações que compõem a organização sociopolítica Potiguara, no contexto de atribuição de caboclo por meio de gradientes de proximidade e distância.

É pelo interesse no tema da produção do parentesco que essa tese se aproxima das etnografias piro (cf. Gow, 1991) e tupinambá (cf. Viegas, 2007). No primeiro caso, deve-se à coincidência da concepção piro de história (que é parentesco) com as narrativas potiguara sobre os processos de fabricação de parentes que valorizam, de um lado, a "pureza" expressa pelo ideal de "não espalhar o sangue" e é movida pela maquinaria endogâmica. E de outro, a ênfase na mistura, que por estar na origem dos grupos sociais, é acionada na descrição da produção das relações, na interpretação dos "tempos nativos" e na demarcação de certa linha de continuidade (temporal) entre gerações e pessoas; nesse caso, explicita-se a proeminência da alteridade na socialidade enquanto polo de definição de suas identidades.

A abordagem de Viegas (2007), por sua vez, traz uma contribuição significativa à análise aqui proposta ao eleger como focos de observação os espaços vividos (ao invés de contíguos) e os ideais de "viver bem" e de ter "boa vida" traduzidos na possibilidade de "viver nas aldeias" e entre parentes como marca da centralidade do parentesco no processo de socialidade. Além da ênfase na valorização da experiência pessoal como fonte de conhecimento e ligação com o mundo e enquanto fundamento da vida e parâmetro de explicação dos distanciamentos e aproximações entre as pessoas.

As contribuições das duas etnografias acima citadas são direcionadas para a compreensão da forma social potiguara, especialmente no desenvolvimento de uma abordagem sobre a construção de uma "comunidade de parentes" que se expressa: na tarefa árdua de reforçar certos laços entre os que "vivem juntos" ou desfazer ou reverter outros laços transformando-os respectivamente em memória ou esquecimento diante da busca pelo ideal de 'viver isolado' e da tendência à dispersão; e no acionamento de um jogo relacional com o *distante* e o *próximo* capaz de criar arranjos em níveis local e supralocal que repercutem na maneira como os Potiguara se situam performativamente nas relações de identidade (*entre si*) e alteridade (*entre outros*). Porquanto, o uso do gradiente próximo-distante manifesta a constituição do "[...] terreno por excelência da performação, da interação entre norma e ação, estrutura e história." (Viveiros de Castro, 2002: 133), em detrimento de funcionamentos mais "prescritivos" (cf. Sahlins, 1985).

As tendências divergentes que perpassam a construção do parentesco se expressam na alternância entre os casamentos *próximos* identificados pelo ideal de "não espalhar o sangue" e os *distantes* pela ênfase na mistura e na abertura ao exterior. Os primeiros assinalam uma tendência à manutenção do ideal sociológico de um mundo *entre si*, repercutindo na produção doméstica e configura um sistema cognático segundo o signo da consanguinidade. Esse sistema caracteriza-se pela filiação indiferenciada e por parentelas que se movem pela atração da endogamia local, cujas preferências matrimoniais observam a proximidade genealógica e espacial, como também buscam "aproximar" (atrair) afins efetivos cognatos (corresidentes ou não) para o círculo da consanguinidade.

Em decorrência disso, elabora-se a noção de uma "comunidade de sangue" evocada na concepção de "tronco velho" como núcleo de antepassados com os quais as famílias se conectam genealogicamente através de alianças, descendência ou por amizade e camaradagem. Já os segundos, apontam uma gestão pela máquina de produzir parentes e alianças com foco na valorização de uniões com o exterior. Assim, efetiva-se a necessidade da alteridade na produção do "senso de comunidade" (Overing, 1991), correspondendo ao pressuposto, lançado por Gow (1997), de que o sistema de parentesco é *autopoiético* por gerar suas próprias condições de existência, mas que sua reprodução depende do que está 'fora' dele, isto é, da alteridade.

É o que se verifica com o termo "particular" usado na classificação de não-índios corresidentes e coparentes e na atração de seus familiares, como mecanismo de subordinação da diferença à semelhança do grupo local e, em última instância de re-fundação da diferença. Pois a afinidade potencial, enquanto categoria dinâmica da diferença, a plena potência da afinidade e a condição no parentesco potiguara como pretendo demonstrar, "*não é* um componente do parentesco (como o é a afinidade matrimonial, efetiva), mas sua condição exterior" (Viveiros de Castro, 2002: 412, grifos do autor)[3]. Nesse nível, ela engloba o parentesco, na medida em que "abre a introversão localista do parentesco ao comércio com a exterioridade" (Viveiros de Castro, 1993: 179) e produz um contexto marcado pela ambiguidade e pela tensão e estabelece a ponte entre o parentesco e seu exterior, constituindo-se como "fenômeno político-ritual, exterior e superior ao plano englobado pelo parentesco" (1993: 181).

A efetivação dos arranjos matrimoniais com o "de fora" aponta para a estratégia de consolidação e fortalecimento de parentelas amplas (e de seu líder) em contextos políticos fortemente marcados pelas divisões, assimetrias e relações de amizade. Ou ainda, pela constituição de grupos (ou "turmas" e "parentagens") e transformação de pessoas (de não-índio para caboclo) por atos de camaradagem, os quais delineiam os chamados "terceiros incluídos" (Viveiros de Castro, 1986, 1993, 2002). Aqui, sua manifestação pode ser identificada, por um lado, nas relações de amizade (assimétrica), na mutualidade, liberdade e lealdade presentes nas "turmas" e, sobretudo, na camaradagem como mecanismo de captura de não-parentes e de produção de aliados na qualidade de *amigos*. E por outro, no movimento de abertura do campo social que passa pelas cristalizações rituais (por exemplo, a "turma do toré" e a "turma da igreja") e políticas ("turma" da aldeia, do chefe e do líder) e pela domesticação ou interiorização da diferença e da heterogeneidade, cujos aliados podem se tornar *competidores*.

A captura de não-parentes ou de amigos assimétricos, para além das relações de afinidade (efetiva e potencial) e de consanguinidade, envolve movimentos de fechamento de parentela e proliferação de laços de amizade - ou de "anti-afinidade", como sugere Viveiros de Castro (1986) na análise do parentesco araweté - e a produção da "mistura de

[3] Segundo Gow (1991), o parentesco piro compreende os processos de transformação de Outros em Humanos, e de Humano em Outros, ao longo do tempo. Tais processos corroboram a definição de que a história é parentesco e de que este é um processo de atualização da afinidade potencial que se destaca contra um fundo cósmico da alteridade (cf. Viveiros de Castro, 2002).

gerações, de pais, de *apihi-pihã*. 'Somos todos misturados'" (1986: 435), como forma de assegurar a própria continuidade social. A propósito, a definição dos próprios Potiguara de que são um "povo misturado" - assim como os Piro (Gow, 1991) - é uma boa justificativa para a necessidade de investigar a operação da mistura nos processos de produção da vida social - ou de aparentamento - e vice-versa e sua repercussão na elaboração de uma imagem de si mesmo constituída por ela.

É em torno das formulações indígenas do "ser caboclo civilizado" e do ideal de "viver bem e entre parentes" que essa tese analisa o processo de se *tornar civilizado* ("somos índios civilizados") a partir da definição da mistura ("somos índios misturados") como idioma indígena que se manifesta na engenharia da domesticação operada pela agência indígena e sobre os elementos "de fora" através de processos sociais como: intercasamentos, trocas, consanguinização e incorporação do diferente; concebê-la assim não significa enfatizar informações ou categorias desenvolvidas a partir de critérios raciais, como acredita Magalhães (2004). Na esteira de algumas proposições de Gow (1991), situo tal engenharia nos movimentos de identificação dos aspectos originalmente "de fora" na constituição da própria vida social.

É também necessário, levar em conta a produção da diferença pela análise do gerenciamento das relações, considerando, de um lado, o funcionamento de diferentes categorias de índios, caboclos e não-índios e de gradientes de classificação baseados nos critérios de proximidade e distância. E de outro, o fato das categorias de alteridade estar relacionadas antes aos próprios termos do que ao termo situado em um ponto de vista superior, a exemplo do etnônimo (cf. Lima, 1996).

Nesse sentido, discuto a configuração de unidades sociopolíticas sem submeter a diversidade de processos de composição de alianças e arranjos de cooperação à demonstração de uma unidade nomeada por categorias que são substantivas, como o etnônimo. Destarte, acompanho a sugestão de Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996) para quem o modelo de tais categorias são antes os pronomes pessoais da primeira e da segunda pessoa ao invés dos substantivos. Logo, os termos *caboclo* e *índio* são acessados para sinalizar a história da relação com a chamada *civilização* e revelar os modos de conceber a vida social dentro de um eixo temporal.

Surge, assim, uma diferenciação entre o que essa tese propõe em termos das categorias *índio* e *caboclo*, com a definição da categoria *caboclo* elaborada por Cardoso de Oliveira (1996). Para este, o caboclo é o índio (Tükuna) que se vê pela consciência do *branco*, sendo o resultado de um contato entre uma ordem tribal e uma nacional, assim como da fricção interétnica subjacente[4].

---

[4] A partir do conceito de fricção interétnica (cf. Cardoso de Oliveira, 1978), Amorim (1970) explicou o fato dos Potiguara terem assumido a condição de camponês. Para ele, a inserção dos índios no mercado regional, como exército de reserva de mão de obra, produtor e consumidor de bens materiais e os valores dos não-índios contribuíram para sua identificação como "índios camponeses". Todavia, a singularização dos "índios camponeses" reside no fato de serem marcados por estereótipos, usados pelos próprios camponeses, pela tutela como garantia do uso não contestado do solo e pelo "etnicismo". Os "índios camponeses" estariam consequentemente na posição intermediária do continuum. Num certo sentido, esta conclusão aproxima Amorim (1970) das conclusões de Ribeiro (1986) para quem os Potiguara, por estarem no litoral nordestino, já atingiram a fase de integração e

Os Potiguara, ao contrário, utilizam os termos *índio* e *caboclo* diferenciadamente[5]. O termo *índio* é acionado, especialmente, em situações nas quais se exige a inserção de um plano de coletividade ou de "comunidade" a partir do equipamento jurídico ou político como forma de garantir acesso a determinados recursos. Já o uso do termo *caboclo* possui uma importância singular entre os nativos, pois expressa a relação de continuidade com o passado. O reconhecimento com as pessoas, através do vínculo com os "troncos velhos", sugere a síntese de uma transformação motivada pela mistura e manifesta a configuração do movimento de alternância de modos de ser e estar dos *caboclos* consigo mesmo[6].

A fim de acompanhar a contextualização dos sentidos conferidos aos termos mencionados acima e ao invés de não ratificar o emprego de categorias rígidas, opto pelo uso da expressão *caboclo* em toda a tese, ressalvados os contextos específicos. Em primeiro lugar, por sugerir uma unidade semântica composta de diferenças de significações especificadas na possibilidade de sintetizar as relações diferenciais por meio da ideia de coletivo e da contraposição com seus vizinhos. E em segundo lugar, por evocar qualidades decorrentes do exercício da agência da pessoa, possibilitando diferenciar-se dos "índios selvagens" ou dos "caboco brabo", na medida em que ativa as transformações socioculturais decorrentes do contato com a "civilização".

A mesma lógica pode ser estendida quanto o uso de termos dirigidos para a classificação dos não-índios. Os Potiguara utilizam genericamente a categoria *branco* como indicador da oposição com o *caboclo*, para se referir a todos os "outros" que se encontram temporal e espacialmente próximos ou distantes. Nela são incluídos desde os colonizadores, missionários, turistas, veranistas, antropólogos, funcionários da Funai, Funasa, residentes nas cidades próximas até os coparentes e corresidentes nas localidades indígenas. Um dado curioso é que o uso do termo *branco* se aplica às pessoas que possuem cor de pele negra, parda ou mulata. Contudo, em situações nas quais está em jogo a autoatribuição indígena são estabelecidas diferenciações, particularmente, entre caboclos e negros; com frequência são negados possíveis vínculos de parentesco com estes últimos

---

assimilação cultural; pode-se depreender da leitura de Amorim (1970) que o índio tornou-se camponês não se reconhecendo no polo indígena, nem no polo nacional, sendo, portanto, um índio "transfigurado" em camponês.

5 Os usos dos termos índio e caboclo por outros índios do nordeste apresenta uma sensível diferença em relação ao que dele fazem os Potiguara. Para citar apenas dois casos, os Tupinambá (cf. Viegas, 2007) e os Atikum (cf. Grünewald, 1999). Os primeiros empregam esses termos indiferenciadamente com a finalidade de se autodefinirem na relação com seus vizinhos. Igualmente, existe uma alternância no uso dos mesmos como "formas de identificação que dizem respeito a modos de criar afeto, de viver e habitar e a modos de conceber como a vida social se faz no tempo" (Viegas, 2007: 18). Já os Atikum, apesar da adesão ao movimento de autoafirmação como índios, fazem também o uso indiscriminado desses termos, tal como é expresso nas cantigas do toré. Pois, como o toré é a "tradição do índio", opera-se com a oposição índios ou caboclos versus brancos ou civilizados e, por conseguinte, aciona-se o "regime de índio". No entanto, eles preferem se chamar de caboclo em detrimento do termo índio que é acionado, frequentemente, nas situações relacionais com o Estado e a sociedade nacional, nas quais "[...] procuram entrar como índios, dotados de um patrimônio específico [...]" (Grünewald, 1999: 170, grifos do autor).

6 Nas cantigas do toré, por exemplo, ocorre tanto a fusão dos termos quanto à ênfase no "caboclo", o qual é, por vezes, utilizado em oposição aos "tapuios canindé" ou os "índios brabos", explicitando a diferença entre "índios selvagens" e "caboclos civilizados", bem como a importância da alteridade no processo de transformação da pessoa.

e uma maior aproximação com os *brancos*, segundo o argumento de que os "caboclos legítimos" têm "pele clara" e "cabelo estirado" como os *brancos*.

No tocante à classificação dos *brancos próximos*, há um termo específico para individualizar àqueles que mantêm relação de corresidência e coparentalidade e que compõem círculos de aliança e cooperação. Trata-se da categoria nativa "particular" que inclui todos os não-índios residentes na aldeia, os quais já tenham estabelecido união matrimonial com algum caboclo, num movimento de extensão da cognação. A referida categoria sugere uma diferenciação entre os *brancos*, abrangendo todos os que não são consanguíneos, e revela um valor de "estrangeiro" altamente significativo do ponto de vista matrimonial. A incorporação de ambos suscita o acionamento do gradiente de classificação aplicado ao elemento exógeno (o "de fora") como um afim efetivo ou real, assim como a assimilação de tal afim na categoria aparentado e próximo cognática e espacialmente[7].

Na tentativa de estar associado aos sentidos conferidos às relações e aos termos com os não-índios, opto pelo uso da categoria nativa "branco" em toda a tese para se referir aos não-índios, porque sugere um termo aproximativo e relacional. Pois é acessada em vista do reconhecimento de os "brancos" serem civilizados e por supor uma qualidade atribuída ao passado e ao presente. O uso nativo do adjetivo "civilizado" para todos os "brancos" contrasta com a classificação dos *caboclos* e dos *índios* na produção da descontinuidade entre selvageria e a civilização. Saliento ainda que em contextos específicos, quando, por exemplo, referir-se aos brancos corresidentes e coparentes dos caboclos, utilizo a categoria "particular"[8].

Cabe assinalar, como adverte Carvalho (1984), que a operação das categorias "índios selvagens", "índios brabos", "índios puros", "caboclos legítimos", "caboclo civilizado" e "índios misturados" não se justifica simplesmente no momento em que ocorreu a "[...] supervalorização da sua identidade como pessoa reconhecida pelo Estado [...]" (Carvalho, 1984: 173). O reconhecimento da originalidade, por parte do aparelho estatal, decorrente da ascendência pré-colombiana dos índios, gerou dois movimentos: um orientado pela valorização da pureza e, consequentemente, a negação da mistura

---

7 Em outros contextos ameríndios no Nordeste, o sentido do termo "particular" é diferente. Segundo Barbosa (2003), os Kambiwá nomeiam as pessoas que viviam na Baixa da Alexandra antes do reconhecimento oficial como "índio tutelado". Já nos Truká e nos Pakanrarú, a palavra designa uma atividade ritual mágico-religiosa na qual se pode "reencontrar os seus antigos aldeados, os chamados encantos" (Batista, 2004: 223), e por meio da revelação das suas músicas, os Encantados pedem para ser "levantados" podendo assim "[...] ser cultuados também no toré, versão pública e coletiva dos 'particulares', no qual os vários Encantados da aldeia podem se encontrar em festa" (Arruti, 1999: 270-271). Os Atikum, entretanto, criaram a categoria "aldeado" para se referir a "[...] todas as pessoas estranhas à comunidade e que foram 'aldeadas' na área indígena por diversos motivos: casamento, compra de roça de algum índio, parente que já morava na área, etc." (Grünewald, 1999: 164, grifos do autor), mas poderia ser considerados desde que adquiram o "regime de índio" através da participação no toré; do contrário, eles podem até possuir "sangue de índio", só que permanecerão civilizados ou não-índios.

8 Não se trata de admitir a observância da oposição e/ou negação entre a sociedade nacional e a tribal no tocante à configuração de um sistema interétnico "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). Segundo esses termos e dada à composição, em cada uma das ordens dos sistemas, de um "campo semântico" distinto que torna inexequível a comunicação entre elas, o contato fomentaria uma relação baseada em elementos "civilizados" de dominação e de controle (Cardoso de Oliveira, 1996).

(casamentos interétnicos); em outro, a "supervalorização da identidade" produziu a necessidade de estabelecer descontinuidade com a selvageria, com os "índios brabos", não dotados de direitos, isto é, "não pessoas" e os índios de hoje, transformados em pessoas pertencentes a um grupo étnico, como "[...] um fato fundamental de direito [...]" (Mauss, 1974 *apud* Carvalho, 1984: 172).

Delineio na tese que o sentido dessas categorias remete aos contextos de relações envolvidas na busca pelo direito diferenciado e, fundamentalmente, a ênfase nos processos de transformações que se sucedem nas tentativas de aproximar e incorporar o "branco" e a civilização. Nesse contexto, a camaradagem é acionada na construção da sociopolítica indígena, porque possui uma direção e um sentido preciso de construção de alianças políticas (cf. segundo capítulo). Ela tem a assimetria como uma das condições principais de sua formação, sugerindo a existência de tensões em meio às colaborações e à condição subordinada dos integrantes de grupos sociais como as "turmas" e a indicação de que os amigos - como competidores - podem ser seus sucessores. Neste contexto, é possível localizar e descrever a atuação da maquinaria indígena (cf. terceiro e quarto capítulo), que consiste no motor da fragmentação movido pela fissão, dispersão, traições e pelas redes de agressão, feitiçaria e catimbó e que objetiva impedir as tentativas de totalização e a constituição de um domínio e de uma socialidade políticos.

É imprescindível, assim, acolher a ideia de que a ação política se compõe de aspectos propriamente "políticos" e "anti-políticos" desviando a análise do poder em si mesmo ou na sua dimensão institucional para o modo processual como ele é acessado e vivenciado (cf. Sztutman, 2005). Desse modo, compreendo o domínio político Potiguara através dos processos de diferenciação e/ou individua(liza)cão, observados, particularmente, na produção de líderes e de chefes e na possibilidade de identificação no interior do jogo de estabilização precária de unidades sociais que se contraem ou se expandem de acordo com os eventos, tornando-os figuras políticas da multiplicidade do que da unidade.

Ao acessar a política pela composição da esfera da chefia, pretendo descrever o movimento que parte da ação (própria das lideranças) para a representação (pertencente à posição dos chefes), isto é, da predação (ação) à domesticação ou a produção de uma interioridade (representação). Tal passagem é um dos indicadores da aquisição de estatuto político pela liderança, que se concretiza com o "aparecimento" de um segmento social ou de uma "turma". Com sua estabilidade, a outra fase desse processo - a da representação - tende a consolidar o domínio político, ao ser influenciado pelo estabelecimento de ações coletivas e da coletivização de capacidades. O jogo dinâmico, ao qual tal movimento é exposto, inviabiliza a cristalização de unidades sociais estáveis e, consequentemente, a constituição de uma chefia centralizadora que manifesta o esboço do político e exprime a não completude da totalidade.

É nesta perspectiva que reflito (no terceiro capítulo) a configuração da "liderança" (no "tempo dos regentes") e sua atualização recente (no "tempo dos caciques") com o conselho de lideranças como expressões da multiplicidade e da heterogeneidade no domínio político. A abordagem proposta investe, primeiramente, na identificação dos vínculos com diferentes grupos domésticos, asseverando a forte influência dos laços de

parentesco na busca pela legitimidade (como se verifica no primeiro capítulo). Em segundo lugar, considera a associação dos líderes às "turmas" por relações de fidelidade, de trabalho e alianças políticas disparadas pela camaradagem (cf. o quarto capítulo). E, finalmente, do estabelecimento de mediações com seres encantados (santos e espíritos) que consolidam a esfera de influência para além dos vínculos de parentesco (cf. o quinto capítulo).

Enfim, a sugestão é tomar o político a partir dos contextos de seu estabelecimento e observar a fragmentação das totalizações promovidas pela política faccional. Em vista disso, associo-me ao edifício teórico constituído na confluência daquilo que Clastres (2003) assinalou em termos de uma antropologia política centrada no poder e que articula a apreciação das relações diferenciais na constituição da política com a observância do exercício do poder. Além do entendimento de Deleuze e Guatarri (1996) sobre a política, cuja construção passa pela ação de linhas de diversas qualidades, a exemplo das "segmentaridade flexíveis" e das "linhas de fuga".

Como Clastres (2003) sublinha, a constituição do poder e a operação do poder constituído devem ser tratados por meio da diferenciação do conjunto das condições de possibilidades da esfera política (transcendental) e das funções cotidianas da chefia. O intuito é tornar inteligível dentro do plano sociológico, o *ser* (a representação) e o *fazer* (a ação). O esforço desse autor em pensar a política pela natureza transcendental (*ser chefe*) e empírica (*fazer chefe*) da instituição manifesta o reconhecimento do poder como "uma força que cria e sustenta um espaço coletivo"[9] (Lima; Goldman, 2003: 15) e da própria chefia que "representa as forças de agregação que fundam cada comunidade, pode representar forças de dispersão no interior do campo social mais abrangente formado pelas relações intercomunitárias" (2003: 18).

A análise da política potiguara sugere ainda incluir na abordagem da chefia indígena o agenciamento da feitiçaria (o catimbó) em processos de fragmentação e constituição de grupos sociais, revelando a participação da mesma no jogo político. Assim, foi possível incluir na análise da política dois elementos complementares. O primeiro compreende a definição da figura do caboclo como ser dotado de agência, que pode ser identificada através do: modo de agir "sempre cismado"; e do conhecimento adquirido das coisas do mundo, que é revelado, em grande medida, pelas experiências oníricas, pela habilidade em adivinhar e agenciar seres invisíveis e controlar suas agências em favor de si próprio e do grupo social. E a segunda, a inclusão de humanos e não-humanos (os encantados). A partir da consideração de tais elementos, a intenção é refletir sobre as implicações do agenciamento dos encantados na política faccional, sobretudo porque na relação com eles é acionado um sistema de agressões simbólicas (acusações de catimbó) baseado em ações de simpatia e camaradagem e que configuram uma ação política cósmica.

---

[9] Lima e Goldman (2003: 15) assinalam que a principal contribuição de Clastres para a antropologia política reside no fato desta se centrar no poder "e não articulá-la por meio de uma teoria de tipos sociais, mas de uma reflexão orientada pelas relações diferenciais de constituição política observáveis no conjunto das sociedades humanas".

Quem são os Potiguara

Em termos demográficos, os Potiguara constituem um dos maiores grupos indígenas brasileiros com uma população estimada em 10.600 pessoas (SIASI, Funasa/MS, 2009), corrobando corrobora a classificação nativa de ser "uma grande nação". Encontram-se espalhados em três terras indígenas contíguas[10] localizadas nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, litoral norte da Paraíba (ver mapa 1) e distribuídos em trinta e oito localidades dispostas ao longo de rios e riachos (cf. mapa 2). Há ainda, aqueles que vivem fora das terras indígenas em centros urbanos dos estados do Rio Grande do Norte, Rio de Janeiro, São Paulo, Santa Catarina, dentre outros. Na Paraíba, sua presença é marcante nos dois municípios litorâneos (Baía da Traição e Marcação) situados no interior de seu território e nas cidades contíguas de Rio Tinto, Mataraca e Mamanguape, bem como na capital do Estado[11].

Das trinta e oito localidades, trinta e uma são consideradas aldeias, em virtude de possuir um representante ou cacique local. Em relação as demais, não há uniformidade na classificação: por vezes, são chamados de "pequeno povoado", um "lugarejo", uma "comunidade", uma "família", e até mesmo são denominadas como uma "aldeia sem cacique"[12].

Com um território de aproximadamente 34 mil hectares, a localização dos Potiguara em tais faixas de terras guarda uma estreita relação com os processos históricos dos séculos XVIII e XIX que marcaram a conquista definitiva do território pelos portugueses. Os Potiguara foram reduzidos na Paraíba em dois aldeamentos assistidos pelos missionários do Carmo da Reforma: o aldeamento São Miguel da Baía da Traição no litoral e o da Preguiça localizado cerca de 24 km da costa[13].

Na segunda metade do século XVIII, a situação dessas aldeias foi modificada pelo diretório pombalino que determinou a expulsão das ordens missionárias e a elevação das aldeias à categoria de vilas de índios. O aldeamento de São Miguel da Baía da Traição passou a ser chamado de Vila de São Miguel da Baía da Traição e o aldeamento da Preguiça como Vila Nossa Senhora dos Prazeres de Monte-Mór. Provavelmente, é nesse

---

[10] A Terra Indígena (TI) Potiguara situa-se nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto e possui 21.238ha que foram demarcados em 1983 e homologados em 1991. A TI Jacaré de São Domingos tem 5.032ha nos municípios de Marcação e Rio Tinto, cuja homologação ocorreu em 1993. Por fim, a TI Potiguara de Monte-Mór, com 7.487 ha, em Marcação e Rio Tinto, demarcada em 2007. (tá conectado, não tá faltando algo?)

[11] Há dados demográficos sobre a quantidade de indígenas, os chamados desaldeados, nas áreas urbanas da Paraíba apenas relativas aos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, que é de 1.220, 731 e 26, respectivamente, totalizando 1.977 pessoas (SIASI - Funasa em 17 de janeiro de 2010).

[12] As localidades consideradas aldeias são: Akajutibiró, Bemfica, Bento, Cumaru, Forte, Galego, Lagoa do Mato, Laranjeira, Santa Rita, São Francisco, São Miguel, Silva da Estrada, Tracoeira no município de Baía da Traição; Brejinho, Caieira, Camurupim, Carneira, Estiva Velha, Grupiúna de Baixo, Grupiúna de Cima, Ybyküara, Jacaré de César, Jacaré de São Domingos, Lagoa Grande, Tramataia, Três Rios e Vau em Marcação; Boréu, Jaraguá, Monte-Mór e Silva de Belém em Rio Tinto. As que não considerados aldeia são: Pau D'Arco, Sarrambi e Tapuio em Baía da Traição; Boa Esperança (antigo Engole Vivo) em Marcação; Gameleira, Mata Escura e Taiepe em Rio Tinto.

[13] Segundo pesquisa feita por Baumann (1981 apud Moonen; Mariz, 1992), a assistência missionária entre os Potiguara teve início em 1589 quando os índios foram derrotados pelos portugueses; coube aos jesuítas o trabalho de catequese no litoral e no sertão da Capitania de Itamaracá. Ela constatou ainda que os franciscanos chegaram a trabalhar com os Potiguara entre 1603 a 1605 a pedido do governador Diogo Botelho.

contexto que os Potiguara passaram a associar seu território a um santo padroeiro e a incluir as devoções a São Miguel e a Nossa Senhora dos Prazeres em sua vida cerimonial.

No séc. XIX, a província da Paraíba solicitou ao Governo Imperial a divisão das terras de aldeamentos com a finalidade de lotear as supostas terras devolutas sob a alegação de que em alguns antigos aldeamentos não mais existiam índios[14]. Nesse contexto, a Lei de Terras de 1850 promoveu a formulação dos procedimentos jurídicos responsáveis pela regularização da propriedade fundiária no Império. O marco dessa política na Paraíba foi o loteamento das terras dos antigos aldeamentos, dentre eles, os dos Potiguara realizado pelo engenheiro Antonio Justa de Araújo. Ele procedeu a divisão da terra em lotes individuais, doados às famílias que residiam ou que o acompanharam em quase toda a extensão do aldeamento da Preguiça, deixando de fora aquelas do aldeamento de São Miguel, por razões desconhecidas na historiografia[15].

A divisão do território em lotes, tal como ocorreu na Preguiça, e a manutenção da posse coletiva das terras de São Miguel marcaram sensivelmente a história política local e, num certo sentido, a própria configuração dos aglomerados residenciais. A fundação dos mesmos e a disposição dos círculos de cooperação e de aliança em toda a área revelaram processos diferenciados de ocupação e uso de faixas de terra, repercutindo diretamente nas concepções de posse de terra, propriedade e herança, enfim, de lugar e pertença[16].

Nas localidades do antigo aldeamento da Preguiça, tornaram-se comuns a visão de que cada família possuidora de um lote de terra exercia o direito de mantê-lo como propriedade exclusiva, podendo inclusive, ser objeto de herança. Já nas localidades de São Miguel, apesar da fixação em determinados lugares promover posses individuais através das benfeitorias (sítios, casas de farinha, roças, roçados e residências), a concepção de que a terra não possuía proprietário expressava o sentido das mobilidades, dos trânsitos e das dispersões entre as localidades.

Ao invés de problematizar as prováveis diferenciações desses processos de ocupação pela delimitação de um território, pretendo indicar o fato das localidades potiguara serem constituídas mediante os deslocamentos das famílias ao longo dos rios e dos riachos, seguindo uma tendência à dispersão. A constituição de memórias por meio dos movimentos entre os lugares pode ser percebida, de um lado, através da dinâmica dos grupos domésticos. E de outro, na cristalização dos planos de relação e interação origi-

---

[14] De acordo com Carneiro da Cunha (1992: 133), no decorrer do século XIX "a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão de obra para se tornar uma questão de terras". Nas áreas de colonização mais antiga, operou-se o esbulho das terras indígenas, despojando suas populações do recurso mínimo da sobrevivência.

[15] Baumann (1981 apud Moonen; Maia, 1992) alude dois fatos: o falecimento de Justa Araújo no ano 1868 e a não nomeação de outro engenheiro para proceder na demarcação. Já Palitot (2005) assinala que no Repertório de Documentos do Arquivo Público do Estado do Ceará, organizado por Sylvia Porto Alegre, são relacionados ofícios referentes à ação de tal engenheiro na demarcação de terras de índios na Província do Ceará durante o ano de 1875, posterior a suposta data de seu falecimento.

[16] Palitot (2005) sublinha a existência de um "mito", em relação às terras dos Potiguara, de que apenas os índios da Baía da Traição mantiveram-se aldeados ou etnicamente diferenciados, já que os de Monte-Mór teriam sido incorporados à sociedade nacional pelo fracionamento das terras. Ele afirma que esse "mito" possui "um efeito pernicioso para as mobilizações étnicas dos Potiguara de Monte Mór" (Palitot, 2005: 28). No momento posterior à demarcação e ao loteamento desenvolveu-se, segundo ele, "um sistema de campesinato étnico e familiar".

nados entre os membros destas unidades de sociabilidade cotidiana no jogo de forças políticas que envolvem, dentre outras coisas, os processos de aparentamento e de incorporação dos não-índios.

Enfim, proponho uma abordagem que parte da ideia de que a organização territorial dos Potiguara deve ser explicada pelos modos de relacionar pessoas e lugares. Os movimentos de ocupação das margens dos rios e riachos e as variações na organização do espaço, seja concentrando-se demograficamente (expresso no ideal de "viver junto"), seja se dispersando em determinados lugares (seguindo o ideal de "viver isolado"), explicitam tentativas de viver, trabalhar e brincar juntos e de intensificar laços entre pessoas (parentes e não-parentes).

Estes processos assinalam a compreensão de que a dinâmica do parentesco sempre orientou os deslocamentos, de maneira que as associações ao espaço através das experiências vivenciadas por pessoas e famílias permitiram a configuração de um "território Potiguara". Tal espaço vivido misturou-se historicamente com as noções de território e terra constituídas pelos missionários, colonizadores, órgão indigenista, dentre outros.

Com os Potiguara: viagens de campo e seus desdobramentos

Da etnicidade ao idioma da mistura indígena

Quando iniciei, em janeiro de 1998, a pesquisa com os Potiguara, não imaginava os desvios que a experiência etnográfica iria impor à construção das análises já desenvolvidas, até chegar a presente análise. Naquele primeiro momento, meu interesse estava circunscrito à reflexão da persistência do grupo enquanto uma unidade étnica e que levava em conta o intenso contato com a sociedade nacional e as consequentes perdas culturais levantadas pelos estudos da aculturação (cf. Vieira, 1999)[17].

Os referenciais teóricos com os quais dialoguei alegavam precisamente o fato da formação de uma "comunidade" independer da noção de origem e de uma atividade comunitária, já que esta estava constituída por uma crença subjetiva de seus membros em formar tal comunidade (política) nutrida pelo sentimento de honra social (cf. Weber, 1994). Simultaneamente, a persistência dos grupos étnicos ocorria devido a um tipo organizacional (grupo étnico) de interações, que atua na disponibilização regras e critérios de alocação dos indivíduos que passaram a acionar a identidade (étnica) como uma forma de categorizar a si e aos outros (cf. Barth, 1998).

Foi um momento importante em que procurei me distanciar da visão de perdas e de mudanças culturais expressos pela ideia de aculturação. Notadamente, na literatura existente, as mudanças ora indicavam a "transfiguração étnica" dos Potiguara em "índios camponeses" (cf. Amorim, 1970), ora demonstravam as perdas culturais e a sobrevivência histórica dos Potiguara pela reconstrução do passado (Moonen; Maia, 1992).

Naquele contexto, havia somente uma análise, baseada nas proposições de Oliveira (1988), que não elegeu as perdas culturas como referência. Azevedo (1986) tematizou

[17] Quanto ao uso da noção de aculturação aplicada aos Potiguara, ver Ribeiro (1996) e Moonen e Maia (1992).

o contato como um fator constitutivo, que preside à própria organização interna e ao estabelecimento da identidade de um grupo étnico.

Em setembro de 2000, retornei aos Potiguara no intuito de aprofundar a pesquisa anterior e elaborar minha dissertação de mestrado, cuja permanência se deu até o mês de novembro do mesmo ano. Estava propondo uma ampliação do número de aldeias pesquisadas (de uma para três) e a construção de outras questões ainda submetidas ao interesse pelo contato interétnico, no sentido de priorizar a representação nativa sobre o contato e as reações ou respostas à presença do Estado. Iniciei a pesquisa e logo me dei conta da recorrência e da importância de expressões como "somos índios misturados" e "somos caboclos civilizados" e o acento dado ao casamento enquanto elemento explicativo da mistura.

Durante a pesquisa, acompanhei dois eventos: a festa de São Miguel e a sucessão de cacique na aldeia São Francisco, tida como a "aldeia mãe" dos Potiguara[18]. A princípio, cada um deles levantou elementos que pressupunham reflexões específicas, sem haver indícios de conexões entre si. No caso da festa de padroeiro, as narrativas dos moradores das aldeias Galego e São Francisco apontaram seu caráter tradicional devido à antiguidade da realização, como também a ênfase na festa como ponto de convergência e agregação dos moradores de todas as aldeias e da área urbana de Baía da Traição. Por outro lado, era evidente a integração das aldeias na execução dos festejos através da participação dos "noiteiros" - que desempenhavam a função de cacique ou representantes delas - e de pessoas próximas na animação das novenas com cânticos, fogos de artifício e contribuições materiais recolhidas em suas respectivas localidades.

No outro evento, identifiquei alguns dos componentes acionados pelas "turmas" rivais que disputavam a posição de cacique da aldeia. A "turma do cacique" de São Francisco, por exemplo, acusou seus opositores de não serem "caboclos legítimos", já que a mãe dos líderes era "particular", demarcando assim, o valor simbólico do sangue e não apenas o fato de nascer na aldeia como critério de reconhecimento da indianidade. Por sua vez, a outra "turma" incriminou o então cacique de pautar suas ações de maneira não generosa, na medida em que suas ações se voltaram mais aos seus familiares, em detrimento da coletividade; foram mencionados ainda o vício do cacique em ingerir bebida alcoólica, e o fato dele ter rompido a aliança política com o então prefeito indígena de Baía da Traição.

A disputa entre as "turmas" provocou a separação dos mestres (cantores, tocadores de zabumba e gaita) do toré e, com isso, houve a divisão da "turma do toré". Ao mesmo tempo, comprometeu a participação efetiva do cacique local na arrecadação de objetos e dinheiro para serem ofertados no dia da novena dedicada à aldeia, dado principalmente a indisposição de algumas famílias em concordar com a legitimidade de tal posição na condução dos festejos e sua permanência na chefia local.

---

[18] No primeiro capítulo demonstro que a construção da noção de pureza sugere a definição de nessa aldeia possuir mais "caboclos legítimos" do que nas demais, justificando seu protagonismo nas decisões políticas relativas aos Potiguara como um todo.

Através do registro desses eventos e de suas conexões, considerei pertinente, naquela ocasião, descrever a atuação das lideranças através da inserção dos mesmos na festa religiosa e no toré. O redirecionamento do enfoque da pesquisa parecia inevitável. Optei por desenvolver uma análise que entendesse os significados atribuídos à pureza, à mistura, ao casamento e à classificação do "outro". Nela, o casamento ocupou um lugar central na etnografia, por ter se revelado como uma instância produtora dos significados do contato. Por meio dele, os caboclos justificaram a mistura do sangue e a diversidade de pessoas nas aldeias, como também explicaram a possibilidade das pessoas "de fora" conviverem com os "de dentro", e vice-versa.

Naquele momento, redefini a proposta inicial de pesquisar apenas três aldeias no município de Baía da Traição e acabei visitando dezessete no intuito de entender a sucessão dos caciques em cada uma delas. Estabeleci diálogos apenas com os referidos caciques. Neste exercício, a organização política potiguara passou a ser um tema de meu interesse, em razão de que era exequível estabelecer conexões da liderança com as festas de São Miguel e com o parentesco.

As histórias de vida de algumas lideranças e a reconstituição dos processos que os conduziram à função de representante ou cacique da aldeia permitiram identificar a repercussão das festas na escolha e na legitimidade deles, uma vez que os "noiteiros"[19], estando associados ao *chefe principal* na composição da "liderança", foram transformados em representantes daquele, e posteriormente, em caciques das aldeias (o terceiro capítulo discute a estrutura política contemporânea potiguara). Eles foram escolhidos pelo *principal* dos Potiguara que residia na aldeia São Francisco. Estava, portanto, diante da passagem de uma posição mais localizada ("noiteiro") para uma situação de poder real (ser representante e cacique) em relação ao poder redistributivo de bens e de ordens. Do mesmo modo, estava desenhada a conexão entre lideranças religiosa, doméstica e política.

Todavia, na etnografia restringi a análise da "política indígena" às percepções das lideranças que assumiram a posição de caciques das aldeias. Assim, não enfrentei questões como representação, ação política e autonomia, seja do ponto de vista dos líderes, seja dos caboclos, as quais aqui receberão maior atenção.

Desvendando gradientes de classificação e o ponto de vista potiguara sobre a política

O problema principal que orientou a construção do projeto de pesquisa para o ingresso no doutorado envolveu o questionamento sobre as implicações da passagem de "noiteiro" a cacique na composição da chefia indígena. Apostei na realização de um trabalho de campo que tinha como foco a esfera da política, a ser observada pelo processo sucessório dos caciques de acordo com o ponto de vista dos próprios caciques e dos caboclos.

---

[19] Também chamado "noitário", esses termos nativos referem-se às pessoas que desempenham a função de "botar noite" na festa de santo.

Optei por uma permanência no campo no período de dez meses. Todavia, em decorrência de eventos e de modificações no foco da pesquisa, como será destacado adiante, dividi a pesquisa em duas etapas: na primeira, permaneci oito meses interruptos no ano de 2007 (de fevereiro a setembro) e na segunda, três meses (de setembro a novembro) em 2008.

Através dos levantamentos genealógicos e das histórias de vida realizados nas pesquisas anteriores, havia indicações sobre a disposição de círculos de aliança e cooperação ao longo dos rios e riachos, bem como a configuração de conjuntos de localidades que reconheciam núcleos comuns de antepassados. Resolvi em 2007 investigar, então, as trinta e oito localidades indígenas a fim de entender os padrões de ocupação de faixas de terras às margens dos rios e dos riachos e os nexos entre elas.

O cronograma de visitas se estruturou com base na dedução de localidades supostamente "unidas" em conjuntos, cujos contornos seriam delimitados pela continguidade com determinados rios e expressavam uma proximidade parental. Com isso, dividi o território potiguara em cinco conjuntos: o primeiro compreende as aldeias localizadas ao longo do rio Sinimbu e de seus afluentes, os riachos de São Francisco, do Galego e do Forte; o segundo inclui as localidades do rio Grupiúna, Silva e Estiva; o terceiro abrange o rio Jacaré e seu afluente, o riacho da Ponte ou do Gurubu; o quarto abarca o rio Mamanguape e seu afluente, o rio Tinto; e o último envolve o rio Camaratuba e seus afluentes, os riachos do Taiepe e o Ventura[20].

Em todas as localidades, realizei um levantamento prévio do número de famílias existentes com o auxílio dos agentes indígenas de saúde (AIS) e de saneamento (AISAM) da Funasa e do Programa de Saúde da Família (PSF) das prefeituras municipais, no intuito de programar o tempo de permanência em cada localidade. Esse procedimento também serviu de guia para a minha circulação nelas. A partir dele, selecionei algumas famílias (indígenas ou não), para levantar genealogias e histórias de vida do casal-chefe, no sentido de entender os deslocamentos e as inserções dele nos círculos de aliança e de cooperação.

A escolha das famílias a serem visitadas partiu do meu conhecimento prévio de algumas localidades, como também dos próprios agentes de saúde. Além disso, observei a posição e as ligações, sobretudo, genealógicas de tais famílias com os líderes e os chefes e sua participação na política local e supralocal. A constatação dos vínculos com a esfera da chefia e das referidas composições já tinha sido feita nas pesquisas anteriores, e acabou sendo novamente coletada, além de ter sido ampliada no levantamento com os profissionais de saúde.

---

[20] O primeiro conjunto é composto pelas localidades: São Francisco, Tracoeira, Santa Rita, Laranjeira, Pau D'Arco, Tapuio, Bemfica, Galego, Forte, São Miguel e Akajutibiró; as localidades Mata Escura e Boréu, embora sejam próximas ao rio Silva, foram pesquisadas a partir desse conjunto, porque mantêm com tais aldeias relações mais estreitas do que com aquelas do rio Silva. O segundo conjunto inclui as localidades Grupiúna de Cima, Grupiúna de Baixo, Silva da Estrada, Bento, Estiva Velha, Caieira, Vau e Camurupim. O terceiro envolve as localidades Jacaré de São Domingos, Lagoa Grande, Ybyküara, Carneira, Jacaré de César e Boa Esperança. O quarto abrange Monte-Mór, Jaraguá, Gameleira, Três Rios, Brejinho e Tramataia. E o quinto abrange as localidades Taiepe, Cumaru, Sarrambi e Lagoa do Mato.

Ressalto ainda que não me restringi aos dados fornecidos por tais profissionais, principalmente quanto à classificação das famílias como sendo indígenas ou não. Ao invés disso, encarei tais informações como dados de pesquisa, permitindo contextualizá-las de acordo com as posições que eles assumiam face aos dados fornecidos. Ou seja, estava lidando com moradores (indígenas ou não) das localidades que acionavam determinados critérios a partir das posições ocupadas no interior das redes de relações locais e do mesmo modo mantinham vínculos de trabalho com as instituições que utilizam categorias rígidas assentadas na oposição *índio* e *branco*.

Logo nos primeiros dias de permanência na área indígena, os desdobramentos de dois eventos alteraram parte dos rumos da pesquisa. No primeiro deles, a segunda etapa (a triagem) do Censo Indígena realizado pela Funai em algumas aldeias e na área urbana de Baía da Traição; e no segundo, as discussões em torno da retirada dos arrendatários e da divisão das terras utilizadas por aqueles para o plantio de cana-de-açúcar numa ação conjunta da Procuradoria da República com a Funai.

Com relação aos desdobramentos do Censo, em geral, e das triagens, em particular, tanto nas aldeias que já tinham passado por tal etapa (Tracoeira, Galego, Monte-Mór e Jaraguá), quanto nas demais que estavam aguardando a etapa subsequente, as críticas aos procedimentos ou à "política" adotadas e as expectativas a respeito do resultado, marcaram a minha trajetória de pesquisa nas localidades visitadas. Em todas elas, escutei reclamações de pessoas excluídas ou daquelas que se queixavam de sua a provável exclusão por levar em conta as desconfianças de vizinhos, acusações e ameaças de que seriam consequentemente expulsas da aldeia por não serem indígenas. Os desabafos soaram como desafios à pesquisa, pois sendo alguém "de fora" e supostamente ligado a algum órgão estatal, minha presença e o interesse em levantar genealogias e histórias de vida eram interpretadas pelos nativos como uma tentativa de investigar e revelar se determinada família era ou não indígena.

Em muitas ocasiões fui instado a me defender de questionamentos que se basearam na pressuposição de estar prestando serviço à Funai, no intento de pesquisar as "origens" das famílias para excluí-las do cadastro e, por conseguinte, expulsá-las da aldeia. Sempre argumentei a não ligação com o órgão indigenista e explicava que o interesse da pesquisa era compreender como as famílias haviam se fixado naquela localidade, de onde vieram, por que escolheram aquele local e quem eram os líderes. Em suma, o objetivo era entender como as pessoas viviam nas aldeias sem alimentar qualquer interesse para saber quem era indígena, uma vez que os dados possuíam um teor acadêmico, de modo que a Funai não teria acesso e eles.

A reação de alguns idosos em não estabelecer diálogo estava relacionada com as insistentes incursões de pessoas excluídas do Censo a fim de conseguir o reconhecimento indígena. E essa constatação me ensinou que para falar com eles era preciso, sobretudo, criar condições agradáveis de interlocução com perguntas discretas inseridas ao longo da conversa. Outra forma de aproximação dos idosos era visitá-los outras vezes, de preferência na companhia de alguém de seu circuito familiar, isto porque, segundo a versão de alguns, eles são *cismados* e *desconfiados*. Dessa maneira, aproximei-me de algumas

pessoas mais velhas e estabeleci um diálogo extremamente rico e proveitoso. Na primeira conversa, as respostas e os comentários decorriam através de frases sucintas, seguidas de negativas do tipo, "não sei", "não sei mais nada", "não lembro direito", deixando-me numa situação desconfortável. Após outras visitas, apesar de continuarem economizando palavras, as conversas foram mais ricas em termos de conteúdo.

Embora tenha causado constrangimentos no decorrer da pesquisa, o Censo foi o assunto privilegiado nas rodas de conversas e mostrou-se importante para a compreensão do ponto de vista nativo a respeito das categorias de classificação das pessoas. As discussões revelaram a adoção de gradientes de classificações dos próprios nativos, no que diz respeito às categorias índio, caboclo e branco e analogamente veicularam a concepção de produção, classificação e transmissão do conhecimento. Além do mais, explicitaram os impasses impostos pela adoção de categorias e medidas rígidas do órgão indigenista.

A realização da triagem nas aldeias acima mencionadas ocorreu devido às pressões das "turmas" que pretendiam eleger um de seus membros para ocupar a posição de cacique. A deposição dos caciques foi motivada, no caso das aldeias Galego e Cumaru, pelo controle do acesso à terra voltada ao plantio de cana-de-açúcar, ao se tornar alvo de disputa entre "turmas" rivais. Já nas aldeias Tracoeira, Monte-Mór e Jaraguá, as deposições ocorreram por causa das disputas pelo controle da escola, e na última ainda pela vanguarda na luta pela regularização fundiária.

O outro evento que acompanhei, consistiu nas disputas pelo uso das terras diante do arrendamento delas pelos caboclos para os produtores de cana de açúcar da região. Acompanhei os desdobramentos da intervenção da Procuradoria da República e da Funai, que estabeleceram um Termo de Ajustamento, no qual proibiu qualquer espécie de arrendamento nas terras indígenas, transferindo todo o plantio existente ao controle das famílias indígenas. Além disso, determinou que a renda da cana naquele ano fosse dividida proporcionalmente para todas as aldeias que possuíssem terra arrendada. A proposta de divisão da cana com as famílias foi de que o plantio seria mantido sem a partição dos talhões plantados e priorizando o trabalho comunitário. Contudo, grande parte das famílias reagiu contrariamente à proposta da "cana comunitária", já que preferiram talhões separados, como está delineado no quarto capítulo.

Ora, tal reação explicitou uma concepção peculiar de coletivo baseada na relativa autonomia das famílias, manifestada em vários níveis, dentre eles: o da representação política através da atuação de líderes (caciques ou não); o da produção econômica expressa no ideal de "trabalhar junto" (com parentes e amigos); além das divergências entre aldeias e famílias. Sendo assim, a adoção de regras do uso da terra "impostas" apontou a relevância da economia canavieira no acesso ao quadro de disputas faccionais.

Outra questão bastante enfatizada nas conversas informais e também nas entrevistas foi que a política indígena é afetada pela "política dos brancos", compreendida aqui como o "tempo da política", e inclui ainda a relação dos caboclos com o indigenismo oficial. Predominou a avaliação de que a política partidária exacerba as diferenças internas entre parentes mais próximos e no circuito da "parentagem". Por outro lado, foi levantado o argumento de que a participação indígena na política partidária é inevitável

e, até certo ponto, positiva, já que é um meio de representação e de ocupação de espaços no mundo dos brancos e, com isso, fomentam-se as alianças presentes no interior das "turmas" e das "parentagens". Ao mesmo tempo em que foi sugerido que com a instalação do posto indígena do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na região, sucederam disputas entre os caboclos e os encarregados do referido órgão que reagiam com perseguição, escravização, atração de pessoas e líderes indígenas.

A frequência dessas avaliações me motivou a realização de pesquisa documental e uma nova incursão a campo. A primeira consistiu no levantamento, em 2007, de documentos (ofícios, relatórios e dossiês) produzidos pelo SPI, em particular àqueles referentes à atuação de funcionários da 4ª. Inspetoria Regional de Recife e dos chefes do Posto Indígena Nísia Brasileira de Baía da Traição-PB se encontram sob a guarda do Museu do Índio no Rio de Janeiro. O interesse foi verificar as descrições dos funcionários do SPI sobre os chefes indígenas. Durante a pesquisa, fiz ainda uma incursão no Arquivo Nacional, com o intuito de verificar a documentação histórica sobre os processos de demarcação de terras entre 1865-1868, que se encontra na Seção Terras Públicas e Colonização. O material coletado traz ricas informações sobre o contexto em que os Potiguara tiveram parte de suas terras tituladas.

A segunda visou acompanhar as eleições municipais de 2008. Diferentemente da etapa anterior, procurei concentrar meus esforços em algumas aldeias (Galego, São Francisco, Cumaru e Forte), no município de Baía da Traição. A escolha ocorreu em virtude da relativa proximidade entre elas e de já ter construído uma relação de proximidade com seus moradores, o que facilitaria provocar a discussão de temas que suscitam fofocas, disputas, lealdades e rivalidades que podem provocar até conflitos mais agudos. Além disso, deveu-se ao fato da disputa majoritária acionar com muita contundência a identificação indígena de um dos candidatos ao executivo municipal, que tinha como vice outro indígena, constituindo uma chapa "puro-sangue"[21], e ter também provocado o envolvimento de figuras políticas como: cacique geral, ex-caciques e lideranças na qualidade de candidatos a vereador e dos chefes do posto indígena e do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) e caciques locais que declararam apoio público a um candidato. Foi o referido envolvimento que suscitou mobilizações, no período posterior a eleição, visando a substituição do chefe do posto indígena[22]. A pesquisa se constituiu de conversas informais, gravação de entrevistas e participação nas atividades públicas - os comícios - das campanhas eleitorais dos dois candidatos a chapa majoritária de Baía da Traição.

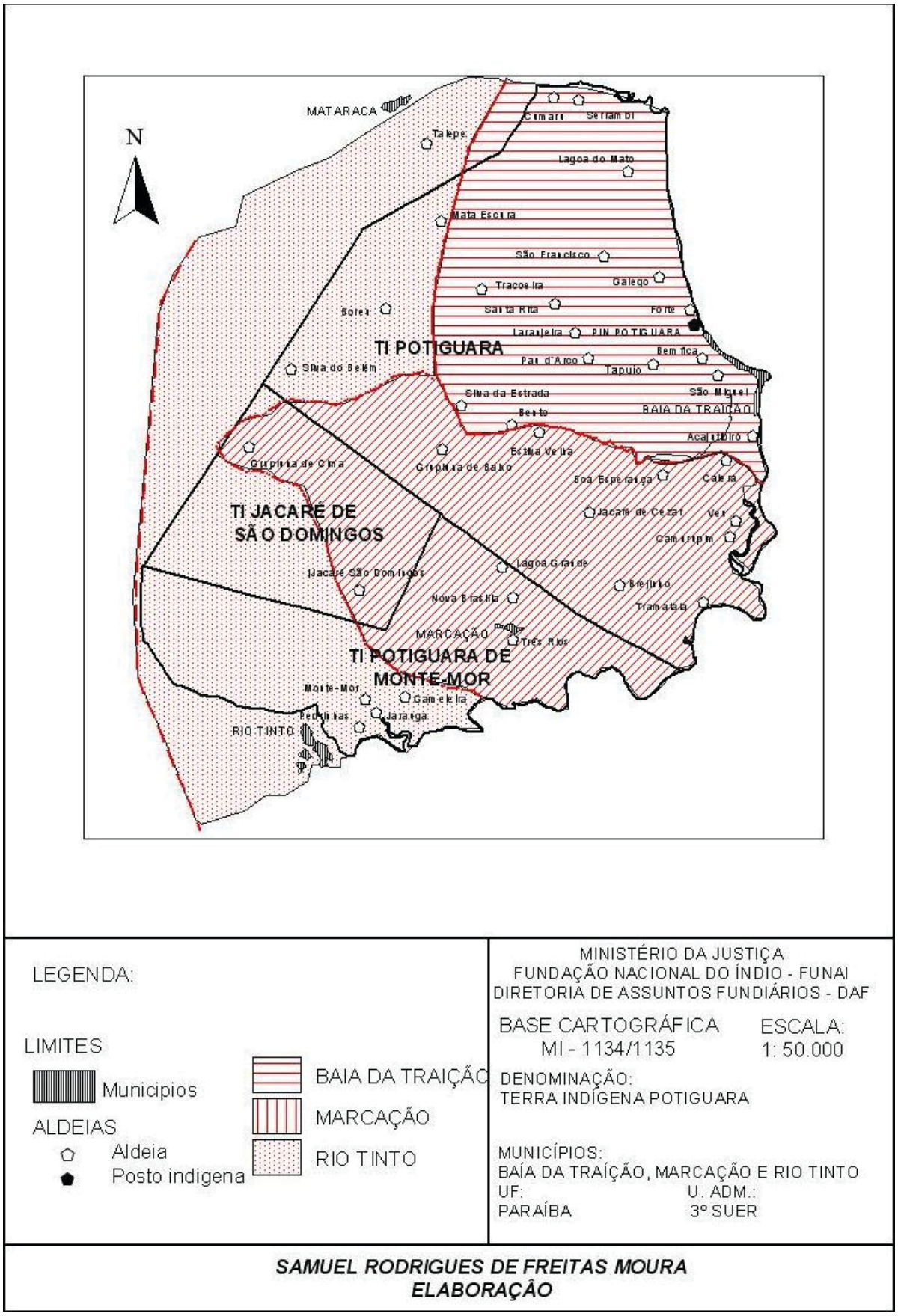
---

[21] A identificação indígena do candidato Marcos Santana (ex-chefe do posto indígena da Funai, prefeito de Baía da Traição em dois mandatos sucessivos e filho do ex-cacique Daniel Santana) e de seu vice Roberto Carlos (diretor da escola diferenciada Pedro Poti da aldeia São Francisco e ex-vereador) foi explorada na campanha através do slogan: "Índio vota em índio e o branco sabe votar".

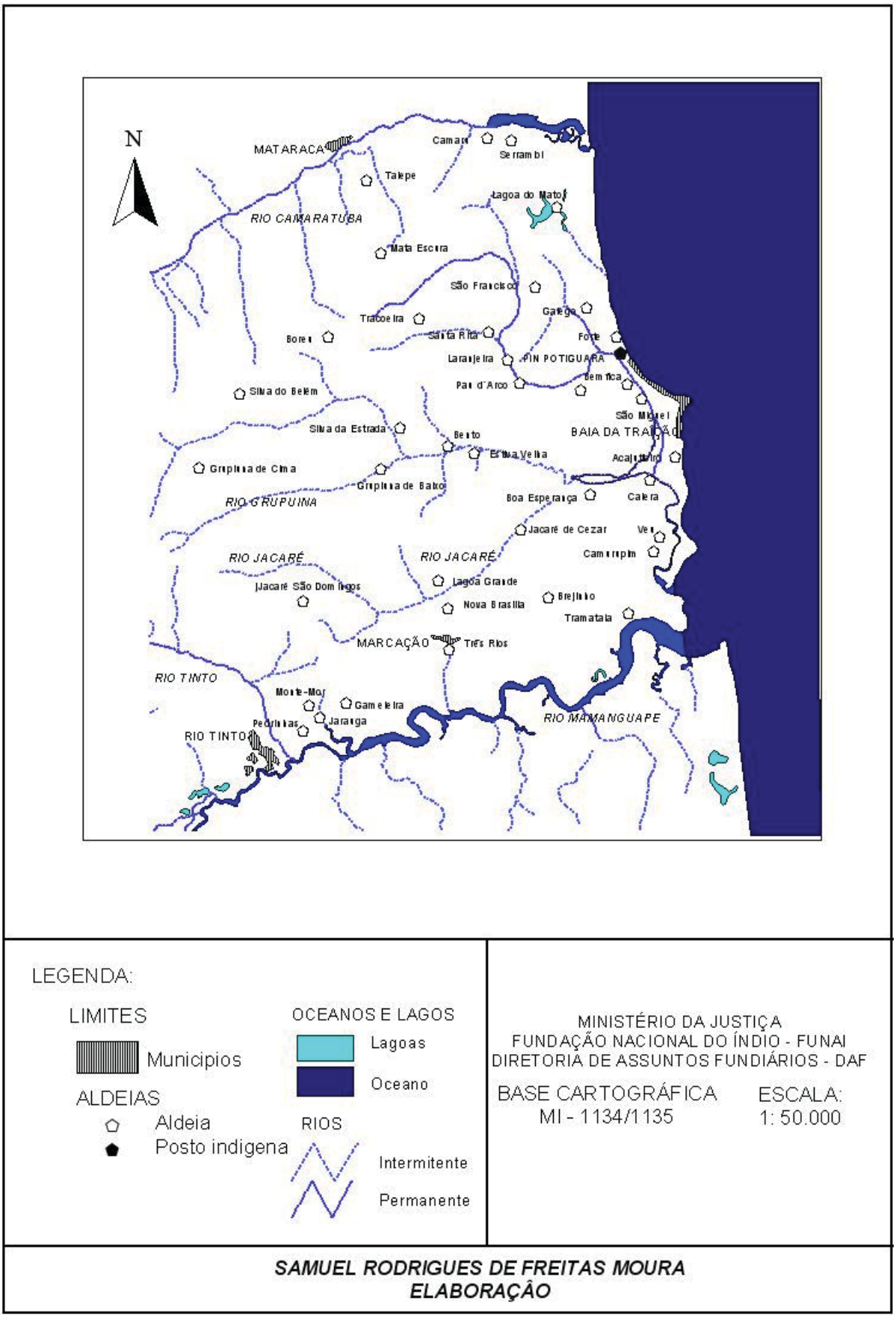
[22] Em Marcação, um indígena (Paulo Sérgio) também disputou, com êxito, o cargo de prefeito. Porém, tal identificação não foi usada como plataforma de campanha, porque havia questionamentos feitos tanto por seus correligionários quanto pelos adversários de que ele não era índio.

A tese e seus capítulos

A presente tese - resultado de uma experiência de pesquisa constituída ao longo de quinze meses - ambiciona apreender a construção da política do ponto de vista dos Potiguara. Para tanto, analisa: a organização territorial mediante a identificação de certos padrões de composição e formação dos grupos domésticos (primeiro capítulo); o idioma da mistura indígena explicitado pelas teorizações nativas sobre a alteridade e a definição de gradientes de classificações (segundo capítulo); os processos de produção ou de "magnificação" de sujeitos que são acessados pelas concepções nativas das posições políticas e dos sentidos de "ser líder" e "ser chefe", assim como a definição de autoridade política e de poder a partir das percepções sobre os atributos dos líderes e dos chefes (terceiro capítulo); as repercussões do ideal de "trabalhar junto" na produção da vida material e das pessoas, pensada por meio da autonomização e da instabilidade das famílias, tendo como foco de análise a economia canavieira enquanto possibilidade de visualizar a produção de unidades instáveis (fazer e desfazer de "turmas") e a apropriação de um repertório jurídico por meio das categorias "terra indígena" e "comunidade indígena" na construção de processos de autonomia e de regimes de territorialidade (quarto capítulo); as estéticas da ação presentes na construção do ser caboclo, através de situações de sociabilidades alargadas descritas pelo consumo de bebidas alcoólicas e da mobilização de agressões ligadas à feitiçaria, por meio da qual é possível pensar a abertura da política e do cosmos e o estabelecimento de uma cosmopolítica, é a intenção do quinto capítulo.



Mapa 1. Terras Indígenas Potiguara e divisões municipais Fonte: Funai.



Mapa 2. Hidrografia e localidades potiguara. Fonte: Funai.

Capítulo 1

Entre si e *com os outros*: concepções de tempo e espaço, produção do parentesco e as aldeias potiguara

Por mais que se misture, a nação de caboclo nunca terá fim. O caboclo é como a raiz de uma planta, se espalha e está em todo lugar

(Joana Ferreira, entrevista em 2000).

A análise da organização social potiguara, que proponho nesse capítulo, parte da produção do parentesco e sua articulação com a forma social nativa expressa nos ideais de "viver bem" e de ter "boa vida" que traduzem a possibilidade de "viver nas aldeias" e entre parentes e demarcam a centralidade do parentesco no processo de socialidade. Ao mesmo tempo, tal produção se conecta com a ideia de alteridade enquanto valor simbólico e "operador sociocosmológico central" (Viveiros de Castro, 2002: 336).

O capítulo explicita a formação de algumas localidades potiguara por meio da descrição da composição de determinados conjuntos de assentamentos ao longo dos rios (concebidos como espaços vividos). A partir das disposições espaciais delas, é possível depreender a história (e o parentesco) potiguara, ou melhor, as concepções de tempo e espaço, os sentidos dos deslocamentos (fixação e dispersão), a gestão política de relações e a efetivação da vida social, isto é, a composição e organização das famílias e dos círculos de aliança e cooperação.

Para tanto, considero que a política matrimonial revela a construção do parentesco e da vida social e o casamento é uma ação política e instrumento chave no entendimento das dispersões e das estratégias de ação do multicentrismo potiguara. Demonstro a possibilidade de verificação do acionamento do gradiente de distância nas estratégias matrimoniais e nas classificações (escalares) de parentes, como explicitado na alternância entre os casamentos *próximos* identificados pelo ideal de "não espalhar o sangue" e os *distantes* pela ênfase na mistura e na abertura ao exterior.

A tentativa aqui é estabelecer aproximações entre parentesco e política, tal como Tassinari (2003) sugere para os Karipura. Na esfera do parentesco, há movimentos de aproximação e de distanciamento entre parentes e não-parentes, bem como tendências de casamento e residência que atuam na composição e organização das famílias. Já na política, apreendemos um jogo de forças configuradas a partir de processos que envolvem: a composição dos círculos de cooperação e de aliança que se estabelecem na observância dos critérios de proximidades de parentesco (ou genealógica) ou de residência; e as estra-

tégias de aproximação e incorporação da alteridade em meio aos ideais de fechamento e abertura ao exterior.

Esse capítulo se estrutura do seguinte modo: em primeiro lugar, descreve as concepções nativas de espaço, tempo, história e parentesco para em seguida evidenciar as diferentes escalas da forma social, assim como as condições da vida social *entre si* e *entre outros*. E em segundo, demonstra as projeções de tais concepções no sistema hidrográfico e na noção de territorialidade (multicentrismo, formas de circulação e uso da terra) com a finalidade de expor como as aldeias e as ocupações ao longo dos rios contam a história (e o parentesco) potiguara. Passemos então a etnografia.

1.1 História e parentesco: ancestralidade e referências temporais

Sempre ouvi dos Potiguara a afirmação de que todo caboclo é parente entre si e que formam uma mesma família. Sua recorrência era acompanhada de outra na qual se reconhecia o fato dos caboclos "de antigamente" se casar somente com primos ou com "gente de dentro". Ambas me permitiram partir de uma atitude interessada (diria também interessante) de todos em descrever as relações de parentesco por meio da narração de histórias dos seus parentes, numa tentativa de justificar seu lugar nas distintas redes de relações existentes na aldeia. Já no tocante às histórias, a ênfase recaiu sobre os deslocamentos temporários de residência das famílias, e, portanto, dos lugares de habitação, de caça, coleta, pesca e atividades agrícolas.

É em tal contexto que se enfatizou a concepção nativa da proeminência dos mais velhos em saber "contar história". A justificativa para tal posição sugeriu que as histórias são, geralmente, narrativas das relações com parentes ou pessoas próximas ou relatos "ouvidos" de seus pais ou avós. Com isso, verifica-se o destaque no ato de escutar como forma de aprendizado e transmissão de conhecimento e na busca de demarcar a originalidade (e autenticidade) da mesma pela constatação de que as narrativas se baseiam na experiência pessoal. Nos casos de transmissão das histórias pelos narradores, os falantes (atuais) explicitaram uma referência ao parentesco e à posição de quem fala em relação ao passado e, assim, balizaram um recorte nos eventos como resultado da experiência pessoal de um parente genealogicamente próximo e que tenderam a aproximar o falante do passado.

A narração de experiências pessoais ou de parentes demonstrou a preocupação no estabelecimento de períodos (ou "tempos") particulares por questões como as consequências do contato com o "branco" e a mistura de sangue, além da luta e defesa pela posse de terra e a posição geracional do falante. Através da periodização, foi possível notar, por um lado, a ligação temporal e espacial do falante com as gerações precedentes e as posteriores. E por outro, a classificação do espaço onde nasceram, onde foram socializados e onde morreram, bem como a existência de certas relações em torno das quais orbitavam núcleos comuns de antepassados - os chamados "troncos velhos" - constituídos pela mistura. A avaliação nativa sobre a criação de laços de parentesco pela mistura explicitou o resultado positivo da história de formação das localidades/aldeias, sendo o próprio parentesco um produto histórico do intercasamento ancestral. Em vista disso,

reforça-se a ideia, sublinhada por Gow (1991) em relação aos Piro, de que a história é o parentesco.

À medida que eram indicados núcleos comuns de antepassados, que se moviam ao longo dos rios e cujos laços de parentesco, se assentavam na expressão "todo caboclo é parente", as concepções dos deslocamentos entre as localidades sugeriram a configuração de um padrão de habitação e uma tendência à dispersão das famílias. Por sua vez, os movimentos decorrentes dos constantes deslocamentos sublinharam uma concepção nativa de mistura e um modo peculiar de ocupação do espaço e da temporalidade.

1.1.1 "Tempos" e histórias

A história das relações dos Potiguara com o chamado "mundo civilizado" tem sido expressa através de tentativas de criar distanciamentos, e em certa medida, de determinar uma descontinuidade com o passado e, assim, produzir diferenciações. Através das categorias "selvagem" e "civilizado", as narrativas (especialmente dos mais idosos) sugeriram a diferenciação de três tempos: "tempo muito antigo" marcado pelo isolamento, selvageria, ignorância e pela bravura; o "tempo de antigamente" caracterizado pelos núcleos comuns dos antepassados, os chamados "troncos velhos", os quais foram constituídos por uma suposta pureza; e o "tempo de hoje" definido por uma convivência mais intensa com os "brancos" e as transformações que são explicitadas no movimento mais intenso de "tornar-se civilizado". Um dado comum é que tal periodização compõe a elaboração da imagem de si mesmo constituída pela mistura, pois ao admitir que esta os singulariza em relação aos seus antepassados (os "selvagens"), os Potiguara acentuam a concepção de que são produtos de várias gerações de casamentos com diferentes (dentre eles, os "brancos").

1.1.1.1 Do mito à história: o "tempo muito antigo" e a origem de uma grande família

Nas conversas estabelecidas ao longo do meu trajeto pelas aldeias, principalmente com os idosos, ouvi algumas histórias que tentavam exemplificar a distância entre os antepassados (selvagens) e os seus descendentes (civilizados) e de qualificar a "bravura" dos caboclos. Em uma delas, a mais comum, aludiu-se a captura de uma tapuia selvagem (evocada como "bisavó" ou "tataravó") por um índio-caçador civilizado. Cabe registrar que até onde consegui perceber, as narrativas da referida história se intensificaram no momento em que foi exigida, por parte do Censo Indígena (objeto de discussão do próximo capítulo), a comprovação de que determinada pessoa era ou não indígena; tornou-se comum a expressão de que "sou caboclo porque minha avó foi pega a dente de cachorro ou a casco de cavalo".

Segundo os relatos, um homem saiu para caçar quando, ao adentrar na mata, fora surpreendido por um ruído pouco comum naquele ambiente, pois lembrava o choro de

uma criança. Ele o seguiu até chegar bem próximo, quando se deparou com uma criança que estava entre duas pedras[23]. Ao perceber sua presença, a criança fugiu, embrenhando-se na mata fechada. Era uma "índia tapuia". Sem conseguir acompanhá-la, o caçador incitou os cachorros a persegui-la; depois de algum tempo, a tapuia foi "pega a dente de cachorro"; noutra versão, salienta-se que a captura ocorreu "a casco de cavalo". Devido a sua bravura e cisma, a tapuia resistiu à captura, mas graças à ajuda de outros caçadores, foi amarrada e levada à casa do caçador que a descobriu.

As expressões "pega a dente de cachorro" e "a casco de cavalo" traduzem uma ação de captura que estabelece a analogia da predação à prática da caça e, por conseguinte, a associação da tapuia a um "bicho do mato". Tal como os animais de caça, a tapuia possuía hábitos selvagens identificados, primeiramente, na sua atitude de fuga, em seguida na reação, no momento da captura, ao demonstrar astúcia, ferocidade e bravura e, por fim, nas relações cotidianas marcadas pela resistência aos hábitos tidos como "civilizados". Ela foi "criada" (amansada) pelo caçador, que a mantinha presa em um quarto a fim de impedir sua fuga. Os seus hábitos demonstravam a necessidade de domesticação, já que recusava qualquer tipo de vestimenta; apenas cobria o corpo com seu longo cabelo, além de rejeitar todo alimento oferecido especialmente àqueles cozidos. Mesmo presa, ela continuou a alimentar-se de frutos oleaginosos e de folhas, contudo, não fora servida sua alimentação preferida, carne de caça crua com mel.

O caçador procurou um padre no intuito de batizá-la. O padre concordou assegurando a necessidade de torná-la cristã. Os narradores se reportaram a esse momento específico como o início do amansamento da tapuia que se consolidou com sua transformação por meio da união matrimonial e da procriação que "deram origem a essa grande família que temos aqui".

A associação da tapuia, através da caça, a um "bicho brabo do mato" sugere a descoberta de um lugar originário que foi domesticado no "tempo muito antigo". A domesticação da tapuia e, consequentemente, da mata manifesta a passagem de um universo selvagem (da bravura e da pureza) para outro marcado pela produção da pessoa "cabocla" mediante o "amansamento" e o parentesco; neste caso específico, os possíveis vínculos dos narradores com a tapuia são personalizados pelos termos "bisavó" e "tataravó" e expressos na afirmação "deram origem a grande família de caboclo".

A partir das narrativas sobre a tapuia selvagem e o caçador civilizado, é possível, por um lado, explicitar uma acepção na qual a ênfase nos componentes "naturais" da "índia tapuia" supõe uma alteridade radical entre Tapuio (índios selvagens) e Tupi (índios civilizados) e, assim, entre natureza e cultura. Nesse sentido, expressa uma interessante apropriação dos Potiguara de um tipo de narrativa muito comum no nordeste indígena para aludir à origem nativa e, portanto, falar de si mesmo - "quem somos nós" - derivando-a da tapuia selvagem que mobilizou o trabalho de fundação do tempo histórico pelo índio

[23] Há versões que declararam que a criança estava dentro de uma furna, uma espécie de cavidade subterrânea encontrada em áreas de mata. Em todo o território potiguara, existem cerca de seis: Terreiro Ouricuri, Guajiru, Gurubu, Capim (também conhecida como do Flamengo), Dezoito Bocas e Igreja Velha. Barcellos (2005) acentua que elas possuem uma dimensão sagrada em várias experiências espirituais dos Potiguara.

caçador - herói civilizador - pautado no processo de se tornar civilizado. Por outro lado, entender a concepção em torno da mata e os sentidos e alterações semânticas percebidas entre as categorias classificatórias "índio brabo", "índio selvagem", "índio puro", "caboco brabo" e as classificações "caboco legítimo", "caboco velho" e "caboco cismado".

Valle (1999) registrou relatos entre os Tremembé do Ceará, cujo conteúdo se assemelha, num certo sentido, àquele inferido das narrativas potiguara sobre uma antepassada que fora capturada a dente de cachorro e amansada. Em ambos, os termos de parentesco conectaram, dentro de um plano temporal, as pessoas do "tempo muito antigo" e as pessoas do "tempo de hoje". Tal operação fez-se em detrimento de qualquer "profundidade" temporal ou quase nenhuma extensão cronológica. As narrativas valorizaram antes "os eventos e as ações que contrastam com o presente, servindo-lhes como marcadores temporais" (Valle, 1999: 239), do que a medição e apreensão do tempo cronológico.

Contudo, nas narrativas potiguara identifiquei um investimento na descontinuidade (histórica) com esse evento e com tais atores, em especial com a tapuia selvagem. Tal descontinuidade se configura seguindo a ênfase na mistura praticada pelos próprios caboclos e nas tentativas de aproximação ou atração dos "brancos" por meio da afinização. É essa concepção que abaliza o "tempo de antigamente".

1.1.1.2 O "tempo de antigamente" dos "troncos velhos" e o "tempo de hoje" das "pontas de ramas"

A descontinuidade expressa nas narrativas entre as gerações atuais com a tapuia selvagem e o caçador civilizador sugere o acionamento de certa percepção de pureza e de mistura, por meio das quais é indicada uma determinada continuidade com o "tempo de antigamente" que é explicitada na ênfase sobre a pureza dos caboclos. Alude-se ao ideal de "não espalhar o sangue", como se pode observar na classificação dos "caboclos velhos" ou "caboclos legítimos", que remete às ideias de autenticidade e antiguidade e ao postulado de que os Potiguara (de hoje) são produtos de um intercasamento ancestral.

Todavia, as alianças matrimoniais efetivadas pelos antepassados (os "troncos velhos") indicaram as buscas pela aproximação e atração dos diferentes (outros "troncos velhos" e os "brancos"). Além disso, explicitaram a produção de várias gerações de casamentos com diferentes e sua repercussão nas formas de classificação e de ocupação do espaço, pois os aglomerados residenciais representam a disposição das famílias (misturadas) em torno dos respectivos pátios residenciais. A despeito do valor conferido à pureza na formação dos "troncos velhos", a mistura entre eles está na base da caracterização do "tempo de antigamente", pressupondo, na visão nativa, a necessidade de verificação dos graus de pureza existentes entre as pessoas[24].

De forma geral, a observação de que os antepassados eram "caboclos velhos" denota a composição de famílias em torno de um "tronco comum", os chamados "troncos velhos", que formam a base de uma "comunidade de sangue" ou "comunidade de paren-

[24] No próximo capítulo verificarei a operação disso no contexto do Censo Indígena.

tes", cujos descendentes são tratados como "pontas de rama"[25]. O uso dos termos "tronco" e "rama" sugere a recorrência de metáforas botânicas no estabelecimento de ligações a um só "tronco" e no acionamento de relações com um núcleo comum de parentes, independente de o vínculo ser de alianças ou de descendência. Do ponto de vista genealógico, os "troncos velhos" correspondem à geração dos avós; há casos, não tão comuns, que incluem os bisavós e os tataravós, parentes de terceira e quarta gerações acima de *ego*.

A importância dos "troncos velhos" na produção das lembranças e das histórias decorre dos laços de convivência no âmbito da família extensa, cuja base se assenta nas relações entre pais, filhos e irmãos "criados juntos", avós e netos, sogros e genros/noras. São estas relações que articulam um tipo de experiência pessoal direta, vivida e compartilhada com o estabelecimento da convivialidade (Overing, 1999 e Overing e Passes, 2000).

A utilização da metáfora dos "troncos velhos" e das "pontas de rama" manifesta a ênfase nos contrastes entre o velho (tronco) e o novo (rama) em uma forma relacional que assegura continuidade. Como é anunciado na epígrafe inicial, o caboclo, sendo a "raiz de uma planta", está cravado na terra e unido firmemente aos *troncos* e as *ramas*, por meio dos quais reúne condições para crescer e se ramificar (sentido de espalhar-se e povoar) e assim, se re-produzir. Aquela epígrafe se relaciona com uma frase de Antonio Barbalho (filho de Joana Ferreira) que na tentativa de reforçar a ideia de autoctonia assim se expressou: "ser Potiguara é ter orgulho e felicidade, pois os Potiguara é chave do Brasil, foi o primeiro a ser encontrado no Brasil. O nosso povo nasceu da face da terra, Deus foi quem criou".

Além disso, a metáfora sugere uma descontinuidade por meio da distinção cronológica e espacial dos "troncos velhos" quanto às "pontas de rama". O adjetivo "velho" designa àquelas pessoas que tiveram vínculo com o passado por terem presenciado e testemunhado eventos e ações do "tempo de antigamente", garantindo-lhes uma posição privilegiada e, portanto, diferenciada na transmissão de conhecimento. Seus descendentes diretos, os "caboclos legítimos", são os que "sabem contar histórias" por terem "visto" e "escutado" os "caboclos velhos", já os "novos" são os ouvintes que igualmente adquirem conhecimento através da escuta, mas que não tiveram a oportunidade de "conhecer" os "troncos velhos". Com isso, se justifica a postulação, por parte das pessoas idosas e

[25] Valle (1999) sublinhou que a relação entre os "troncos velhos" e as "pontas de rama" (ou bróios) estabelecia entre os Tremembé "[...] uma linearidade geracional, tal qual seguiria dos troncos velhos aos ramos/bróios". (1999: 330, grifos do autor). Entre outros ameríndios do Nordeste e da Amazônia o uso da metáfora e da figura do "tronco velho" é recorrente como se observa nos Truká (cf. Batista, 2005) de Pernambuco, e Tremembé do Ceará (cf. Valle, 1999), assim como nos Karipuna do Amapá (cf. Tassinari, 2005) e Apuriná do Amazonas (cf. Schiel 2004). Neles, há o reconhecimento de uma temporalidade traduzida na ideia de antiguidade ou de originalidade e de uma espacialidade segundo a ênfase nas dispersões vivenciadas pelas famílias devido às perseguições, às expulsões sofridas e à existência de um "sangue distintivo" (Batista, 2005: 109) marcado por graus de pureza. Finalmente, na identificação com determinado território, como acontece na população Truká da Ilha da Assunção que se considera "o tronco original dos índios primitivos" (2005: 183). Tassinari (2003) ressaltou que, entre os Karipuna, a figura do tronco evoca a descendência comum de um núcleo de antepassados. Schiel (2004) identificou, igualmente, entre os Apuriná a utilização da palavra "tronco" exprimindo a ideia de um passado autêntico, antigo; diferente dos Potiguara, os Apuriná operam com uma temporalidade que vincula a autenticidade do passado e a antiguidade dos troncos ao princípio do mundo, traduzindo assim a ideia de um passado indeterminado.

dos "caboclos legítimos", de uma descontinuidade com o "tempo muito antigo" e uma continuidade com o "tempo de antigamente" por este constituir uma referência mais próxima das experiências pessoais.

O reconhecimento de famílias como "tronco velho" e a classificação de pessoas pelo termo "caboclo legítimo" acionam a concepção nativa de parentesco assentada no reconhecimento dos vínculos de parentesco com os (quatro) avós (pais e mães dos pais e das mães). Reconhecidos como "caboclos velhos", os ascendentes compartilham entre si da mesma identificação como caboclos ou índios puros, conforme diagrama abaixo:

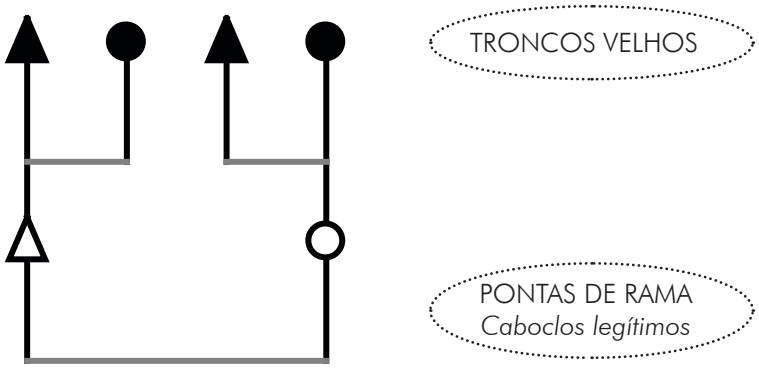


Figura 1. Concepção nativa de parentesco pela ideia de pureza de sangue

A concepção nativa de parentesco, representada no diagrama acima, associa as famílias aos "troncos velhos", enquanto indicadores de pureza e de autenticidade, e concebe seus descendentes como "caboclos legítimos", reforçando a valorização da "pureza" e o ideal de "não espalhar o sangue". Concomitantemente, supõe a existência de "caboclos puros" como forma de atribuição e classificação das pessoas em termos de sangue. Ao marcar a identidade pessoal, essa substância liga a pessoa ao núcleo de antepassados comuns - os "troncos velhos" - identificando-a no interior de uma rede de parentes específica. Em outros termos, o sangue é um idioma precípuo na construção da ideia de grupo e da ligação substancial entre as gerações. Logo, a transmissão de sangue insere a pessoa no cerne da história de construção do parentesco. Porquanto, a história passa a ser definida enquanto um processo constante de contato e intercasamento entre diferentes grupos e pessoas, isto é, entre diferentes "sangues" gerando novas gerações e novas povoações (Gow, 1991).

Se as substâncias, ao constituírem o corpo, criam parentesco pelo reconhecimento da parentela pelo sangue, o sangue fabrica a diferença. A identificação e a hierarquização das pessoas passam pela confirmação das características produzidas pelo sangue, isto é, pelo fenótipo (Vilaça, 2000 e Viveiros de Castro, 1986). Considerando que o fenótipo diferencia a pessoa, pode-se deduzir a utilização do corpo como um diferenciador[26].

[26] Vale salientar que concebo corpo, no sentido que Viveiros de Castro (1996: 128) formula, enquanto feixes de afecções e capacidades e não como "[...] sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa; é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há um plano intermediário que é o corpo [...]".

É o que identificamos com a afirmação muito comum entre os Potiguara de que "somos índios misturados". Ela tanto expressa o ponto de vista da constituição do mundo vivido que enfatiza a indissociabilidade entre parentesco e sangue, quanto especifica a concepção do parentesco como produto histórico do intercasamento ancestral (Gow, 1991).

Nesta perspectiva, podemos entender certas diferenciações e identificações internas nas e entre as localidades e as pessoas, que podem ser evidenciadas nos processos de produção de aparentamento baseados fortemente na fabricação de corpos assemelhados. Esses processos apontam para a produção da diferença inscrita no corpo e se ancoram na indissociabilidade entre sangue e parentesco e nos conteúdos suscitados pelo ideal de "não espalhar o sangue". É o que se verifica no reconhecimento da aldeia São Francisco possuir mais "caboclos legítimos" (ou "caboco mesmo") do que as demais, o que explicaria a classificação de ser ela a "aldeia-mãe" dos Potiguara. Concorre para tanto, além da pureza do sangue, o fato dos caboclos serem tidos como conhecedores da história local e uma referência em termos da cultura potiguara e, sobretudo, genealógica de um conjunto amplo de aldeias.

Adiante retomarei as ligações de parentesco a partir de tal aldeia e o estabelecimento da ideia de um 'centro' genealógico dos Potiguara e suas repercussões na política indígena. No momento, é importante destacar, que nas narrativas de fundação das aldeias, o "Sítio dos Caboclos", como é chamada a aldeia São Francisco, é vista como um dos primeiros aglomerados residenciais dos Potiguara. Por outro lado, ao serem identificados pelos moradores das outras localidades como os "caboclos do Sítio", é acionado o suposto isolamento dos "troncos velhos" mantido graças ao casamento endogâmico como garantia da pureza de sangue a despeito do longo contato com os "brancos". Tal ênfase remete à ideia de pureza enquanto referência das características físicas dos "antigos" ("troncos velhos") e mantidas pelos atuais moradores de São Francisco ao serem lembradas pelo "cabelo estirado", "dedo torto", pela "fala atrapalhada e rouca" e com "sopapo", "nariz chato e arrebitado", "sem pêlos" e pela baixa estatura.

Os próprios "caboclos do Sítio" demarcam sua especificidade face às demais localidades evocando a aparência física como indício de sua autenticidade e de sua legitimidade por serem "índio mesmo" ou "caboclo mesmo", já que seus "troncos velhos" supostamente não se misturaram. Essa posição repercute nas mobilizações políticas e nas práticas ritualísticas. Os "caboclos do Sítio" estão sempre à frente, seja na constituição da esfera pública de chefia indígena e nos movimentos de autodemarcação do território (como demonstrarei no terceiro capítulo), seja na execução das danças e composição das cantigas do ritual toré (como se verificará no quinto capítulo); a esse respeito, os caboclos de São Francisco acusam as aldeias de não promoverem uma dança verdadeira dos caboclos, pois somente os "caboco mesmo", isto é, eles próprios sabem produzir a "brincadeira". Entretanto, eles não só definem todos os outros caboclos como "civilizados" por terem se misturado com maior intensidade, como também se incluem em tal classificação e assim, estabelecem uma descontinuidade com o "tempo de antigamente" ou com os "troncos velhos" não-civilizados.

Ao se definirem paradoxalmente como "caboclos mesmo" ou "caboclos legítimos" e "caboclos civilizados", tendo na mistura o idioma privilegiado na produção das relações, os "caboclos do Sítio" ressaltam a valorização da pureza e evocam o fato da mistura das "famílias de caboclo mesmo" ou "famílias de caboco velho" configurar o núcleo comum de antepassados ou os "troncos velhos". Contudo, evidenciam a dificuldade em estabelecer o ideal de "não espalhar o sangue" pela forte presença dos "brancos", assim como as possibilidades de adquirir conhecimento por outras vias como a escola e no fato de hoje os jovens serem mais livres, viajam muito, o que permite transformações, especialmente nas preferências matrimoniais, não mais restritas aos moradores da aldeia.

Esse ideal se conecta a outro, o de "viver isolado" movido na busca pela autonomia, e que produz movimentos incessantes de concentração e dispersão. Só que ambos não se realizam plenamente, dada à valorização das uniões com "gente de fora" que pressupõe, dentre outras coisas, a inserção ou aproximação de novos conhecimentos e possibilidades geradas pelos "encontros". Desse modo, produz-se um ciclo quase infinito de busca por pessoas mais distantes (sejam elas pessoas de outras aldeias, sejam elas da cidade ou de outras localidades).

Quando confrontados com as genealogias e histórias de deslocamentos e dispersões, não apenas aqueles ideais não se sustentaram, como também se desconstruiu o outro ideal, o de intercasamento ancestral enquanto constituidor de um passado de pureza e de isolamento. As histórias de deslocamentos, por sua vez, explicitaram concepções dos trânsitos entre as localidades e sugeriram a configuração de um padrão de habitação e uma tendência de dispersão das famílias. Já os movimentos decorrentes deles sublinharam uma concepção nativa de mistura e um modo peculiar de ocupação do espaço.

De acordo com as narrativas, os deslocamentos no "tempo de antigamente" podem ser classificados de dois modos: no primeiro, pelas migrações derivadas da busca por novas "roças"[27] e lugares de melhor "vivença" (próximos ao mangue e a maré) ou por rearranjos de parentesco, tais como residência pós-marital, desentendimentos entre os membros das famílias e o desejo de "viver isolado" das outras famílias; neste último caso, a busca por autonomia pessoal, a possibilidade de construção de uma habitação próxima ao roçado e ter mais espaço para criação de animais são os aspectos significativos na caracterização da dispersão. E no segundo modo, o abandono das habitações foi explicado pelo tipo de material usado nas edificações que, em geral, tinha uma duração relativamente curta e/ou pelo desejo em construir uma casa maior a fim de abrigar a família que aos poucos ia aumentando.

O efeito da atividade cíclica, na qual casas eram desmanchadas e erguidas nos lugares, pode ser percebido pelas mudanças significativas na localização e na alteração da arquitetura das casas e dos "sítios" (definidos como lugar de fruteiras). Após três anos sem visitar as aldeias potiguara, fui surpreendido pelo aumento significativo de novas moradias, além da reconstrução das casas. Grande parte das casas de taipa foi substituída

[27] No glossário nativo, "roça" significa área de cultivo da mandioca. Todos os demais produtos agrícolas são cultivados nos roçados.

pelas de alvenaria e para minha maior surpresa, prédios comerciais se multiplicaram, inclusive com estrutura de primeiro andar, graças à entrada de recursos provenientes, especialmente, do aumento de funcionários públicos (municipal, estadual e federal) e das atividades açucareiras (retornarei a essa questão no quarto capítulo).

É a partir destes deslocamentos que as pessoas e/ou as famílias compuseram suas próprias referências sobre os espaços das habitações, das "roças" (de mandioca), das matas, dos rios e do mar, enfim, cristalizaram a memória dos lugares percorridos e vividos. Os "sítios", os cascos de ostras e os fornos abandonados são referências da memória de ocupação utilizadas pelos caboclos na identificação dos locais onde as pessoas viveram, trabalharam e possuíram fruteiras, "roças" e casas.

No que diz respeito ao abandono dos lugares, Viegas (2007) sugere algo interessante para os Tupinambá de Olivença, que pode ser estendido aos Potiguara. Em ambos, abandonar um lugar de habitação significa estabelecer uma possibilidade de manutenção de um ciclo de abandono ou de revitalização da vida, o qual pode ser identificado pela busca por um novo local de habitação e pela reconstituição da mata no lugar abandonado.

O processo de rememoração significa reviver o "tempo dos pais" e o "tempo de criança" e atua como reforço da produção de um saber por um tipo de recordação constituído pela experiência pessoal direta, isto é, mediante uma situação que se testemunhou, por ter vivido no tempo "dos pais", "dos avós", "de criança", ou no lugar onde este tempo ocorrera. Deriva-se daí, a necessidade de conceber o parentesco pelo processo de relacionamento e diferenciação que produz pessoas enquanto parentes entre si por atos contínuos. Para esse caso específico, a importância da convivialidade na construção da socialidade está relacionada à vivência na família, traduzida nas práticas maternas de alimentar e cuidar dos filhos e na experiência, sobretudo, dos avós em "contar histórias" aos netos.

Se o nível de relacionamento compreende aquele vinculado à convivialidade da família, ele também envolve outras dimensões da experiência para além das relações familiares (cf. Overing; Passes, 2000). É o que pode ser verificado nos contextos de ampliação das redes de relações pela mistura a um universo de parentes mais aberto, isto é, os afins efetivos e potenciais sejam eles caboclos ou "particulares". A partir de tal ampliação aliado a dispersão e/ou circulação de pessoas e famílias que percebemos a heterogeneidade e o agenciamento da mistura na formação das localidades potiguara no "tempo de hoje".

1.2 Organização social e territorialidade

A circulação de pessoas e famílias entre os lugares não permite supor necessariamente a existência de uma dispersão generalizada. Ora, entender os deslocamentos seguindo a compreensão dos próprios caboclos de que as ocupações, as fixações, as aberturas de "roças" e de aldeias marcariam o "tempo de antigamente", não implicaria assegurar a inexistência de unidades sociais cristalizadas. Se seguirmos tal hipótese corremos um duplo risco: primeiro, de obscurecer a configuração de núcleos comuns dos antepassa-

dos e de referências de laços de parentesco cimentados por atrações e domesticações; e, segundo, ofuscar a formação de conjuntos comuns que agregaram outras famílias sem vínculos de parentesco em torno das "turmas" e das "parentagens".

Tendo a pensar na tendência à dispersão como uma garantia, num certo sentido, da não cristalização de unidades. Além do mais, os percursos, ao longo dos lugares, envolvem um modo de vida dos caboclos que se constitui pela inadequação à fixidez dos limites e ao impedimento de livre circulação nos lugares. Nessa direção, reforça-se a ideia de que as ligações genealógicas são constituídas ao longo dos rios de maneira processual, fluída e mutável. Subjacente a elas, é possível identificar a elaboração de um passado comum a todas as famílias que se misturam aos demais conjuntos de assentamentos.

O levantamento genealógico das famílias em todas as localidades potiguara permitiu a identificação de um padrão de dispersão entre elas, mas, sobretudo, o desvelamento da existência de padrões próprios de organização social. Nesse nível, importa pensar, como fez Gow (1991) em relação aos Piro, sobre a noção de aldeia como uma 'comunidade' constituída pelos processos de aparentamento ou assemelhamento das pessoas pela partilha de fluidos corporais, sexuais e alimentares, os quais indicam a construção de relações voltadas ao exterior. Há o reforço da ideia de que a comunidade não é autossuficiente, na medida em que se organiza pela domesticação (interiorização) da diferença.

Assim, a 'comunidade' é formada por um conjunto heterogêneo de "tipos de gente", isto é, de pessoas misturadas. Tal heterogeneidade decorre, sobretudo, dos processos de domesticação vivenciados cotidianamente, seja nas próprias uniões matrimoniais e das relações que dela se configuram, seja nas relações de troca tecidas no interior das atividades econômicas, particularmente, àquelas ligadas à produção da mandioca - item importante da dieta alimentar dos caboclos - e de seus derivados ou dos "adjutórios", como salientarei adiante.

1.2.1 Usos (políticos) do termo "aldeia"

Um dado inicial sobre a formação dos diversos aglomerados populacionais potiguara é a especificidade da utilização do classificador *aldeia*, o mais comum atualmente. De acordo com grande parte dos nativos, o uso do mesmo ocorreu a partir da ocasião em que um determinado lugar passou a ter um representante ou um cacique. É o que se verifica nas aldeias Bento, Carneira, Boréu, Nova Brasília, Akajutibiró (que antes era um Sítio) e, num certo sentido, em Três Rios.

Todavia, apesar da nomeação dos caciques locais ter ocorrido apenas nos anos de 1980 (como veremos no terceiro capítulo), a designação dos lugares como aldeia é bem anterior. Até a instalação do SPI, havia um "regente" que residia em São Francisco, e estava ligado à vida cerimonial, isto é, às festas de padroeiro e ao rito do toré e administrava todo o território potiguara[28]. O seu "domínio" incluía os seguintes lugares: Laranjeira,

[28] Cabe destacar o registro realizado por Alípio Bandeira em 1913. Para ele, o "regente" era uma espécie de chefe nomeado pelo vigário da paróquia de São Miguel para exercer somente o papel de arrecadar espórtulas entre os caboclos para as despesas da igreja, dentre elas, aquelas destinadas à realização da festa de São Miguel. Além disso, ele identificou a prerrogativa do "regente" no uso da fala, em nome de todos, quando recebiam visitas. A distinção

Santa Rita, Tracoeira, Cumaru, Silva da Estrada, Estiva Velha, Tapuio, Taiepe, Jacaré de César, Carneira, Camurupim, Tramataia, Vau, Caieira, Alto do Tambar (atual Forte), Galego, Lagoa da Barra, Grupiúna de Baixo e Grupiúna de Cima. Todos estes eram classificados como aldeias e possuíam "representantes do regente", que eram os "donos" (líderes e fundadores) delas ou dos chefes das *casas principais*; eles eram, também, conhecidos como os "noiteiros" numa referência a sua participação nas novenas dos santos católicos, e integravam, junto com o "regente", a chamada "liderança".

Todavia, há casos que sugerem algo, até certo ponto, distinto na classificação das localidades. O caso da aldeia Forte é bem significativo. A história de sua formação aponta para uma anterioridade de sua ocupação em relação às demais localidades. Nas narrativas de seus moradores (especialmente os idosos), há indicações de que antes mesmo da colonização, aquele lugar já era habitado e se chamava Alto do Tambar. Por se localizar numa barreira com vista esplêndida para a Baía da Traição, foi nela que o "caboco muito antigo" ou o "caboco das origem" avistaram os colonizadores. Com a chegada destes, os caboclos, que ali residiam, foram impelidos para o interior do continente vindo a formar outras aldeias, como São Francisco, Laranjeira, Santa Rita, Grupiúna, Estiva Velha, Jacaré e Monte-Mór. No local foi erguido um forte - daí o nome da aldeia Forte -, no intuito de dominar a entrada do porto e garantir maior segurança à região.

Durante os séculos seguintes, a área permaneceu desabitada. Somente no final do século XIX e início do XX, o lugar passou a ser repovoado com a fixação de famílias de não-índios. Com a implantação do SPI nos anos de 1930, houve um fluxo de famílias indígenas oriundas, sobretudo, de São Francisco para as terras no entorno da sede do posto e a (re) nomeação da aldeia do Forte, atraídas pelos equipamentos do indigenismo oficial[29]. Do ponto de vista do domínio da representação política local, durante todo o século XX, a aldeia abrigava o cacique geral (também reconhecido como o representante do Forte) e o chefe do posto e apenas em 2002 houve a escolha de um cacique local específico com atribuições distintas daquelas desempenhadas pelo cacique geral.

Outros casos como Grupiúna de Baixo, Santa Rita e Tracoeira são igualmente significativos. A primeira passou a ter cacique apenas em 1996 quando foi "desmembrada" de Estiva Velha e antes disso já era definida como aldeia. As aldeias Santa Rita e Tracoeira já eram assim tratadas mesmo estando vinculadas a São Francisco e depois à Laranjeira e não possuírem seus respectivos caciques.

---

entre a posição ocupada pelo "regente" e os demais caboclos ocorre principalmente nas circunstâncias de negociação em que trabalhadores das aldeias eram contratados para o corte de madeira e exploração de carvão (cf. Alípio Bandeira, SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 170, fotogramas 1542-1555).

[29] Nas várzeas do riacho do Forte, a atuação do posto se organizou no intuito de criar condições às atividades agrícolas. Para tanto, construiu uma casa de farinha, abriu sítios e roças coletivas, cujos produtos seriam, em grande parte, revertidos ao posto. Houve, por parte do órgão indigenista, todo um investimento logístico para atrair famílias ao seu raio de ação. A partir daí a aldeia passou a receber famílias provenientes principalmente de São Francisco que passava por uma intensa disputa pela posição de principal dos Potiguara, devido à morte repentina de Manuel Santana; nela estava em jogo a legitimidade dos próprios caboclos ao escolherem um líder/chefe capaz de fazer frente ao poder e à autoridade do encarregado do posto. Voltarei a essa disputa em outro momento da tese.

Estes exemplos apontam para a nomeação do lugar como aldeia a partir da existência de um domínio político que implicava a constituição da representação política. Em todas as localidades tal domínio pode ser verificado na constituição da "liderança", que compreende a posição dos "donos" das famílias ou das aldeias, cuja atuação envolvia (e continha) pessoas nos "adjutórios" (como enfrentantes) e nos ciclos das festas religiosas (como representantes do *principal*). Em outras palavras, configurou-se a esfera da ação política com a constituição de espaços comuns locais ("adjutórios") e supralocais (festas), assim como posições de destaque do tipo lideranças doméstico-religiosas, que se desdobraram na função de cacique local, numa evidência a materialização da representação política. Em vista disso, corrobora-se a concepção nativa de que a formação das aldeias explicita a instituição de tal esfera por meio da qual se tornou possível a autonomia do próprio lugar e, por conseguinte, a enunciação de uma unidade aldeã.

1.2.2 Unidades domésticas: fechamento e abertura ao outro

1.2.2.1 Grupo doméstico, "parentagem" e "turma"

A maior recorrência do uso do termo aldeia no "tempo de hoje" se contrapõe à visão de que no "tempo de antigamente" existiam lugares habitados por um único grupo doméstico. Em termos de ciclo de desenvolvimento, o referido grupo tem como modelo a família extensa uxorilocal, podendo ser entendida enquanto a base do agrupamento local e da chefia potiguara. Em torno da família extensa configura-se uma situação de convivialidade e de residência entre parentes de mais de uma geração, isto é, entre pais, filhos, tios, cunhados, genros, noras, netos, sobrinhos e primos, os quais são tratados como "uma família" ou uma "parentagem" que habitam um único "sítio". Para tanto, seguem a regra "temporal"[30] e de aplicação política da uxorilocalidade, pois os casamentos atuam na manutenção dos parentes (conforme os ideais de "viver entre parentes" e "não misturar o sangue") e atração de não-parentes (abertura ao exterior) no âmbito da família extensa; tal atuação representa o fortalecimento de uma determinada parentela e de seu líder pela constituição de um núcleo de cognatos e da possibilidade de sua extensão.

As redes de relações construídas no contexto do grupo doméstico e os círculos de cooperação a partir dele se evidenciam por ocasião dos "adjutórios". O termo "adjutório" possui duplo sentido: como nome atribuído aos trabalhos comunitários e às práticas de prestações recíprocas e obrigatórias ligadas ao ciclo das festas de São Miguel (da aldeia de mesmo nome) e de Nossa Senhora da Conceição (em São Francisco) coordenados pelo *chefe principal*; e como referência aos eventos que reúnem grupos domésticos em trabalhos coletivos que compreendem abertura, limpeza e colheita nos roçados e nos "sítios", como também a construção de residências e a produção de farinha.

---

[30] Viveiros de Castro (1995) sugere que embora entre os ameríndios a parentela bilateral egocentrada seja acompanhada de ideologias patrifocais, há "um 'atrator uxorilocal' de base no campo estratégico onde o peso político das parentelas é o fator decisivo" (Viveiros de Castro, 1995: 12). Além disso, ao tratar do sistema de residências dos Tupinambá da Costa, esse mesmo autor, sugere que a uxorilocalidade não era "temporária", mas temporal, na medida em que se constituiria como "ponto de partida que se abria ao evento, gerador de uma dinâmica de diferenciação dependente da proeza guerreira [...]" (Viveiros de Castro, 1995: 687).

Os trabalhos comunitários integram pessoas das famílias extensas, coordenadas pelo *chefe principal* e/ou pelos líderes locais e incluem: abertura e limpeza de roçados e sítios comunitários ou da "comunidade", de estradas e áreas comuns da aldeia, do pátio das igrejas, das escolas ou do entorno da casa de farinha; e a construção e manutenção dos pavilhões utilizados na realização de festas de padroeiro, reuniões, quadrilhas juninas, dentre outros[31]. A propósito, a preparação dos festejos religiosos passava também pelo comando do *chefe principal* em parceria com os "donos das aldeias" (os chamados "noiteiros") que juntos arrecadavam recursos e promoviam as festas. A organização se fazia mediante a relação *anfitrião* **e** *convidados***.** O primeiro era desempenhado pelo *dono principal* da festa, ou o *chefe principal* dos caboclos, que recebia as ofertas de todas as aldeias e eram arrecadadas pelos *convidados* ou os chamados ajudantes e representantes do "dono" *principal***.** Estes compunham, em nível supralocal, a "turma do chefe" e, em nível aldeão, suas próprias "turmas" que se organizavam como um grupo que continha pessoas associadas por relações de amizade (ou de camaradagem) baseadas nos vínculos de parentesco e na proximidade espacial.

Já as tarefas produtivas ocorrem em ocasiões de preparo da terra para o plantio (de milho, feijão e mandioca) ou de colheita (exceto da mandioca) e são dirigidas pelos "donos" do roçado ou da "roça"[32]. De regra, são como festas marcadas por círculos de cooperação e ajuda mútua mediante a relação *anfitrião* e *convidados*, em que a comida e a bebida constituem fatores de motivação aos trabalhos. Os integrantes dos mesmos são, comumente, chamados como membros da "parentagem". A seguir, descrevo, a partir do relato de Zé André (morador de Grupiúna de Baixo), um "adjutório" da abertura de roça no "tempo de antigamente".

O dono da "roça" convidava sua "parentagem", isto é, seus "parentes próximos" (filhos, netos, irmãos, sobrinhos, primos de primeiro e segundo graus, cunhados e genros) e alguns vizinhos para ajudar no trabalho. Ao chegarem a sua casa, os ajudantes tomavam café, farinha e peixe e depois seguiam juntos ao local de trabalho; enquanto isso, lá no espaço da casa, a esposa e as filhas preparavam a comida (tida como obrigação do dono da casa e do "adjutório") para ser consumida ao meio-dia no roçado ou na própria casa. À tarde, tomavam novamente café. No término do trabalho, os homens atavam folhas de "junçu"[33] aos instrumentos de trabalho (enxadas, facão e foice) e se dirigiam à casa do dono do roçado para comemorar a conclusão do "adjutório". Já estava preparada a festa que era regada por cachaça e por comida à base de peixe e derivados da mandioca. A alegria contagiava os trabalhadores e envolvia outras pessoas da aldeia, especialmente no coco de roda e no forró, danças indispensáveis em ocasiões como essas. Em outros momentos, os convidados se tornavam anfitriões num circuito de reciprocidade, no qual se trocava "adjutório" por "adjutório".

---

[31] No próximo capítulo descrevo como a inserção dos não-índios nas aldeias e a transformação de alguns deles em caboclos pelo chefe principal passavam pela integração nos "adjutórios".

[32] De acordo com as narrativas, a colheita de mandioca e o seu processamento na casa de farinha eram (e ainda são), em sua maioria, atividades da família extensa, ao contrário da colheita dos demais produtos agrícolas.

[33] De nome científico *Juncus effusus, da família das* ciperáceas e juncáceas, *o "junçu" é abundante nos rios e riachos do território potiguara.*

A diferença entre os "adjutórios" de antigamente e os de hoje, na visão de Zé André, está no fato de nesse último as pessoas ingerirem cachaça durante todo o trabalho. O consumo em excesso gera insatisfação por parte do doador da bebida que é o "dono" da roça. De "tanto beber, ninguém termina o trabalho", sem contar que nem todos que vão para o trabalho são membros de uma "parentagem". Outra modificação está nas relações entre anfitrião e convidados, pois antes havia troca de "adjutório" por "adjutório" e hoje ocorre troca de trabalho por comida ou por diária remunerada, abrindo a possibilidade de pessoas distantes genealogicamente e próximas espacialmente integrarem os "adjutórios" e, assim, promover a incorporação de pessoas que não integravam a "parentagem".

É possível, então, designar os "adjutórios" como indicadores da ampliação de relações contidas no grupo doméstico e que compreendem uma estratégia de articulação entre unidades sociais constituídas como "parentagens" envolvendo: consanguíneos (filhos, netos, irmãos), afins (cunhados, primos, sobrinhos e tios) e vizinhos que participam do círculo de convivência diária em torno dos "adjutórios" e dos "trabalhos comunitários". Enfim, elas (as "parentagens") contêm pessoas que mantêm laços de parentesco (reais ou simbólicos) a partir do "tronco velho" e aquelas que são consideradas próximas da família extensa, inclusive estendendo-lhes laços parentais. Assim, as dinâmicas de parentesco comportam um tipo de referência parental baseado não apenas na inserção familiar do ponto de vista geracional e genealógico, mas, sobretudo, na composição dos círculos de aliança e de cooperação (como nos "adjutórios") e caracterização dos fluxos presentes nas interações cotidianas marcadas pelas práticas de convivialidade.

1.2.2.2 Pátios, casas focais e multicentrismo das aldeias

Antes de prosseguir, é importante destacar os modos de ocupação dos espaços e de formação de algumas localidades. Foram relatados seis casos de fundação de localidades pela abertura de "roça" a partir da fixação de uma família, considerada como a "dona da aldeia"[34]. Vinte e nove localidades se formaram com a abertura de "roças" por várias famílias autônomas, conferindo-lhes a posição de "donas da aldeia" que não reconheciam entre si laços de parentesco, sendo que para algumas contribuiu ainda a proximidade com mangue e a maré. As migrações decorreram da busca por faixas de terras mais produtivas localizadas especialmente próximas aos rios ou riachos, ao mangue e à maré ou para "viver isolado", bem como por conflitos entre parentes e vizinhos, uniões matrimoniais que possibilitaram a configuração de novas residências e de novas famílias[35].

Um dado significativo é que as residências foram construídas acompanhando os cursos dos rios e riachos existentes em áreas abertas (as "roças") voltadas ao plantio de

[34] As localidades foram: Bento, Jacaré de César, Boréu, Taiepe, Grupiúna de Cima (através da doação de lotes de terras) e Caieira; para essa última também contribuiu a proximidade com o mangue.

[35] As localidades foram as seguintes: Bemfica, Boa Esperança, Camurupim, Carneira, Cumaru, Estiva Velha, Galego, Gameleira, Grupiúna de Baixo, Jaraguá, Lagoa do Mato, Laranjeira, Mata Escura, Sarrambi, Santa Rita, Tapuio, São Francisco, São Miguel e Monte-Mór - aldeias criadas pelos missionários -, Silva de Belém, Silva da Estrada, Tapuio, Tracoeira, Tramataia, Três Rios, Vau, Ybyküara, Jacaré de São Domingos, Lagoa Grande. Cabe lembrar que no caso dessas duas últimas, a abertura de mais de uma roça foi devido à doação de lotes de terras.

mandioca, o que sugere uma dependência do modo-aldeia em relação a esse cultivo[36]. Ao observar a proximidade ao rio, levou-se em conta a possibilidade de 'se situar' em um lugar amplo, sem casas muito próximas, seguindo o ideal de "viver isolado", a fim de ter condições mais efetivas de criar animais, fazer roçados próximos e manter certa distância espacial em relação aos vizinhos. Atualmente opera-se com a mesma lógica, qual seja, "viver isolado", mas em comunicação, sendo que, ao invés do rio, as casas passaram a ser construídas próximas às rodagens, em virtude das facilidades de deslocamento e de acesso.

O território de cada família denominado de "situação" ou "pertenção"[37] incluía (como ainda hoje) um "sítio", conferindo dois sentidos à ocupação: no primeiro, como o lugar onde se cultivam fruteiras e é demarcado um espaço em volta das residências e próximas ao rio identificado pelo casal mais velho (ou casal-chefe) que "abriu o lugar [o sítio]" e é assim chamado de "dono". Foi ele que selecionou a área a ser ocupada, estabeleceu sua extensão e conduziu os trabalhos de derrubada da mata, da coivara, do plantio, da colheita e da partilha dos produtos entre os integrantes do grupo doméstico. Consequentemente, e esse é o segundo sentido, a circulação de bens produzidos e a troca de serviços constituíam (como atualmente) o próprio "lugar" por meio das atividades ligadas à produção de derivados de mandioca; em meio às residências, cada "sítio" possuía uma casa de farinha ou apenas um forno utilizado para a produção da farinha propriamente dita e de seus derivados como polvilho, beiju e tapioca; em Jacaré de São Domingos, por exemplo, ainda hoje há uma delimitação dos "sítios" - chamados de "pertenções" e a existência de casa de farinha em cada um deles[38].

Os serviços nas casas de farinhas e a dependência das atividades produtivas da mandioca permitem pensar numa ampliação do lugar "sítio" para terrenos enxutos e/ou de tabuleiros, os chamados "ariscos", onde são desenvolvidas, especialmente, tais práticas agrícolas[39]. Neste caso, a categoria "sítio" é englobada pelo termo "roça". A exemplo do que ocorre com o "sítio", a "roça" é também designada pelo nome do casal-chefe.

O uso das áreas agricultáveis pelos membros do grupo doméstico revela a prioridade conferida à posse de porções de terras comuns no "arisco", a fim de fazer "roça" (de mandioca) e roçado (outros produtos agrícolas, dentre eles, milho e feijão), e nas várzeas e campinas ou nos terrenos baixos e planos - chamados de "paul" - que são utilizados para o plantio de hortaliças, verduras e plantas medicinais. Em ambos os casos, há uma recorrência na "separação" das terras dos "donos" do grupo doméstico pelo/as filhos/as casados/as, quando a "situação" é extensa; mesmo nesse caso, as divisões dos roçados e

---

36 Viveiros de Castro (1986) destaca que o sistema de formação de aldeias (novas) Araweté revelaram a mesma dependência, porém, quanto à produção do milho.

37 Termos nativos usados para definir a área de domínio de uma determinada família, que corresponde às benfeitorias (residência, sítio, forno, roçado, casa de farinha) - "situação" - e ao lote de terras recebido através de doação - a "pertenção" - no século XIX pelo engenheiro Antonio Justa Araújo.

38 Adiante destaco que a divisão dos "sítios" nessa localidade se deve à herança de lotes de terras titulados no século XIX. Mostrarei a diferença entre as localidades em que as terras foram objeto de doação por títulos e àquelas em que tal prática não predominou, pois está na forma de ocupação do que na divisão de "sítios" ou de faixas de terras para habitação e atividades agrícolas.

39 Nos "ariscos" são ainda cultivados: milho, feijão, macaxeira, inhame, dentre outros.

"sítios" pertencentes à cada casa conjugal - que funcionam para a consolidação de um domínio próprio e autônomo das casas - permanecem contíguos aos de uso da *casa principal*.

A identificação dos "sítios", das "roças" e das casas pelo nome e/ou apelido (e não o sobrenome da família) do seu "dono" ou de seu fundador - por exemplo, o sítio, a roça e casa de fulano e a designação das pessoas de tais "lugares" como sendo o "pessoal de fulano" - explicitam: o interesse nativo em instituir uma singularidade de lugares e pessoas a partir da nomeação que prioriza o nome e/ou o apelido dos seus "donos", em detrimento do sobrenome familiar aponta para as práticas onomásticas potiguara que têm relação com lugares e domínios[40]; e uma relação de antiguidade da posse, como revela a própria posição de tais pessoas na vida social e política e especifica a morfologia espacial das aldeias potiguara, que tem como uma de suas características a multiplicidade de residências ou casas conjugais e seus respectivos pátios e a produção de unidades relativas.

Com relação à ênfase no uso de nomes e/ou apelidos na qualificação de lugares e pessoas, a individualização que se produz envolve a conjugação da forte tendência exonímica e das operações endonímicas nas nominações. Os nomes expressam uma relação de apropriação (e abertura) de algo exterior e de contágio do evento sem ser obrigatoriamente transmitidos internamente. O emprego dos apelidos de pessoas e de famílias constitui nomes biográficos e revela um tipo de controle do exterior e do evento através do uso cotidiano; da preferência pela residência uxorilocal temporária (no caso de uniões matrimoniais entre caboclos e "brancos"); e da explicitação do estilo de fala específico dos caboclos responsável pela alteração da sintaxe e da pronúncia dos nomes.

É importante lembrar que a prática de nominação dos Potiguara sempre foi influenciada pela prática missionária católica. Frequentemente, os nomes são apropriados do estoque daqueles encontrados no universo cristão (nomes dos santos e bíblicos) recebidos pela pessoa ao nascer, confirmados no batismo, e definidos como "graça" e outros de um repertório vasto que têm em comum o fato de ser apropriado do exterior, especialmente dos não-índios com os quais mantém contato como missionários, turistas, dentre outros[41].

A nomeação das mulheres, por exemplo, consistia, até os anos 80, na incorporação de um nome genérico, de acordo com a preferência pelos santos de devoção dos pais. Os nomes mais utilizados eram: Maria, Conceição, Luzia, Rita, Ana, Maria da Penha, Maria dos Prazeres, Madalena, Josefa, Augusta, Francisca, Arcanja (homologia ao Arcanjo São Miguel), Paulina, os quais passavam por combinações formando outras nomeações: Maria Francisca da Conceição, Rita Maria da Conceição, Maria da Conceição, Augusta Maria da Conceição, Madalena Maria da Conceição, Josefa Maria da Conceição, dentre outras.

---

[40] Barbosa (2003) sublinha o fato das famílias Kambiwá estabelecerem como sua "referência original", um importante líder político ou religioso, sugerindo a identificação das famílias através dos sobrenomes dos seus fundadores, especialmente àqueles herdados do referido líder.

[41] Atualmente, a nomeação acontece dias após o nascimento da criança e confirmada com o registro civil; vale destacar o aumento pela procura de registro de nascimento motivado pelas possibilidades de acesso a direitos sociais como: auxílio-maternidade, bolsa família, assistência médica-odontológica e aposentadoria.

Os nomes genéricos geraram semelhança entre eles, assim como entre os homens, o que exigiu a invenção dos apelidos como mecanismo de singularizar as pessoas[42]. Os apelidos significam a especificidade em relação aos nomes, por não ser considerado uma "graça". Seu emprego marca situações de jocosidade e/ou afetividade e incorpora nomes fonéticos - que são construídos "a partir de uma lógica estritamente lexical, parecendo apenas orientar-se por regras mínimas de fonética, criando combinações originais ou nomes singulares a partir de sílabas curtas" (Viegas, 2008: 79). A atribuição não pressupõe uma ocasião específica, já que podem ser escolhidos nos primeiros dias de vida da criança ou durante a infância. As pessoas acionam um conjunto de referência composto por aspectos corporais (Branco, Nego/a, Caboco/a, Caboquinho, Negrão, Bonito/a, Careca, Cabeludo, Pequena, Testinha, Louro, Buchudo, Meio Corpo) e por nomes e coisas ligados às atividades de pesca, agricultura e de caça; são usuais os nomes de aves (Anum, Rolinha, Jacutinga, Urubu, Pinto, Periquito, dentre outros), de peixes (Tibiro, Carapeba, Pintado, Pirá), de mamíferos marinho (Baleia), crustáceos (Caranguejo, Siri), animais da mata (Onça, Coelho, Veado, Péba, Paca, Cutia), domésticos (Vaca, Boi, Burrinho, Cachorro) e répteis (Calango, Tartaruga, Teiú). Além deles, existem nomes afetivos que resultam de alterações ou diminutivos do "próprio nome", como por exemplo, Toinho, Tonhô ou Tóta para Antonio, Cidinho para Alcides, Miguelzinho para Miguel, Binha para Ubiraciara, ou Mocinha para Angelita. E, finalmente, os nomes fonéticos como: Neguinho para Ismael, Zaú para Izaura, Súli para Soledade, Té para Maria dos Anjos, Bel para Roberto, Maico para Marculino ou Dôla para Edivaldo.

No caso das mulheres, os nomes eram substituídos no momento em que elas efetivavam a união matrimonial através do vínculo civil e assim recebiam o sobrenome do marido, a despeito da permanência do apelido. A não "oficialização" do casamento, prática comum entre os caboclos, provocou, em muitos casos, a omissão do nome do pai nas certidões de nascimento dos filhos; registrei casos de incorporação apenas do sobrenome paterno.

Os nomes conferidos aos homens também se referiam, em geral, ao repertório católico. Diferentemente das mulheres, os seus sobrenomes eram transmitidos, já que a formação dos sobrenomes dos filhos compreendia a incorporação do prenome do pai, de um ancestral masculino[43]. O uso de patronímico na formação dos sobrenomes não evitou a distinção de determinadas pessoas e de algumas famílias no quadro de semelhança dos sobrenomes de outras famílias.

Já os nomes das famílias, herdados principalmente pelos homens, também eram, em sua maioria, genéricos, justificando o não uso dos mesmos na definição de "lugares" e de pessoas, como na nomeação da "pertenção" dos Silvino (referente a Silvino Gonçalves) e dos Flor (alusivo ao apelido de Florinda). Nesse caso, a prática de incorporação

---

42 No quinto capítulo descrevo outra explicação para a invenção dos apelidos.

43 Barbosa (2003) sugere pensar essa tendência como próxima da tradição sertaneja. Para tanto, recupera uma citação do Padre Frederico Bezerra Maciel que afirma a existência de erros no uso dos sobrenomes nos registros civis e certidões eclesiásticas. Apesar disso, o que definia o indivíduo era o nome do chefe da família, transformado em patronímico.

de nomes e sobrenomes de um repertório variado e, até certo ponto indiferenciado, foi afetada pelo interesse nativo em reintroduzir a diferença no contexto de nomeação.

Entre os Potiguara, observei situações nas quais o sobrenome funcionou como distintivo familiar e evidenciou um investimento em ações políticas de caráter transitório, como na definição das "pertenções" no contexto da demarcação da terra em Jacaré de São Domingos (objeto do tópico 1.3.3): os Pereira da Cruz, os Cândidos; dos confrontos entre "turmas" (descritos no quarto capítulo): os Romão do Sarrambi; e nas disputas pelas posições de cacique nas aldeias e nas eleições político-partidárias: os Santana, os Fidélis, os Gomes, os Ciriaco, os Flor. Trata-se de um procedimento semelhante ao descrito por Viegas (2008) nos Tupinambá. Para ela, o não emprego dos sobrenomes na designação de lugares e pessoas ou como distintivo familiar reflete a "subvalorização das relações traçadas genealogicamente" nas dinâmicas de parentesco. Entretanto, o inverso pode ocorrer desde que o sobrenome atue de dois modos interdependentes: "a) distinguir-se no contexto da comunidade; b) ganhar de modo mais ou menos intenso um significado de identificação familiar e de transmissão genealógica" (Viegas, 2008: 85).

Ocorreu um aumento significativo na escolha de nomes que possuem origem tupi: Abaeté, Cauã, Cauê, Guaracy, Iara, Iaponira, Iandiara, Itajaciana, Jaciara, Maíra, Mayara, Tayguara, Ubirajara, Ubiratan, Ururaí. É também comum a composição de *nomes seriados* feita tanto entre pais e filhos/as quanto para alguns/as irmãos/as. Em relação à composição serial dos nomes, Pina Cabral (2007 *apud* Viegas, 2008) define que no caso específico da nomeação de vários filhos ocorre três principais situações: quando eles são iniciados com a letra ou a primeira sílaba do nome do pai; quando formados pela conjugação de sílabas do pai e da mãe; e "quando os nomes de dois filhos são iguais exceto pela sílaba inicial" (Viegas, 2008: 82). Nos Potiguara, registrei os seguintes casos: Edivaldo e Lourdes que nomearam os filhos de: Edilson, Edna, Edileuza e Edilza; Manuel e Nanci que escolheram os nomes: Irenaldo e Irenildo; e Antonio e Francisca que nomearam alguns dos seus filhos de: Ianara, Iandeci, Iremar.

O sistema de nomeação se complexifica com a circulação dos sobrenomes dos "particulares". Pois quando ocorre a união matrimonial entre uma cabocla e um "particular", em geral, adota-se a residência uxorilocal, de modo que o "particular", constitui uma casa conjugal que integra a família chefiada pelos sogros e é nomeado como alguém da "casa de fulano" (do sogro). Tal nomeação é consolidada no contexto do nascimento de uma criança, que em muitos casos, significa o estabelecimento da relação de compadrio, o que sugere pensá-la tanto como uma simetria pelo fato dos pais biológicos e espirituais (padrinhos) serem mutuamente denominados "compadres" e uma assimetria pelo "fato de um casal de compadres doar graça, ou outro, à criança" (cf. Lanna, 2009: 10). Apesar do englobamento do sobrenome do "particular" pelo do sogro, aquele é transmitido tanto aos filhos - independente da união ter sido oficializada nas esferas cível e/ou religiosa - quanto à esposa, cuja incorporação ocorre mediante a formalização da relação conjugal.

É no contexto de formação de diversas *casas principais* que podemos pensar a morfologia espacial das aldeias potiguara. Em todas elas, observamos a formação de

unidades socioespaciais composta por duas ou mais gerações de membros casados do mesmo grupo doméstico, cujos pátios se mantêm próximos ou contíguos gravitando em torno da *casa principal*. Essas unidades se baseiam na parentela (bilateral) que depende não apenas do contexto em que ocorrem os arranjos efetivos sobre os quais o pátio se constitui, mas também do ponto de vista de quem classifica. Tal tendência se replica na situação agrícola, por causa da abertura de roças e de "sítios" individual (de cada casa conjugal) e/ou coletivamente (da *casa principal*).

A partir desta *casa principal*, estabelecem-se relações entre parentes por meio dos laços de convivência. As categorias espaciais que ela envolve, além de descrever a situação de ocupação da terra e do espaço, revelam um complexo que inclui a edificação (o terreiro e o edifício), a "roça", o roçado e o "sítio" (fruteiras) e modos de personalização dos lugares baseado na convivialidade, isto é, no habitar e no consumir alimentos. Desse modo, a casa é uma unidade de identificação e vivência social (cf. Viegas, 2007), uma espécie de "abrigo" que configura um contexto no qual são partilhados sentidos personalizados de ocupação dos lugares ("roças", "sítios", casa) e disposições alimentares (pés de fruta, produtos agrícolas). Em suma, ela engloba tanto edifício de barro, quanto o plantio de uma "roça", roçado e fruteiras e é separada das áreas de pesca e caça.

É neste contexto familiar que se constroem referências indispensáveis de experiência pessoal, no qual sobressai a valorização de um tipo específico de recordação ou lembranças construídas no que se conhece e se sabe por meio de tal experiência direta e se torna uma dimensão central do sentimento de ligação entre os caboclos. Assim como foi identificado por Viegas (2007) entre os Tupinambá, esse tipo de experiência compõe a dimensão pela qual os Potiguara concebem a vida na história. Logo, o saber adquirido da experiência direta remete à centralidade da memória afetiva como uma das dimensões do parentesco, e identicamente ao modo de conceber laços e relações sociais.

O valor da casa é auferido pela importância dos avós - *casal principal* - na vida das pessoas que pode ser localizada no fato deles poderem assumir, dependendo do contexto doméstico, os cuidados esperados das mães. Há na maior parte das famílias a substituição do evocativo "avó" pelo termo mãe, do mesmo modo que o avô é chamado de pai. Tais substituições expressam uma posição de autoridade atribuída a eles, mesmo na situação sensivelmente marcada por relações de afetividade. Através do peso afetivo dos avós ao lado do ingrediente da autoridade, pelo fato de ser o casal mais velho, identificamos a constituição de um líder importante na aldeia; ele reúne em torno de si um número considerável de pessoas, detém o conhecimento da descendência e conduz aos "adjutórios", às aberturas de roçados e à "desmancha da mandioca".

A convivência entre avós e os demais parentes depende da posição dos parceiros envolvidos na aliança matrimonial e, consequentemente, do tipo de residência pós-marital adotada pelo casal. As uniões matrimoniais entre caboclos e "brancos", por exemplo, envolvem as seguintes preferências de residências: quando a união é entre uma cabocla e um "particular" verifica-se a preferência pela residência uxorilocal; se a união ocorrer entre um caboclo e uma "particular", a residência é virilocal. Em ambos os casos é estabelecida a proximidade dos netos com os avós indígenas e explicita a preferência

pelos cuidados e pela "criação" provindos deles; a família indígena assume o papel de "domesticar" as "crianças misturadas", de modo a aproximá-las do universo de relações e da socialidade indígena.

Quanto aos casamentos entre caboclos, a proximidade com os avós depende das preferências adotadas pelo próprio casal, sendo necessária uma descrição etnográfica dos casos com ênfase nas suas especificidades, já que não há uma regra preferencial. Na maior parte destes casamentos, homens e mulheres residem na mesma aldeia de suas respectivas famílias e independente de estar próxima ou não de uma delas, a avó materna é escolhida como a figura preferida para cuidar dos netos. A predileção ocorre desde o período do resguardo, posto que ela cuida tanto da filha como do neto. Nesse período, ou a avó se muda para a casa da filha, ou ela se muda após o parto para casa dos pais, o que reforça a ligação do neto com a família da avó materna. O vínculo entre eles decorre da relação entre mãe-filho e da concepção de que a avó está na condição de mulher e, também por ter sido mãe da mãe que detém o conhecimento acerca da experiência da maternidade.

Não obstante, há casos também em que a mulher se desloca para as imediações da casa dos pais do marido. Mesmo assim, a avó materna continua desempenhando os cuidados com os netos e isso desencadeia uma visível disputa entre as avós; no caso, a avó paterna divide com a criança o mesmo espaço que também é ocupado pela mãe da criança, assim como mantém relações com a avó materna. Talvez, esta preferência pela avó materna esteja justificada na forma de contrabalançar a mudança de residência da mãe e o distanciamento relativo da sua *casa principal*.

As *casas principais* compostas por pátio, "sítio", roçado e "roça" se projetam no plano aldeão enquanto unidades contextuais com fronteiras fluidas e com graus diferentes de inclusão de casas conjugais. As diferenciações sucessivas produzidas no seio do próprio grupo doméstico aliadas ao ideal de "viver isolado" e a busca pela autonomia provocam movimentos incessantes de concentração e dispersão. Esses movimentos foram (e são) decisivos na formação das aldeias e nas ocupações dos lugares, uma vez que nelas observamos uma pluralidade de pátios ou centros e no desenho de posições como chefia.

Os diversos pátios demonstram uma espécie de multicentrismo das aldeias, uma vez que cada casa conjugal tende a voltar para si mesma, ou melhor, para seu próprio pátio (ou centro). Ela é composta, em geral, pelo casal monogâmico com os filhos/as solteiro/as e possui um pátio, também chamado de "terreiro", como parte de seu território e é um espaço usado para conversas, recepção de visitas e aguardo das refeições.

A localização dos pátios varia conforme a disposição das residências que mantêm entre si vínculos de proximidade genealógica. Nos casos em que as residências foram construídas em fileiras paralelas e sem intervalos entre as próprias residências, os pátios podem ser identificados ou à frente ou na parte traseira das casas e sempre está separando as casas da rodagem ou do "sítio" respectivamente.

Quando a edificação das casas também segue o paralelismo, mas com um intervalo entre as casas, foi possível verificar duas situações. Na primeira, os pátios se situam em frente às residências e o intervalo entre as casas é utilizado para o cultivo de roseiras e/ou fruteiras de menor porte que não demandem muito espaço, sendo um marcador de fron-

teira da casa com a rodagem. E na segunda, eles estão no intervalo das residências, que possui alguns coqueiros que servem de sombra e seus troncos são usados como assento (não se dispensando cadeiras ou bancos de madeira), demarcando o espaço do banheiro, lavatório, jirau para pôr utensílios domésticos e do varal para secar roupas. Há ainda casos, em menor quantidade, de aglomeração de residências fora das linhas paralelas onde os fundos de umas são os pátios fronteiriços das outras. Em virtude disso, a reunião das casas é classificada como "favela", numa alusão ao traçado sem alinhamento o que causa a impressão de "desorganização" [44].

Por essas razões, sigo a sugestão de Viveiros de Castro (1986) que considera a *casa principal* como sendo "focal". Por um lado, ela é *principal* por superpor vários atributos: posição espacial, frequência de comensalidade e cooperação econômica entre as casas conjugais, bem como a concentração da posse da terra e a referência parental tal como observamos em relação aos "troncos velhos". Por outro, é *focal*, na medida em que revela a irradiação de relações e a convergência de pessoas, grupos, bens (materiais e imateriais) e serviços em volta do casal-chefe da família extensa que promovem uma tendência à autonomia manifestada em vários níveis, dentre eles, econômico (abertura de "roças", "sítios" etc.) e político (formação de grupos graças à capacidade de manter junto de si os membros da família que origina e os que se agregam a ela). Ela se constitui como um modo de organização do espaço de moradia e traduz um modo ideal de habitar, o que a assemelha com um dos tipos diferenciados de habitação identificado por Viegas (2007: 75) denominado "Unidade Compósita de Residência". Em síntese, a *casa principal* e *focal* seria uma atualização dos "troncos velhos".

A casa focal é evidenciada nas atividades cotidianas desenvolvidas nos pátios e nas possibilidades de abertura para novos membros (parentes ou não, caboclos e "brancos", pessoas de dentro e de fora) como nos "adjutórios" movidos pela "parentagem". Os pátios permanecem abertos e são atravessados pela preferência matrimonial com pessoas não-aparentadas e pelo casamento com parentes.

Como pude conferir pela frequência de casamentos com não-parentes e com não-índios ("brancos" e "particulares"), a tendência à abertura ao mais distante, enquanto indício de não se sentirem isolados, obstaculariza a realização plena do fechamento e da realização dos ideais de "não misturar" e "não espalhar o sangue" ou de "viver isolado". A propósito, há uma dupla avaliação em relação ao ideal de isolamento: uma positiva, expressa na possibilidade de se situar em lugar mais amplo; e outra negativa, como se o isolamento representasse uma condição de ser selvagem, ser antigo, ser arredio, estar distante da cidade.

A união com pessoas "de fora" significa introduzir, como sugere Tassinari (2003), certo dinamismo ao círculo "fechado" ou endogâmico das casas focais, ao mesmo tempo em que fornece possibilidades novas de cooperação. As casas focais potiguara contam com as possibilidades criadas por tal dinamismo, agenciando-as no sentido de promover

[44] Sobre essa última característica, é interessante a observação de Viveiros de Castro (1986) sobre a aldeia araweté que é marcada pelo caos ambiental e lógico e que do ponto de vista de uma aldeia do Brasil Central, é o mesmo que ver uma favela.

sua inserção em outros círculos e/ou de aproximar-se do não-índio e de criar com ele um novo grupo endogâmico.

É desse modo que podemos entender a fixação de inúmeras famílias de não-índios nas aldeias com as quais os caboclos estabeleceram alianças matrimoniais. A consequência está no reforço da busca pela não mistura a fim de "não espalhar o sangue", representado pelo ideal de 'viver isolado' e na instabilidade que isso gera. Assim, a abertura com o exterior se articula com a busca de parceiros fora de seu círculo de cooperação e de aliança e potencializa a alternância entre a proximidade genealógica e a de residência.

Diante disso, retomo a compreensão de Gow (1991) acerca das aldeias piro, segundo a qual, o princípio de continuidade é submetido, paradoxalmente, às situações de mudança. Quer dizer, as aldeias mesmo sendo uma "comunidade de parentes", buscam na incorporação dos não-parentes, do "de fora", seu próprio sentido de existir. No caso das escolhas matrimoniais dos Potiguara, há uma tentativa de manutenção de uniões com os próximos (parentesco e/ou residência), identificadas de maneira especial na recorrência de casamentos entre primos combinado com os casamentos entre grupos de irmãos (dois irmãos se casam com duas irmãs) ou um par irmão/irmã unindo-se a outro par. Concomitantemente, os arranjos matrimoniais também apontaram para as diversas tentativas de abertura ao mais distante como indício de não se sentir isolados, em contraposição ao modo como os próprios caboclos se pensam como pessoas arredias ou cismadas que preferem estar *isolados*.

Pode-se depreender enfim que o não isolamento é uma marca principal da constituição das casas focais e, por conseguinte, das aldeias. Embora hoje se reconheça o aparentamento entre boa parte das famílias notadamente em algumas aldeias menores, a presença do "branco" e do "particular" é um indicador importante da busca pela extensão do aparentamento e do distanciamento com o "tempo de antigamente". Neste tempo, como os nativos assim o concebem, todos os caboclos viviam como se fossem numa irmandade, isto é, como primos, irmãos, etc., suscitando um contexto idealmente marcado pelo não conflito. Em contraposição, as divisões e as disputas no interior das próprias casas focais e suas repercussões nos níveis multilocais, são dados atuais e extremamente comuns e reconhecidos como algo "natural". É muito frequente a concepção da necessidade de união a fim de impedir que as diferenças não provoquem disputas nem conflitos.

A existência de conflitos nos domínios do doméstico e da convivialidade, sugere partir do pressuposto de que a relação com o diferente e a abertura ao exterior se constituem a partir da produção de pessoas, de grupos ou de unidades que visa: a reposição da diferença e da heterogeneidade no ambiente (doméstico) de suposta homogeneidade; e o estabelecimento do jogo dinâmico da relação, pois "a diferença (a 'hostilidade'), longe de ser um nada, é aquilo cujo limite inferior define a 'relação familiar'. É ela o termo não-marcado, regente da estrutura global" (Viveiros de Castro, 2002: 166).

Nestes termos, a formação de unidades instáveis e contextuais - como casas e aldeias - apresentam fronteiras moventes e inconstantes, nas quais as regularidades dependem da ênfase na irredutibilidade das multiplicidades, em detrimento da possibili-

dade de criar estabilidade e uma totalidade transcendente. As regularidades se efetuam e repercutem o maior e mais diversificado número de relações entre um grupo de pessoas. A implicação na vida social e política potiguara pode ser percebida na própria morfologia espacial das aldeias, marcada pela multiplicidade de pátios (pertencentes às famílias extensas) e na centralização de atributos, que em matéria social, revelam uma notória densidade de pessoas e relações dada à circulação de bens e serviços e o valor de referência parental do grupo doméstico.

Nas aldeias potiguara observei a inclusão progressiva dos círculos de interação (casa, pátio e aldeia) seguindo o mesmo movimento centrífugo de concentração e dispersão da comunidade aldeã identificado por Viveiros de Castro (1986) nos Araweté. A etnografia potiguara acrescenta às formas araweté, as concepções nativas de "parentagem" e "turma"; estas formas sociais exprimem coeficientes de cristalização, sendo a assimetria uma das condições principais para seu desenvolvimento[45].

Parafraseando Viveiros de Castro, esse movimento incessante move todos os círculos sociais de modo que a aldeia é antes um resultado do que uma causa, pois deriva ou se subordina à justaposição de unidades menores (casas e pátios) e das forças (centrípetas) que emanam de diversos pátios; ela é o produto do equilíbrio temporário entre estas forças e o momento de sua neutralização relativa. Já os pátios têm como "forma atômica a casa conjugal" (Viveiros de Castro, 1986: 287), o que implica deduzir, como sugere esse autor, o englobamento hierárquico no qual o grupo doméstico é o elemento subordinante e a aldeia o produto subordinado.

Essa mesma lógica pode ser usada na compreensão da chefia indígena, já que é possível pensá-la em "[...] continuidade lógica ou real com a chefia do grupo doméstico" (Viveiros de Castro, 1986: 287), visto que toda aldeia é uma ex-roça aberta pelo(s) "dono(s) da aldeia" pertencentes a uma ou mais famílias. Tal como a aldeia, a chefia "é uma função do milho" (Viveiros de Castro, 1986: 313). Lembro que esta tese busca justamente demonstrar as dobraduras entre lideranças domésticas e política e ultrapassar a ideia do parentesco como um idioma privilegiado para a ação política.

A seguir, convido o leitor a acompanhar a composição de círculos de cooperação e alianças matrimoniais pelo critério de proximidade de parentesco ou de residência através da descrição de alguns conjuntos de assentamentos constituídos ao longo dos rios que cortam o território potiguara. A opção pelos conjuntos decorre da possibilidade de verificar o agrupamento das aldeias com seus diversos centros ou pátios. Saliento que a pretensão é identificar tendências e padrões de organização a fim de refletir sobre as dobraduras entre as lideranças domésticas e as lideranças políticas.

---

[45] Para Viveiros de Castro (1986), a produção de diferenciação das seções residenciais - ou constelação de pátios - é uma implicação do ciclo doméstico araweté. Ela suscita a marcação dos contextos de interações sociais em um conjunto de círculos de inclusão progressiva indo desde a casa (conjugal), passando pelo terreiro, pelo pátio da seção até chegar à aldeia.

1.3 A história do parentesco e o sistema hidrográfico

A descrição da formação das aldeias e dos círculos de proximidade (de parentesco ou de residência) visa demonstrar não apenas a configuração de alguns conjuntos de assentamentos, mas também, relacionar o padrão de dispersão e circulação de pessoas às relações estabelecidas entre os múltiplos pátios das aldeias. Em outras palavras, a intenção é descrever, a partir do sistema hidrográfico, como as aldeias e a disposição ao longo dos rios *contam* a história do parentesco. Isto é, de que maneira os conjuntos de localidades supostamente "unidos" em torno de núcleos comuns de parentesco e de círculos de aliança e cooperação revelam a tensão entre a busca por uniões matrimoniais que não "espalhem o sangue" e aquelas que tendem a priorizar a mistura com o "de fora".

Na história do parentesco é relevante observar, de um lado, a tendência de circulação de pessoas entre algumas localidades específicas e a partir delas, visualizar o delineamento das redes de relações baseadas nos laços de parentesco e a cristalização de unidades sociais. E de outro lado, a elaboração de um passado comum às famílias (base das unidades) que se "misturam" às unidades de outros rios da região. Procuro, então, seguir o estabelecimento dos fluxos nas relações entre as famílias (ou as casas focais), a constituição de núcleos de antepassados comuns e as implicações da mistura na composição das aldeias[46].

As histórias de ocupação sugeriram a fixação de famílias no "tempo de antigamente" nas margens dos rios Sinimbu, Camaratuba, Jacaré, Grupiúna e Mamanguape e a configuração de redes de parentesco ao longo dos mesmos. Devido às dispersões e migrações, outras áreas foram "abertas" de maneira que os lugares desabitados próximos aos rios e riachos passaram a concentrar famílias provenientes de outras localidades, como aconteceu nos anos de 1920, notadamente, às margens do rio Mamanguape, na região que compreende as aldeias Camurupim e Tramataia.

Para efeitos de exposição, parto da composição de conjuntos de aldeias, em torno das quais foi possível identificar nexos genealógicos. Lembro que esses nexos se produziram na tentativa de demonstrar a constituição de uma identidade vinculada aos elementos do passado ou à ancestralidade; e nas atuais práticas sociais que têm na "mistura" a máquina de produção e reprodução social, a qual se move pela abertura ao exterior e constitui o regime potiguara de gestão do território.

Em vista disso, descrevo, inicialmente, algumas aldeias situadas no rio Sinimbu - que têm como afluentes os riachos São Francisco, Galego e da Lagoa - com o objetivo de demonstrar a construção nativa sobre a posição de destaque assumida supralocalmente pela aldeia São Francisco. O foco é explicitar a independência genealógica das famílias de tal aldeia em relação àquelas que lhes são contíguas, como Santa Rita, Laranjeira,

[46] De certo modo, a descrição que segue aponta questões distintas das suscitadas por Palitot (2005) para quem no contexto que antecedeu a instalação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) - e da Fundação Nacional do Índio (Funai), a questão da mistura decorrente dos intercasamentos não provocava maiores questões entre os moradores. Pois, os fatores determinantes das relações sociais eram o parentesco e a participação nos rituais em homenagem aos santos padroeiros e não a diferenciação produzida pela ação do Estado no controle de recursos e assistência.

Tapuio, Galego, Forte, e também a outros agrupamentos de aldeias, nos demais rios e riachos existentes no território potiguara.

Esse mesmo exercício será aplicado na descrição das aldeias localizadas no curso dos rios Estiva (incluindo Grupiúna e Silva) e Jacaré. Pois apesar de haver o reconhecimento de São Francisco ser a aldeia de "caboclo legítimo", constatei igualmente a proposição de outros centros de circulação de pessoas e famílias que demarcaram sua independência genealógica. Foi o que verifiquei com as famílias de Grupiúna de Baixo, Silva da Estrada, Bento e Estiva Velha que reconhecem núcleos comuns de antepassados e a partir disso acionam uma distintividade em relação àquelas famílias situadas nos rios Sinimbu e Jacaré. Em relação às aldeias da bacia hidrográfica do rio Jacaré (e de seu afluente o riacho da Ponte ou do Gurubu), pretendo demonstrar a constituição dos círculos de alianças e o reconhecimento de outro centro como Jacaré de São Domingos[47]. Desse modo, a intenção é traçar as ligações genealógicas e políticas entre as famílias das aldeias e evidenciar um movimento de constituição de um discurso (político) diferente da ideia de São Francisco como centro único ou aldeia-mãe dos Potiguara.

1.3.1 Sinimbu: um rio de histórias

Águas que tornam férteis as terras de Baía da Traição, o Sinimbu recebe o nome de um animal (re)conhecido pela variação de sua cor conforme a região e da sua habilidade em nadar para fugir dos predadores[48]. Com duas nascentes denominadas "Avencas", uma a oeste de São Francisco e outra também a oeste em Tracoeira, o rio é uma importante referência hidrográfica da região, dada sua extensão e potencialidade socioeconômica[49].

1.3.1.1 Um rio e seus afluentes de memória

As histórias de ocupação das margens do Sinimbu, a partir das suas nascentes, apontaram para a migração e consequente fixação de diversas famílias no contexto de fugas dos caboclos diante da frente colonial portuguesa. Os caboclos se deslocaram para terras mais afastadas do litoral, em locais supostamente mais seguros, onde construíram suas habitações. As narrativas não mencionaram a quantidade de famílias que se estabe-

---

47 As aldeias Lagoa Grande e Jacaré de César constituem importantes referências genealógicas entre os Potiguara, inclusive admite-se a proximidade genealógica entre grande parte dos atuais moradores de ambas, dada à união matrimonial entre Cesária (de Jacaré de César) e Felinto (de Lagoa Grande). No caso da Lagoa Grande, há o reconhecimento de que a partir do casal principal Chico Felipe e Florinda é possível traçar a composição das redes de parentesco e dos círculos de cooperação ao longo do rio Jacaré e de outras aldeias, especialmente àquelas localizadas na antiga sesmaria de Monte-Mór; é o que se verifica pela posição assumida por José Soares (filho do filho do referido casal), que na qualidade de ex-cacique e o mais idoso da aldeia, é sempre procurado pelas pessoas que buscam se cadastrar na Funai e na Funasa, vindo a integrar a Comissão central do Censo Indígena para as aldeias de Marcação. Quanto a Jacaré de César, situada na parte mais "abaixo" do rio, se configurou como lugar de referência genealógica para outras aldeias como Tramataia, Camurupim, Vau e Carneira.

48 Nomeado cientificamente como Iguana iguana, o sinimbu é um lagarto ovíparo e herbívoro que na região é chamado de camaleão.

49 Em seu percurso, banha as localidades São Francisco, Tracoeira, Santa Rita, Laranjeira, Tapuio, Bemfica, Forte, Baía da Traição e Akajutibiró e recebe as águas dos riachos São Francisco e Galego; ao chegar à localidade Caieira, deságua no rio Estiva que, por sua vez, passa pelas localidades Vau e Camurupim até lançar suas águas no Oceano Atlântico.

leceram, nem quantas permaneceram, dado os constantes deslocamentos e, sobretudo, às perseguições dos colonizadores. Dentre os locais ocupados, um deles foi denominado *Coan*[50] devido à abundância dessa espécie de pássaro, mas, posteriormente, com a chegada dos franciscanos, o lugar passou a ser chamado de São Francisco.

Na interpretação dos mais velhos de São Francisco, os seus antepassados (os "troncos velhos") ocuparam as terras que hoje correspondem à aldeia levando em conta determinada distância entre as residências e mantendo a ligação com uma "ponta de rio", porém, separadas de outras famílias. Eles destacaram ainda que os casamentos ocorriam entre as próprias famílias de modo que não se casavam com pessoas "de fora", seguindo os ideais de "viver isolado" e de "não misturar o sangue". Nas demais aldeias potiguara, verifiquei a mesma ênfase na disposição das residências próximas aos rios e "distantes" das outras famílias de acordo com o ideal de "viver isolado", em detrimento do ideal de "não misturar o sangue".

A observância desses ideais reforça a percepção nativa de que os moradores de São Francisco se pensam (e são pensados) enquanto descendentes dos primeiros habitantes da região e, portanto, autóctones que se mantiveram "isolados" a despeito da dispersão e fixação de algumas famílias ("pontas de rama") nas terras de seu entorno. As razões de dispersão incluíram desde os conflitos na própria família decorrentes de alianças matrimoniais mal sucedidas, de disputas pelos "sítios" da casa focal, até o desejo de viver isolado ou de ocupar terrenos mais amplos, porém não distantes da aldeia. Na visão nativa, a presença das "pontas de rama" dos "troncos velhos" de São Francisco na constituição das localidades próximas corrobora a classificação dela ser a aldeia-mãe.

Foi com o ideal de viver mais isolado que nos anos de 1970, a aldeia se "dividiu": algumas famílias migraram para uma parte mais alta, em terra de "arisco", nas antigas roças de mandioca, denominada Regina[51]. O argumento usado foi de que na "parte de baixo", inexistiam os espaços entre as casas devido ao crescimento das famílias e à construção de novas casas que passaram a ocupar os pátios antes utilizados para conversas, receber visitas e aguardar as refeições[52].

Embora morar na Regina tenha representado uma "separação" dos que continuaram na "parte de baixo", o termo "caboclos do Sítio" continuou a operar no processo de classificação dos seus moradores. Pois se consideram (e são consideradas pelos caboclos de outras aldeias) como pertencentes a uma única aldeia, visto que as famílias de ambos mantinham (e mantêm) laços de parentesco e de convivência[53]. A circulação de pessoas

---

[50] Algumas pessoas costumam atribuir a escolha do nome Coan pelo fato deste pássaro possuir poderes de adivinhação, visto que ele emite sinais de bom inverno ou de estiagem prolongada.

[51] A família de José Santana dos Santos (conhecido como Zé Praça, filho de Santana, o principal dos Potiguara) foi a primeira a fixar residência naquele lugar; depois migraram as famílias de Artur Barbosa, Manuel Néco, Davi Batista e José João.

[52] Outra divisão já existia antes da formação da Regina. Trata-se de uma área situada a oeste da aldeia, denominada Boa Vista (também chamada de Rabicho). Nela existiam até os anos de 1950 dois "sítios" e duas casas de farinha pertencentes à Dona Vermelha (família Gomes) e a João Batista (pai de João Batista Faustino, ex-cacique de São Francisco); esta última se manteve lá até o início desse século.

[53] Doravante utilizarei a denominação "aldeia São Francisco" ou "Sítio" para se referir ao lugar chamado de "Sítio dos Caboclos", englobando a Regina e Boa Vista, pelo fato de ser assim que todos os caboclos se referem.

é constante na realização de trabalhos na casa de farinha "lá de baixo", na participação de missas e novenas na igreja e nas festas no pavilhão, na visitação aos familiares e no deslocamento de crianças, funcionários e professores para o Centro Social São Miguel[54].

Diferentemente do que ocorreu com a divisão da Regina, as famílias que migraram para outras aldeias e, sobretudo, seus descendentes não mantiveram a maneira específica de classificação de "caboclos do Sítio". Apesar do reconhecimento dos laços de parentesco, todos passaram a ser vistos e definidos como "caboclos misturados", portanto, diferentes dos "caboclos legítimos", devido ao fato deles terem se "misturado muito" e "espalhado muito o sangue"[55]. Tal reconhecimento do parentesco não significou a neutralização da rivalidade entre as aldeias, como por exemplo, com o Galego, e também o Forte que constituem dois casos num espectro maior de produção de hierarquias internas, baseadas nas implicações positivas e negativas da mistura.

As atuais famílias residentes em São Francisco nomeiam cerca de vinte e um "troncos velhos" como suas referências genealógicas (Anexo A - Figuras 2, 3 e 4). Eles formam um núcleo comum de antepassados constituído por uniões matrimoniais entre si, mas com não-parentes, o que corrobora a proposição de uma relativa independência genealógica das mesmas, primeiro em relação às aldeias que foram os destinos de algumas "pontas de ramas" (como Galego, Forte, Laranjeira, Silva de Belém, dentre outras) descendentes de tal núcleo comum[56]; e em segundo, quanto aos "troncos velhos" de aldeias mais distantes como Grupiúna, Jacaré de São Domingos, Lagoa Grande, dentre outras. A partir disso, justifica-se a concepção de São Francisco como a aldeia-mãe dos Potiguara (lugar de origem dos "troncos velhos") e as demais aldeias, suas "filhas" ou "pontas de rama".

---

[54] O Centro Social foi criado pelas irmãs da Imaculada Conceição nos anos de 1970. Atualmente funciona a educação infantil e a primeira fase da educação fundamental mantidas pelo município de Baía da Traição. Antes, as religiosas mantinham o Centro Social Sagrado Coração de Jesus em Baía da Traição e desenvolviam ainda atividades educacionais nas aldeias Tramataia, Camurupim, Jacaré de César, Forte, Galego e Tracoeira.

[55] Essa ideia refere-se à endogamia praticada pelas famílias quando residiam em São Francisco e revela que as relações entre as casas focais instituíram, primeiramente, a exogamia pelas uniões preferenciais com os não-índios, tidos como "distantes" em termos de aparentamento e os "próximos" do ponto de vista da residência, e, por conseguinte, nas gerações posteriores em que foi estabelecida uma endogamia local.

[56] No documento escrito por Castro e Silva (funcionário do SPI) em 1923, a aldeia São Francisco é descrita como a que possui o maior número de famílias e de pessoas tidas como indígenas, e também que há poucas famílias de "particulares" (cf. Moonen; Maia, 1992). Um dado curioso é que atualmente há o reconhecimento da descendência de grande parte das famílias registradas em 1923. Severino Fernandes e João Batista Faustino - os mais idosos da aldeia - Seu Francisco Vital e Dona Maria Vital me auxiliaram, em grande medida, na composição da genealogia das famílias de São Francisco, identificando, a partir dos registros do referido documento, os vínculos das pessoas de hoje. Os atuais moradores reconhecem a descendência das famílias Carneiro, Gomes, Batista Faustino, Batista de Melo, Bernardo, Cassiano, Delfino, Fernandes, Galdino, Ciriaco, Santana, Domingos, Miguel Marculino, Gomes Moreira, Vital e Florzino. Identifiquei pessoas de outras aldeias contíguas ou não ao rio Sinimbu que reconhecem vínculos de parentesco com os "troncos velhos"/famílias de São Francisco, em Tracoeira (famílias Batista de Melo, Galdino, Carneiro, Isaías, Higino e Ciriaco), Lagoa do Mato (famílias Cassiano, Gomes Moreira e descendentes de Martiliano, mestre do toré), Akajutibiró (família Cassiano), Camurupim (famílias Cassiano e Galdino); nas aldeias da bacia hidrográfica do Mamanguape: Tramataia (famílias Cassiano, Carneiro, Galdino, Domingos e Gomes), Brejinho (Gomes Moreira e Domingos) e Monte-Mór (Vital); nas aldeias de Grupiúna: Estiva Velha (família Domingos) e Caieira (a família Pereira, fundadora da aldeia); e nas aldeias do Camaratuba: Cumaru/Sarrambi (famílias Vital, Gomes Moreira, Domingos, Higino, Galdino e Cassiano) e Boréu (família Ciriaco foi a fundadora).

Embora a versão nativa assegure a existência da prática da endogamia entre parentes pela preferência de casamento com primos, no exame das genealogias de algumas famílias (Anexo A, Figuras 5, 6 e 7), observamos a produção de relações de afinidade, em geral, com pessoas de outras casas focais (os corresidentes) e, portanto, a configuração de uma endogamia baseada especialmente na proximidade espacial.

Ambiguamente, as relações ou os laços entre estas famílias são expressas pelas glosas nativas "todos são parentes", isto é, são primos, porque "todo caboclo é parente um do outro" e "é tudo da família de caboclo", além do casamento com pessoas com os parentes ser uma forma de "não misturar o sangue". O reconhecimento de que todos formam uma "família de caboclo" indica a concepção de uma unidade genérica e, consequentemente, a composição de uma entidade homogênea cristalizada, por um lado, na ideia de caboclo. E por outro, na composição de círculos de alianças baseadas no gradiente de proximidade que acionou inicialmente a corresidência entre os "troncos velhos" e depois a parentalidade entre as casas focais.

Nesse sentido, os "fundadores" ou "donos" de cada família se casaram com não-parentes, configurando círculos de abertura com o exterior e, por conseguinte, aproximando-se do "distante" em termos parentais ou genealógicos. Na geração seguinte, a preferência passou a ser dada especialmente às pessoas que mantinham relações de proximidade pela residência, estabelecendo, então, um processo de aparentamento e um tipo de preferência por pessoas reconhecidas como parentes.

Em 2008, existia apenas uma família formada por não-índios, cujos membros não se casaram com caboclos, contrastando com a situação de muitas aldeias; em algumas delas, como Camurupim, São Miguel e Monte-Mór, o número de famílias de não-índios não só supera o de caboclos, como parte significativa dos seus membros casou-se com caboclos, transformando-se em "particulares". O aumento do número de "particulares" e de suas famílias, demonstra, de um lado, uma estratégia de aproximação do "distante", baseada na atração dessas famílias para residirem na própria localidade e, assim, estabelecer novos vínculos de cooperação e de aliança matrimonial. Ao mesmo tempo, sublinha os movimentos de abertura para o exterior e de valorização dos laços entre pessoas aparentadas no interior da composição dos círculos de cooperação. Tassinari (2003) enfatiza que essa tentativa de aproximação atua como "neutralizador" das uniões que se afastam do ideal de "não misturar o sangue".

1.3.1.2 O encontro de riachos e lugares e a existência de uma "maloca"

"Separadas" apenas por uma pequena elevação denominada de "ladeira de Zé Santana", as aldeias Santa Rita e Laranjeiras foram constituídas, segundo a versão nativa, de casas focais que reconheciam proximidade em termos de parentesco e de residência. Ao mesmo tempo, assinalou a proximidade genealógica com os "caboclos do Sítio".

No tocante as relações existentes entre as aldeias contíguas de Laranjeira, Manuel Lourenço (morador de Laranjeira) se expressou do seguinte modo: "aqui sempre foi um lugar que todos eram parentes" e justificou, em seguida, que todos compartilhavam do

mesmo parentesco porque "de cima até em baixo aqui [Laranjeira] é uma *maloca* só". A ideia de "maloca" manifesta a concepção de que independente da existência de famílias ou casas focais diferentes, todas compartilhavam laços de parentesco constituídos pelas relações próprias de uma "parentagem" condensadas noutra afirmação: "aqui é uma família só, todo mundo é parente, é *camarada*, não é maloqueiro". Para ele, "maloca" seria um termo mais apropriado do que aldeia, já que este é somente um *apelido* atribuído para nomear uma "maloca" de parentes ou de uma "parentagem".

Nesse nível, a ideia de "maloca" supõe a extensão dos laços de parentesco a todos os moradores da aldeia e estabelece um nexo endogâmico entre as diversas casas focais e as aldeias circunvizinhas. Contudo, deixa clara a especificidade de Laranjeira em relação, por exemplo, a São Francisco, o que modifica, de certa maneira, a concepção de que ambas sejam "filhas" ou "pontas de rama" dos "troncos velhos" do "Sítio dos Caboclos".

Quando indaguei ao meu interlocutor sobre as conexões genealógicas e a provável existência de uma única "maloca" englobando São Francisco, Santa Rita e Laranjeira, o mesmo assinalou que ela existia num certo sentido[57]. Ele, então, recorreu a sua história de parentesco e destacou que embora todo caboclo seja parente entre si, seu núcleo de antepassados comum (os "troncos velhos") se constituiu em Laranjeira e não possuía laços de parentesco com as demais aldeias. Todavia, salientou que os sucessivos casamentos das "pontas de rama" propiciaram o espalhamento do "tronco velho" de modo que nas aldeias próximas passou a ter tios/as, cunhados/as, sobrinhos/as e primos/as.

O reconhecimento de proximidade genealógica entre tais aldeias, parte da identificação, em primeiro lugar, da união matrimonial entre Arcanja (irmã do pai de Manuel Lourenço) com Manoel Higino de Santa Rita e incluiu algumas famílias de Laranjeira e Santa Rita no círculo de parentes de São Francisco[58]. Pois Higino (pai de Manuel Higino) foi dessa aldeia e fixou residência em Santa Rita após o casamento com Alexandrina (proveniente do Taiepe), formando uma casa focal relativamente distante e autônoma da *casa principal* do marido[59]. Ele concentrou em torno de si um número considerável de pessoas e, com isso, costurou diversos arranjos matrimoniais que propiciaram a manutenção de alguns filhos/as em seu entorno e permitiram a conexão com as aldeias vizinhas. Assim, o referido casal se tornou uma referência genealógica das famílias de Santa Rita, Tracoeira e Cumaru.

Outro arranjo matrimonial, que corrobora o pressuposto de unidade de cognatos, refere-se ao casamento entre João Higino e Ernestina, integrante da família dos Barbosa, tida como a "fundadora" de Santa Rita. Tal família era composta por duas irmãs Amélia

---

[57] Naquele momento inclui a aldeia vizinha de Tracoeira (contígua a outra nascente do Sinimbu), que apesar de ter sido formada por famílias não-indígenas, só recentemente ocorreu a fixação de famílias de caboclos, especialmente de São Francisco, Laranjeira e Grupiúna, integrando-a a rede de parentes das aldeias próximas.

[58] Cabe lembrar que no sistema hidrográfico, as águas da nascente "Avencas de São Francisco" se encontram com as que advêm da outra nascente: "Avencas de Tracoeira" na aldeia Santa Rita.

[59] Não se sabe ao certo quem eram os "troncos velhos" de Alexandrina, nas narrativas sobre sua origem, foram assinaladas a dispersão de três irmãs (duas delas já casadas) do Taiepe em direção à aldeia Lagoa da Barra: Conceição casada com José Salustino, Sulina casada com Chico Roberto, e Alexandrina da Conceição ainda solteira.

e Rosa e por dois irmãos (primos das anteriores[60]): João e José Eugênio (filhos de Manuel Eugênio Barbosa e Maria de Bem[61] de Estiva Velha), cujos arranjos matrimoniais conectaram as famílias de Santa Rita ao "pessoal dos Inácio" (de Grupiúna de Baixo), a Antonio de Bem e Joana (família fundadora de Estiva Velha) e a família Carneiro de São Francisco.

A existência de uma única família (os Barbosa) como "dona" de Santa Rita, segundo a interpretação de alguns moradores, indica uma diferença entre o que foi descrito sobre São Francisco (como também em Laranjeira), visto que a formação dessas famílias passou pela união de "troncos velhos" distintos, na qual funcionaram os gradientes de proximidade geográfico-social e distância genealógica. Já em Santa Rita, o "tronco velho" lançou mão das distâncias genealógica e espacial, como foi observado nas uniões matrimoniais de: Manuel Eugênio com Maria (de Estiva Velha), dos seus filhos João, que se casou com Severina Carneiro (de São Francisco), e José que se uniu matrimonialmente com uma "particular"; de Rosa com Aquino (de Grupiúna de Baixo) e Amélia Barbosa casada com João Hilário ("particular"). Os mesmos critérios foram reproduzidos nas gerações seguintes, nas chamadas "pontas de ramas" (Anexo A, Figura 8).

A família extensa de João Hilário e Amélia Barbosa era composta por três casas conjugais: Ernestina/João Higino, Francisca/José Leandro e Ambrozina/João Calú. Ernestina foi a única que mudou de residência após o casamento, pelo fato de seu marido ser caboclo e possuir seus próprios "sítios" e "roças"; as outras duas se casaram com não-índios e permaneceram próximas da *casa principal*[62]. As três casas convergiam para o pátio principal, em torno do qual, havia partilha de alimentos. Apesar da divisão dos terrenos agrícolas entre as casas conjugais, os genros do casal-chefe desempenhavam tarefas agrícolas nos terrenos comuns da casa focal, os quais eram ainda utilizados para atividades pastoris.

A divisão do território da casa focal produziu uma situação conflituosa entre os cunhados. José Leandro e João Calú, que residiam próximos, nutriam entre si uma relação de conflito, decorrente da predileção que o sogro dedicava ao primeiro. João Higino, que morava em Tracoeira, portanto mais "distante", levantou uma cerca no "paul" a fim de evitar a invasão do gado de João Calú e, por conseguinte, a destruição do plantio de feijão e milho. Este último ficou irritado com o impedimento da circulação de seu rebanho e se dirigiu ao seu vizinho (de roçado) no intuito de "tomar satisfação". Depois de uma calorosa discussão, os dois começaram a se agredir fisicamente. José Leandro que estava em seu roçado e com quem mantinha relação de amizade com João Higino se dirigiu ao local para defendê-lo. Segundo a versão da família de João Calú, José Leandro

---

60 A ligação de parentesco entre essas pessoas foi sugerida por Ernestina e pelos parentes diretos de Rosa e Manuel Eugênio.

61 As referências genealógicas dão conta de que Maria de Bem era irmã de Antonio de Bem e foram descritas por idosos de Estiva Velha e Grupiúna de Baixo ao assinalarem que Antonio de Bem fora o capturador-civilizador de Joana (a "caboca braba") e que ambos foram os fundadores de Estiva Velha.

62 Entre os idosos da aldeia e de outras próximas não há consenso se João Calú (casado com Ambrosina), pai de Zé Santana era filho de Carolina (Calú). Os argumentos que negam esses vínculos apontam para o fato deles não serem caboclos.

se dirigiu com uma foice para matar João Calú; já para a família daquele, João Calú foi quem tentou desferir os golpes. Independente da versão, José Leandro ao se aproximar do local, foi segurado por João Calú que conseguiu tomar a foice que ele portava. José Leandro tentou evadir do local, mas sua rapidez não foi suficiente para evitar as diversas perfurações em seu corpo. Ele faleceu dois dias depois. Na leitura dos familiares, o cunhado "*comeu* o nosso avô e nosso pai". A vingança não ocorreu, segundo algumas pessoas, em razão das mulheres serem irmãs e os filhos serem crianças. João Calú fugiu sozinho, já sua esposa mudou-se para outra cidade.

A narração desse acontecimento é importante porque problematiza a definição de vida social como espaço de interação pessoal e harmonioso e a dimensão da convivialidade por meio das relações entre pessoas baseadas na confiança, na amizade, na intimidade e no contentamento afetivo entre os que interagem na vida cotidiana. A irrupção da violência no interior de uma casa focal, produzida na disputa pela apropriação dos recursos materiais e pela posição dos afins reais diante do casal-chefe, interrompeu as possibilidades de se "viver bem", "entre parentes" (ou entre cognatos) e "com os outros" (os afins). No ato de "comer meu parente" ficou evidente o jogo dinâmico da relação pela predação e a tensão entre identidade/homogeneidade *versus* alteridade/heterogeneidade.

Seguindo a sugestão de meu interlocutor em demonstrar a "maloca" que pode ser visualizada numa parte do Sinimbu[63], a formação de Laranjeira foi descrita a partir da existência de três *casas principais*: uma chefiada por Carolina (Calú), outra por Estevão Joaquim/Maria/Rita Claudino e uma terceira por Lourenço/Rita (pais do pai de Manuel Lourenço) que desempenhava a função de "inspetor" e "noiteiro", uma espécie de "dono do lugar" (Anexo A, Figura 8).

A casa focal de Carolina foi formada por seus filhos Antonia, casada com Francisco Lourenço (filho de Lourenço/Rita) e Maria Carolina (Maria Roxinha) com Maximiano. Não há registro entre os moradores da aldeia sobre o destino dos dois últimos. Já a de Estevão Joaquim se formou com as uniões sucessivas com Maria e Rita Claudina (filha de Antonio Domingos e Josefa, cuja procedência não se tem notícia). Da primeira união, houve dois filhos: Arcanjo e Tertunila; apenas se sabe a história de Tertunila que se casou com Manuel Gomes (de São Francisco) e teve três filhas (uma delas reside em Laranjeira); da segunda união, teve Arcanja que se casou com João Cipriano Domingos (filho de Cipriano e Isabel Romana, da aldeia Forte) e destes teve Benedita, moradora de Laranjeira, casada com Zé Santana (filho de João Calú e Ambrosina).

Diferentemente das demais, a casa de Lourenço/Rita se compôs de um maior contingente de membros e efetuou arranjos matrimoniais estratégicos na medida em que atraiu pessoas "distantes" e manteve parte dos filhos/as no âmbito do seu "domínio", daí sua posição político-religiosa diferenciada assumida na aldeia. Ela era formada por quatro filhos: Arcanja, Francisco, José e João Lourenço que se casaram respectivamente com Manoel Higino (da *casa principal* de Santa Rita), Antonia Carolina (filha de Carolina), Maria Bela e Rosa que eram "particulares". As residências pós-maritais se

[63] A partir de Santa Rita as águas das duas nascentes do Sinimbu se misturam (ver mapa 2).

configuraram da seguinte forma: Arcanja foi residir próximo ao sogro em Santa Rita, José e João Lourenço mantiveram-se contíguos a casa do casal-chefe por terem se unido matrimonialmente com "particulares". Já Francisco Lourenço (sucessor do pai na função de "noiteiro") e Antonia Carolina residiram relativamente separados das suas respectivas casas focais e, portanto, constituíram uma casa autônoma. O casal teve cinco filhos que fixaram suas residências próximas a ele: Artur casado com Arcanja (de Baía da Traição) que teve quatro filhos, dentre eles, Maria do Carmo, mãe do atual cacique da aldeia; Manuel Lourenço (meu interlocutor) com uma "particular" sem filhos; Rosa também com um "particular" tendo dois filhos: Miguel e Santa, ambos residentes em Laranjeira; e Edgar que não se casou. Em 2007, o casal-chefe Francisco e Antonia Calú era referência genealógica de doze famílias na aldeia no universo de trinta e oito.

As narrativas sobre a história da aldeia ainda mencionaram a existência de outra família extensa formada pela união matrimonial de Severino Paulino (doravante Severino Torado) e Júlia. Não há consenso sobre a origem de ambos, alguns moradores assinalaram que Severino Torado e Júlia vieram do "sertão"[64], outros afirmaram que ele era de Laranjeira e ela "de fora". Apesar das desconfianças, a família do casal tornou-se numerosa e importante politicamente na localidade. Severino se destacava na aldeia por reunir pessoas em torno do coco de roda em sua residência; por ocupar essa posição, desempenhou a função de "noiteiro" sendo nomeado por Pedro Ciriaco ("regente" de São Francisco).

Em torno do casal, alguns de seus filhos levantaram suas próprias residências compondo uma casa focal pelas uniões matrimoniais com um grupo de irmãos indígenas oriundos de Grupiúna de Baixo: Antonio Pereira, Elídia e Maria das Neves (filhos de Manuel Pereira) com três irmãos/as Têca, Antonio e João Severino, respectivamente. A casa de Severino também era composta pela casa conjugal de suas outras filhas: Margarida com Manoel Jerônimo (filho de Jerônimo - irmão de Manuel Pereira - e Maria Augusta) e primo dos anteriores e Josefa que se casou com Severino Donato de São Francisco[65].

As casas que formaram a aldeia dominaram uma extensa área que compreende atualmente o arruado de casas denominado Laranjeira e as localidades contíguas do Pau d'Arco e do Tapuio. Na leitura dos idosos de Laranjeira e Santa Rita, os atuais limites

---

[64] É importante ressaltar o uso dos termos "sertão" e "sertanejo". Para os caboclos, "ser sertanejo" compreende todos que não residem nas áreas litorâneas. Trata-se de uma categoria genérica constituída de acordo com a oposição litoral versus interior (ou sertão). Porém, os caboclos não estabelecem a mesma correspondência estabelecida com a definição geográfica da região semiárida/interioranas nordestina: para um morador da cidade de Guarabira-PB, sua região é o Brejo Paraibano, para os moradores de Soledade-PB, é o Cariri. Há um diferencial relacionado às migrações de pessoas e/ou famílias vindas do Rio Grande do Norte; os termos aplicados se distinguem quando é levado em conta a localização da cidade de origem das mesmas: as famílias provenientes das cidades de Vila Flor, São José de Mipibu, Canguaretama e outras cidades litorâneas são, geralmente, consideradas "de fora", já da cidade de Nova Cruz e cidades interioranas são consideradas apenas como "brancas".

[65] Severino Donato era um leitor respeitado, graças aos anos de dedicação na escola do SPI em São Francisco. Ele era sempre convidado para cantar e ler versos em ocasiões festivas nas aldeias e se destacava como o "dono da palavra". A convite de seu primo Manuel Bernardo (Manuel de Jesus) que residia em Santa Rita, foi recitar versos em Laranjeira na casa de Severino Torado, quando conheceu uma de suas filhas, casou-se e passou a residir próximo ao sogro. Mesmo residindo em Laranjeira, Severino Donato foi escolhido (nos anos de 1960) como chefe principal de São Francisco.

entre Laranjeira, Pau d'Arco e Tapuia foram alterados em 1930 pela equipe da malária[66] que no cadastramento das residências estabeleceu novas referências a ponto de tratá-las como integrantes de um único lugar. Apesar dessa alteração, as pessoas continuam a utilizar os referenciais que se baseiam no sentido (em cima e em baixo) e nos contornos (curvas, retas, descidas) definidos pelo curso do rio e pela nomeação distinta dos lugares proveniente do "tempo muito antigo"[67].

De acordo com as classificações locais, a aldeia Laranjeira começa na "ladeira de Zé Santana" considerada a "parte de cima" (divisa com Santa Rita), estendendo-se até o posto médico (a "parte mais baixa"). A partir desse local, começa o Pau d'Arco, descendo até o começo da área de várzea ou de "baixio". Daí em diante, começa o Tapuio até as proximidades de Bemfica e da aldeia São Miguel[68].

Cabe lembrar que tal distinção não significa o estabelecimento de divisão política, nem expressa rivalidades internas. Os dois lugares (ou ex-roças) são percebidos como extensões de Laranjeira, em torno dos quais se reconhecem vínculos genealógicos que permitem pensar os moradores como integrantes de uma "maloca". É o que se depreende das justificativas sobre a ocupação do Pau d'Arco que aludiram na busca para "viver isolado", além do crescimento demográfico de Laranjeira como causas principais da dispersão no interior das casas focais. Além disso, a fixação sempre ocorreu nos locais já abertos para a produção de mandioca e nos "sítios". Trata-se de um tipo de ocupação também comum nas demais localidades potiguara em que o casal-chefe levanta uma casa no local já desmatado, faz o "sítio" em torno da residência, e em seguida, amplia a área para "roça"[69].

Com relação ao Tapuio, é importante registrar que a antiguidade de formação foi algo marcante nas variadas narrativas sobre a história do lugar que remetiam à interpretação sobre seu topônimo. Sempre que instados a falar sobre ele, as pessoas afirmaram que o nome decorria do fato dos primeiros habitantes serem "índios tapuios" que "comiam gente", "comiam carne crua", "gostavam de guerrear" e mantinham relação de inimizade com os Potiguara; por ocasião de uma guerra entre eles, os Tapuia foram derrotados e

---

66 Em 1930 e 1938 ocorreram dois fortes surtos epidêmicos de malária no litoral do Nordeste.

67 Essas divisões são operadas principalmente pelos moradores das três localidades. Dificilmente algum morador de outra aldeia considera tais divisões ou mesmo reconheça a existência de três lugares distintos.

68 Localizada em frente à Baía da Traição, em um terreno elevado e plano, a ocupação e formação da aldeia São Miguel aconteceram no contexto de configuração do aldeamento de São Miguel pelos jesuítas. Ao contrário das demais localidades Potiguara, a aldeia foi edificada de modo que as casas formam um grande círculo, tendo na igreja, o seu pátio central, o que dá a impressão de que seu centro possui o formato de uma aldeia circular. Ainda hoje, essa disposição espacial é mantida, estando no centro, a escola e um pavilhão onde se realizam reuniões e festas, além da igreja e do cemitério.

69 Dentre as casas focais que se dispersaram, podemos citar a de Severino Torado com a fixação da casa conjugal de Têca (filha) com seu marido Antonio Pereira e a posterior configuração de uma casa focal autônoma. Além destas, outras casas, como a de Francisco Ferreira/Maria Barbosa, José Gomes/Maria, Severino Donato/Josefa se ampliaram de modo que alguns de seus membros se estabeleceram também no Pau d'Arco. Mais adiante, ocorreu a fixação de duas casas focais chefiadas por dois irmãos filhos de Rosa Lourenço, mas cuidados por Manuel Lourenço (irmão da mãe): Miguel de Lelé (casada com Sebastiana de Tracoeira) e Santa (casada com Severo da Vila São Miguel). Em volta de cada uma delas, alguns filhos construíram suas próprias residências: na casa de Miguel Lelé, dois filhos casados com mulheres de Estiva Velha; já na casa de Santa, um filho (com uma esposa de João Pessoa), duas filhas (uma casada com um homem de Tracoeira e uma outra com filho de Severino Donato) e um primo materno ("branco") de Santa.

expulsos da região, em seguida tiveram suas casas destruídas, já as roças e "sítios" foram ocupados pelos vencedores[70].

***

Até aqui descrevi um conjunto de aldeias em torno das quais é possível verificar uma determinada confluência de pessoas em termos genealógicos em relação à aldeia São Francisco. Como mostrei, a circulação de pessoas ou famílias produziu a construção de um ideal em que a aldeia São Francisco assume a posição principal (no "centro") expressa pelo termo "aldeia-mãe" e as demais são ocupadas por suas "filhas" e se situam na "periferia".

Essa disposição (assimétrica) do campo remete à formulação de Viveiros de Castro (1993) sobre a oposição concêntrica entre consanguinidade e afinidade nos planos ideológico e terminológico. O referido autor concluiu que no *centro* conservam-se os consanguíneos e os afins cognatos corresidentes concebidos sob o "signo atitudinal da consanguinidade (que no nível local engloba a afinidade)"; na *periferia* encontram-se os consanguíneos distantes e os afins potenciais que são, eventualmente, devolvidos como afins reais de acordo com "o signo da afinidade potencial (que ali engloba a consanguinidade)"; e finalmente, no *exterior* estão os inimigos, no qual a afinidade potencial é englobada pelo comércio com a exterioridade, isto é, na gestão de afins potenciais.

No caso Potiguara, pode-se transpor tal disposição do seguinte modo: em São Francisco (a "aldeia-mãe") há os consanguíneos próximos e afins cognatos corresidentes, os quais são descendentes diretos e, portanto, "legítimos" dos "troncos velhos". Nas demais aldeias (as "filhas"), estão os consanguíneos distantes pela dispersão (espacial e social) e pela mistura (genealógica) e os afins potenciais classificatórios (que inclui os "parentes distantes" e os não-aparentados que são considerados como "de fora"), os quais circulam entre as aldeias e se tornam afins reais. E no "exterior" das aldeias se encontram um grupo de pessoas classificado como "de fora" e "branco" que são afins potenciais capturados pelas uniões matrimoniais (daí a designação como "particular") e da própria convivialidade (atração, manutenção e composição de círculos de cooperação com as famílias dos "particulares").

As descrições a seguir apontam a replicação das relações centro, periferia e exterior no âmbito de outros conjuntos de localidades e a alteração da ideia de um único "centro" ou de uma aldeia-mãe representado por São Francisco. Serão destacados os seguintes elementos: o reconhecimento de distintividade dos "troncos velhos" e da concepção de posse de terra entre as aldeias situadas ao longo do rio Sinimbu e parte do rio Grupiúna (e Estiva) e no rio Jacaré; os movimentos de concentração, isolamento, dispersão e de

[70] Conhecido atualmente como o "lugar dos Coelhos" pelo fato de seus moradores, oriundos de Rio Tinto, terem o sobrenome "Coelho", no Tapuio há apenas uma casa focal indígena constituída pela união poligâmica de dois irmãos com uma mulher (também cabocla) oriundos de Santa Rita. Em relação aos "Coelho", a maioria das pessoas com quem conversei em Laranjeira e Santa Rita não os reconhece como caboclos.

mistura; as referências genealógicas entre "troncos velhos" e "pontas de ramas"; e o uso do gradiente de distância e proximidade nas preferências matrimoniais.

1.3.2 Grupiúna e Estiva: rios de misturas e de afluências

O rio Grupiúna surge discreta e acanhadamente em meio à mata no planalto costeiro próximo a BR-101, mas já separando administrativamente o município de Marcação de Rio Tinto. Ao longo de seu percurso torna-se majestoso e arrojado, misturando-se inicialmente com as águas do rio Silva, cuja nascente está no mesmo planalto costeiro, marcando a partir desse encontro também a divisão entre os municípios de Marcação, Baía da Traição e Rio Tinto.

Um pouco mais adiante, no local chamado de foz do Grupiúna e sob a influência do topônimo desse local, passa a ser chamado de rio Estiva. Segue forte e grandioso percorrendo e fertilizando terras, lugares, até encontrar um outro afluente também grandioso, o rio Jacaré, que também nasce sob as mesmas condições ecológicas presentes no planalto costeiro. O encontro acontece em um lugar com uma toponímia bastante sugestiva, o Engole Vivo (rebatizado por Boa Esperança)[71]. Seu trajeto continua em busca do mar. Adiante recebe o rio Sinimbu na Caieira. Mesmo próximo de se confundir com o rio Mamanguape forma um denso e rico mangue a partir do Vau até chegar a Camurupim, última localidade antes de se encontrar com o rio Mamanguape e desembocar juntos no Oceano.

Assim, seguindo o percurso das águas, o objetivo deste tópico é descrever alguns lugares erguidos ao longo dos rios Grupiúna e Estiva na tentativa de demonstrar a composição de núcleos genealógicos que perpassam todo o conjunto de aldeias situado em tal bacia hidrográfica.

1.3.2.1 Grupiúna: "um lugar só, mas diferente"

As narrativas sobre as terras banhadas pelos rios Grupiúna e Estiva ressaltaram a antiguidade na ocupação dos primeiros assentamentos e a centralidade da mistura na composição das aldeias e das famílias. Por conseguinte, assinalaram a dispersão de famílias e pessoas ao longo do rio (das terras próximas à nascente do próprio rio Grupiúna e às margens direita e esquerda do rio Silva até a sua foz em Estiva Velha) que provocou ora a abertura de outros lugares (Estiva Velha), ora a reocupação de áreas de "roça" ou aquelas esvaziadas por esse mesmo movimento de dispersão (Silva da Estrada e Bento)[72]. Esses movimentos decorreram do crescimento das famílias, do desejo de "viver isolado", e, sobretudo, da acomodação de famílias advindas de regiões próximas à Baía da Traição e de cidades do Rio Grande do Norte como Vila Flor e Nova Cruz.

---

[71] A explicação para tal nome é de que no "tempo muito antigo", as correntezas dos rios eram mais intensas a ponto de 'engolir vivo' alguém que se aventurasse a adentrá-lo; nas enchentes, desciam também jacarés, espécie hoje rara no curso de tais rios que também 'engoliam vivo' os aventureiros.

[72] No documento de 1923 escrito por Castro e Silva (cf. Moonen; Maia, 1996), há o registro das aldeias Rio e Foz do Grupiúna (atuais Grupiúna de Baixo e Estiva Velha), Rio Silva (margens direita e esquerda, atual Silva da Estrada).

Quando indagado sobre o significado da palavra Grupiúna - que nomeia algumas localidades e o rio - José André (morador de Grupiúna de Baixo) assinalou que tal palavra é muito antiga e "vem desde a fundação do mundo e da origem do povo". Além dele, outros idosos das aldeias próximas realçaram a antiguidade da região e da mistura pela narração do encontro e captura ("a dente de cachorro") de uma cabocla (selvagem), de nome Joana, com Antonio de Bem, um caboclo-caçador (civilizado) que vivia em Estiva Velha. Eles asseveraram não saber bem ao certo a origem de Joana, mas supuseram que ela era da família dos "caboco brabo" que residiam no que hoje corresponde às aldeias Laranjeira, Santa Rita e São Francisco.

Nas narrativas em que Joana foi classificada como uma "cabocla braba" ou tapuia selvagem sua captura e posterior domesticação foram descritas pelas mesmas ações civilizatórias descritas no relato de predação da tapuia pelo índio-caçador civilizado como visto anteriormente. Em ambas, a mistura é demarcada pela captura, pelo embate cultural entre dois modos distintos de vida social (selvagem *versus* civilizado), pela domesticação e pela formação das famílias (civilizadas). Com isso, produz-se uma ligação (pela mistura) entre as famílias dessa região com a de São Francisco e uma diferenciação em relação aos "caboco brabos", os tapuia e os "caboclos velhos" de tal região.

Procurei levantar genealogias nas localidades que supunham ser o lugar de origem de Joana. Em São Francisco e Santa Rita, algumas pessoas mencionaram a existência de uma pessoa chamada Joana, com sobrenome Delfino de São Francisco, que havia se casado com Antonio de Bem da região de Grupiúna. Ao indagar sobre o fato dela ter sido encontrada no meio da mata e "pega a dente de cachorro", Miguel Delfino (filho do filho do irmão de Joana) afirmou que o encontro entre eles ocorreu por ocasião da festa de São Miguel. Os pais dela não aceitaram seu casamento por considerá-lo como alguém "de fora", inclusive havia a suspeita de que ele era um "caboclo brabo" ou um tapuio selvagem. A família levantou ainda o argumento da provável inadaptação da jovem a uma família de estranhos com costumes diferentes. Numa noite de lua cheia, ela foi raptada. Depois de dois dias, a pedido dos pais dela, o casal retornou à aldeia e estes aceitaram e abençoaram a união[73]. Essa versão confirma a relevância das oposições civilizado *versus* selvagem, tupi *versus* tapuia na interpretação da diferença e na possibilidade de sua apropriação pelo rapto e na consequente domesticação.

Da perspectiva das narrativas locais (das pessoas da região de Grupiúna), houve uma tentativa de aproximar a captura da tapuia selvagem pelo caboclo civilizado para um tempo mais próximo, o dos "troncos velhos" que envolve a história do parentesco através do casamento entre Antonio de Bem e Joana. Foi assim que Dona Cícera (85 anos, moradora de Estiva Velha) afirmou ser Grupiúna "o nome do rio que foi colocado na aldeia pelos troncos velhos". Ela salientou a existência de conexões entre as distintas localidades ao longo do rio a partir dos movimentos de ocupação marcados pelos deslocamentos das pessoas e das divisões das casas focais.

---

[73] Cabe lembrar que uma irmã de Antonio de Bem, de nome Maria, conheceu um caboclo (Manuel Eugênio Barbosa) também na festa de São Miguel, sendo, do mesmo modo, raptada, passando a residir em Santa Rita, local de residência dos pais do esposo.

A ênfase na ideia de unidade foi algo recorrente nos diversos relatos sobre a formação do conjunto de aldeias situadas ao longo dos rios Grupiúna e Estiva. Em todos os relatos acentuou-se as seguintes características: a relação entre *siblings*[74]; a migração de famílias extensas baseada na uxorilocalidade temporária; um modelo ideal de habitação baseada no viver "entre parentes", mas "isoladamente"; e o reconhecimento de núcleos comuns de antepassados e o acionamento de um nexo endogâmico como referencial nos arranjos matrimoniais e na definição da proximidade genealógica, em torno dos quais as famílias demarcam sua distintividade em relação às demais localidades situadas nos rios Sinimbu e Jacaré .

Dona Tereza (filha da filha do casal fundador de Grupiúna de Cima) que reside próximo à nascente do rio, também afirmou que Grupiúna era um único lugar. Porém, assegurou a existência da divisão dos espaços relacionada ao uso da terra para a fixação de residência e a produção da subsistência. Nas suas palavras: "daqui de cima até lá em baixo (Estiva Velha) é um lugar só. A separação é por família e a diferença é por causa das picada butada pelo engenheiro que dividiu o terreno". Ela se reportou à demarcação dos lotes pelo engenheiro Justa Araújo na década de 1860 e à doação dos mesmos aos seus "troncos velhos" no que hoje correspondente à aldeia Grupiúna de Cima.

Em vista disso, configurou-se uma divisão entre os lugares pelas noções de posse e herança, cujo efeito pode ser percebido na diferença de concepção da terra expresso pelo termo "pertenção" que é acionada pelos moradores de Grupiúna de Cima e do Meio (e também de Jacaré de São Domingos e Lagoa Grande) em relação aos residentes nas terras não loteadas. Nas terras não loteadas, ocorreu a composição das chamadas "situações", que são definidas pelas benfeitorias que compreendem "sítios", roçados, "roças", casa de farinha, áreas de cultivo de hortaliças e plantas medicinais, enfim a moradia como espaço de circulação de pessoas e de bens.

Os limites territoriais de Grupiúna de Cima começam na área próxima à nascente do rio denominada Portão - "dominada" por Pedro Belmiro (casado com Bidulina de Grupiúna do Meio) - até a "pertenção" de Manuel Gonçalves em Grupiúna do Meio (posteriormente dividida entre seus filhos Silvino e Barnabé) fazendo fronteira com a "situação" dos Gabriel (João Gabriel/Albina) e dos Batista (Manoel Batista/Antonia e Joana Gabriel, filhas do casal anterior) também em Grupiúna do Meio, que não se constituíram por meio de lotes[75].

---

[74] Além da importância da relação entre siblings ser verificada nas aldeias contíguas a Grupiúna de Baixo como Estiva Velha (Isabel e Antonio Isidoro), Silva da Estrada (Antonio e Joaquim Félix), em outras aldeias tal relação se tornou significativa na reprodução social dos "troncos velhos" como na Caieira (Antonio e Antonia Pereira) e em Lagoa Grande (João Flor e José do Santo).

[75] Antes de ser dominada por Pedro Belmiro, a área denominada Portão foi invadida pela Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT). A desocupação decorreu de um acordo entre a CTRT e o encarregado do posto indígena em que aquela cederia para Pedro Belmiro parte de um terreno localizado em Grupiúna de Cima, rebatizado de Portão. A motivação do acordo se deveu a apropriação de parte das terras da CTRT por Pedro Belmiro e integrantes da Liga Camponesa numa área contígua a aldeia Monte-Mór. No contexto de intensificação das perseguições à Liga, Antonio Bolinha, um dos principais líderes, fugiu e Pedro Belmiro ficou um lote de terras na localidade Arripia. Logo após, a CTRT, principal alvo da Liga, invadiu e retomou o terreno. Foi então que Pedro Belmiro acionou o encarregado do posto do SPI no intuito de reavê-lo. O terreno tinha 312 hectares e foi dividido com a morte de Pedro Belmiro entre treze herdeiros (informação fornecida por Zé Medeiros, sobrinho - filho da filha da

O "pessoal dos Gabriel" e dos Batista abandonaram suas "situações". Em Grupiúna do Meio (na "parte para cima") permaneceram apenas os dois herdeiros de Barnabé Gonçalves situados à margem esquerda do rio Grupiúna[76]. Eles constituem o núcleo genealógico comum dos atuais moradores da aldeia, o que evidencia o papel da relação de dois *siblings* na reprodução social dos "troncos velhos"; só que o local passou a ser denominado de Grupiúna de Cima ou Grupiúna dos Cândidos[77].

Os arranjos matrimoniais da casa focal de Manuel Gonçalves apontaram para uma estratégia bastante significativa de manutenção e ampliação da posse. Barnabé se casou com Silivera, filha do *casal principal* Chico Felipe e Florinda também "donos" de um lote em Lagoa Grande. Já Silvino se uniu matrimonialmente com Florinda Gabriel, filha de João Gabriel e Albina que eram os "donos" de Grupiúna do Meio.

A discussão sobre os limites da divisão do lote provocou um conflito entre Silvino e Silivera (viúva de Barnabé). Silvino tentou impedir sua cunhada (Silivera) de fazer roçado num terreno que na visão dele o pertencia. Neste imbróglio, Silvino e José Cândido (genro de Silivera) procuraram o "regente" Santana em São Francisco para resolver a questão. O "regente" se dirigiu ao lugar e fez a partilha do terreno, estabelecendo como limite entre as "partes" o próprio rio Grupiúna. O "povo de Barnabé" ficou com a margem esquerda ("parte de cima") e o "povo de Silvino" com a direita ("parte de baixo").

Após alguns anos, a casa focal de Silvino e Florinda Gabriel se dispersou motivada não apenas pelos conflitos entre as famílias, mas também pela negociação dos lotes dos três herdeiros de Silvino com usineiros. Eles abandonaram a terra e se fixaram em Gameleira e Jacaré de São Domingos[78]. A única herdeira que se manteve próxima foi Dona Tereza (filha de Miguel Silvino e Rita). Sua casa está situada no terreno dos sogros José Cândido/Ana (irmã da mãe) e de sua mãe. Atualmente, Grupiúna de Cima é composta por duas casas focais chefiadas por Genário (filho da irmã da mãe e filho da filha do irmão do pai da esposa) e Tereza (filha da irmã da mãe e filha do filho do irmão do pai do esposo) situada na "parte de baixo" e Geraldo (filho da irmã da mãe de sua esposa Anita, filho da irmã da mãe e filho da filha do irmão do pai de Tereza) e Anita (irmã de Genário) na "parte de cima" (Anexo A, Figura 10 e Detalhe 10A). De modo semelhante

---

irmã - de Pedro Belmiro e residente em Jaraguá). Azevedo (1986) assinala que a CTRT conseguiu o título de terra de Pedro Belmiro através de uma estratégia muito comum naquela época: ele foi propositalmente preso e para negociar sua liberdade, um advogado da CTRT o pressionou a fim de que assinasse um documento de transferência do seu lote.

76 Alguns idosos residentes nas duas Grupiúna e em Estiva Velha afirmaram que o motivo dos Gabriel abandonar sua "situação" decorreu do assassinato de um dos membros da família levando também os Batista a se dispersarem já que eram parentes entre si. Ao descobrir que o marido era catimbozeiro, a esposa amarrou-o numa rede e, em seguida, despejou querosene e ateou fogo.

77 Severino Gonçalves (residente em Grupiúna de Cima) destacou que Grupiúna do Meio passou a ser chamada por Grupiúna de Cima com a expulsão dos herdeiros de Pedro Belmiro e o esvaziamento das "situações" dos Gabriel e dos Batista e, consequentemente, a ocupação do "pessoal de Silvino". Todavia, em virtude do seu avô (pai do pai) se chamar José Cândido, as pessoas "de fora" passaram a chamar a aldeia de Grupiúna dos Cândidos. Ele assinalou que essa nomeação obscurece o sobrenome "Gonçalves" Manuel Gonçalves (pai de Barnabé e Silvino) que era o "dono" da terra, em favor dos "Cândidos" de Jacaré de São Domingos.

78 Em Gameleira, as irmãs Rosa e Júlia (casadas com João Néris) adquiriram um terreno por meio de compra. Manuel Silvino e Isaura se estabeleceram em Jacaré de São Domingos no lote de seus sogros situados em lotes próprios.

ao "tempo dos donos", hoje as duas casas focais da aldeia mantêm entre si relações, até certo ponto, tensas devido especialmente aos limites das "pertenções", pois embora a terra esteja demarcada, tais limites não foram abolidos[79].

Descendo o rio, chegamos a um conjunto de quatro aldeias: Grupiúna de Baixo, Silva da Estrada, Bento e Estiva Velha. A história de formação delas guarda uma relação direta com dinâmica de dispersão e mistura dos "troncos velhos" de Grupiúna de Baixo com pessoas "de fora" (oriundas de Baía da Traição e cidades do Rio Grande do Norte)[80]. Nas narrativas sobre o "tempo de antigamente" foi indicada a existência de uma família composta por dois irmãos: Avelino (casou-se com Felícia, tida como "particular") e João Nicácio (com Ana Joaquina), os quais migraram para o Silva da Estrada e Estiva Velha, respectivamente, constituindo casas focais autônomas. Essa região foi atingida por fluxos migratórios provenientes, sobretudo do Rio Grande do Norte; os migrantes que ali se fixaram estabeleceram alianças matrimoniais com os caboclos da própria aldeia e de aldeias de Baía da Traição.

Um dado comum na maioria dos "troncos velhos" dessa região é que pelo fato de serem formados pela união matrimonial de pessoas não aparentadas e não corresidentes, o tipo de residência pós-marital foi neolocal, como ocorreu, por exemplo, com os casais: Olímpio/Generosa e Francisco Inácio/Josefa em Grupiúna de Baixo, João Nicácio/Ana Joaquina e Manuel Trigueiro/Francisca Maria em Estiva Velha, Avelino/Felícia e Isidoro/Benedita no Silva da Estrada. A exceção ficou por conta do casal Antonio de Bem/Joana (Anexo A, Figura 12).

A partir desses casais é possível identificar ligações genealógicas de todas as famílias da região. Em Grupiúna de Baixo, por exemplo, aproximadamente 93% das famílias (de um universo de sessenta e nove) se conectam aos referidos casais. Elas ainda reconhecem a maior proximidade com os filhos de Francisco Inácio, José Avelino (casada com Josefa Pinto) e Joaquina (casada com Américo), que eram filhos de Avelino/Felícia e, por fim, com Severino Olímpio (filho de Olímpio/Generosa) e Maria Francisca (filha de Néco Trigueiro/Francisca Maria).

Em Estiva Velha, de um total de setenta e duas famílias, cerca de 95% identificaram vínculos de cognação com todos os *casais principais*. Por outro lado, explicitaram o parentesco mais próximo com os casais Severino Olímpio/Maria Francisca, com os

---

[79] Com a demarcação da TI Jacaré de São Domingos, as terras que eram de Silvino passaram a ser utilizadas pelos moradores de Jacaré de São Domingos e os lotes de Manuel Gonçalves foram incorporados à TI Jacaré de São Domingos. A incorporação implicou na redução das terras de seu domínio que na visão dos casais principais de Grupiúna de Cima ocorreu sem o consentimento dos herdeiros de Barnabé.

[80] Vieram de Vila Flor dois grupos de irmãos: no primeiro, Francisco, Manoel, João e José Trigueiro; com exceção de Manuel que se manteve em Grupiúna de Baixo, os demais constituíram suas casas focais na aldeia, mas, em seguida, fixaram residência em Baía da Traição (José e João) e Marcação (Francisco). E no segundo, os irmãos Francisco e Rafael Inácio: o primeiro se casou com Josefa (cabocla de Baía da Traição) e o segundo provavelmente com uma "branca" tendo em vista que seus filhos não eram considerados caboclos; Francisco/Josefa constituíram uma casa focal que é tida, pelos moradores atuais, como uma das "fundadoras" de Grupiúna de Baixo, já que grande parte deles a reconhece como "tronco velho", o que justifica a nomeação da aldeia como "Grupiúna dos Inácio" e sugere o papel da mistura na formação do "tronco velho" e das "pontas de ramas" (Anexo A, Figura 10). De Nova Cruz veio Isabel e três filhos que dentre eles é lembrado somente Olímpio (que se casou com Generosa de Baía da Traição) e constituíram uma casa principal dispersando-se para Estiva Velha.

irmãos Antonio Isidoro casado com Júlia (filha de João Nicácio/Ana Joaquina) e Isabel casada com Francisco Bernardo ("particular").

Já no Silva da Estrada, as genealogias indicaram os laços de parentesco com os casais Francisco Inácio/Josefa, Avelino/Felícia e Manuel Bento/Maria. Das cinquenta famílias, aproximadamente 88% reconheceram vínculos com tais famílias. Ao mesmo tempo em que definiram maior proximidade com André (filho de Francisco Inácio/Josefa) e Salustina (filha de João Gabriel/Albina de Grupiúna do Meio), com o levirato de Francisco Avelino, Lica ("particular") e Antonio Avelino (filhos de Avelino/Felícia), seu irmão José Avelino e Josefa Pinto (filha de Maria/Marculino Pinto de Grupiúna de Cima) e, finalmente, dos filhos de Manuel Bento/Maria (Anexo A, Figura 12, detalhe 12A).

As casas conjugais das gerações seguintes aos *casais principais* das aldeias acima mencionadas foram compostas segundo preferências matrimoniais por pessoas que mantinham certa proximidade de residência e de parentesco, dentre elas, o casamento entre primos. Para se ter uma melhor dimensão, cito o casamento entre o grupo de irmãs Antonieta e Nazaré (filhas de Manuel Pereira) com os irmãos e primos (filhos do irmão do pai) Joca e Zé André. Ambos se mantiveram em Grupiúna de Baixo no mesmo terreno dos pais (de ambos os grupos de irmãos) e formaram cada um sua casa focal através da classificação constituída pelo casamento entre "primos legítimos" (filhos do irmão do pai[81]); alguns filhos de Manuel e André se fixaram em terrenos próprios na própria aldeia e outros migraram para Silva da Estrada, Laranjeira e Tracoeira.

A preferência pelo casamento entre primos, observada nesse momento específico em Grupiúna de Baixo, contrasta com a pouca recorrência da mesma entre as sessenta e nove famílias residentes na aldeia em 2007; identifiquei tal arranjo matrimonial em apenas nove casas conjugais. No Silva da Estrada observei a composição de oito casas conjugais pela união entre primos; destas três seguiram a preferência por primos de primeira geração (ou de primeiro grau) e as demais a partir da segunda. Já em Estiva Velha, de um universo de setenta e duas famílias residentes em 2007, cerca de vinte delas foram compostas por casamentos entre primos. Em todos os casos não há qualquer distinção entre primos paralelos (filho do irmão do pai ou filho da irmã da mãe) e cruzados (filho do irmão da mãe e filho da irmã do pai). As preferências variavam segundo representações gráficas abaixo:

[81] A categoria "primo legítimo" corresponde aos/as filhos/as do/a irmão/a do pai/mãe, ou seja, os primos de primeiro grau.

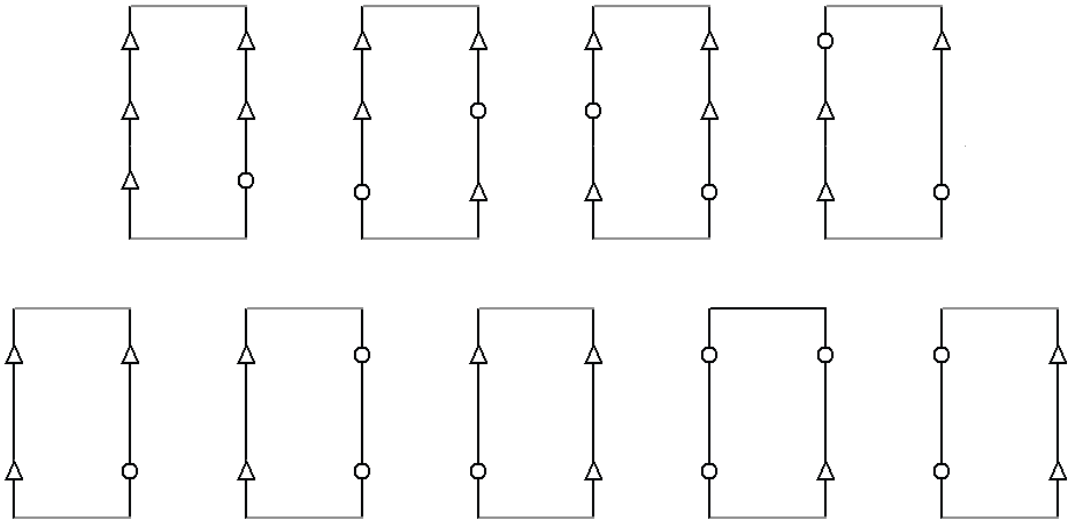


Figura 13. Casamentos entre primos

Em linhas gerais, a configuração de um centro de referência genealógico próprio e independente ao longo dos rios Grupiúna e Estiva explicita um tipo de organização das famílias baseado, de um lado, na produção de famílias aparentadas mediante movimentos complementares de fechamento, como verificado nos casamentos entre primos e no levirato. E de outro, no intercambiamento matrimonial (ou mistura) entre os "troncos velhos" que envolveu pessoas "de fora" (de Baía da Traição e do Rio Grande do Norte). A implicação está na concepção nativa de que Grupiúna é "um lugar só", ou seja, todas as pessoas são primas ou aparentadas entre si e que a mistura produziu a própria continuidade social.

1.3.3 Rio Jacaré: unidades sociais e círculos de casas focais

Se ao longo de Grupiúna e Estiva os nativos mencionaram a existência de uma unidade acessada pela compreensão de que "é um lugar só" (onde todos são primos ou aparentados), o mesmo não ocorre com as aldeias situadas em toda a extensão do rio Jacaré. Não obstante, a composição dos grupos locais cristalizados nas casas focais existentes hoje aponta para a configuração de laços de parentesco fundado também nas relações entre *siblings*, como observado em Grupiúna, e na circulação de pessoas (em especial de mulheres).

A não explicitação de uma unidade pode ser justificada se considerarmos a maneira como as aldeias se constituíram. De acordo com o levantamento genealógico e os relatos sobre a história de formação, as aldeias Jacaré de São Domingos (englobando Jacaré de Cima e Jacaré de Santa Luzia[82]), Lagoa Grande (antigo Jacaré do Meio), Ybyküara (antiga Nova Brasília), Carneira e Jacaré de César (antigo Jacaré de Baixo) se

[82] A denominação Jacaré de Santa Luzia decorreu do fato de Marculino Bezerra (casado com a filha de Simplício, herdeiro do título de Delfino Dias) ter ido pescar no rio e ao puxar a rede veio a imagem da santa, ainda hoje cultuada e venerada na localidade.

configuraram tanto por relações de parentesco, isto é, de *siblings* (Lagoa Grande), quanto pela presença significativa de famílias "de fora" classificada como "distantes" que se fixaram às margens do rio e riachos afluentes. A partir das "pontas de rama", os arranjos matrimoniais seguiram a tendência de casamento preferencial com pessoas próximas em termos de parentesco e residência e possibilitaram o equilíbrio de "não misturar o sangue", segundo a tendência endogâmica, e o de sempre manter uma abertura ao exterior que inclui os corresidentes não-cognatos e os "brancos".

Nesse momento, pretendo descrever apenas a composição de Jacaré de São Domingos, devido a sua especificidade em relação às outras aldeias. Diferentemente destas, os moradores de Jacaré assinalaram a autonomia das referências dos seus "troncos velhos", combinada com a definição de territórios específicos, as chamadas "pertenções". Nesse último aspecto, há uma semelhança com a forma de organização territorial de Lagoa Grande (e também Grupiúna de Cima). Pois, nestas aldeias, a terra é pensada como propriedade passível de ser transmitida por meio de herança. Já nas aldeias, onde a terra é comum, porém, de uso individualizado, existe igualmente o domínio das famílias expresso na personalização do "sítio", da "casa" e da "roça" compondo a "situação", cujos objetos de transmissão aos herdeiros são as benfeitorias e os nomes da família conferidos aos lugares e às pessoas.

1.3.3.1 As "pertenções" dos lotes e o trânsito de casas focais

A ocupação da região próxima à nascente do rio Jacaré se deu com a doação de lotes de terras em 1865 a Victoriano, Raimundo Pereira, Delfino Dias, João de Britto e Josefa Maria do Espírito Santo. Eles correspondem às terras que hoje estão "unificadas" em torno da aldeia Jacaré de São Domingos e caracteriza uma forma de ocupação baseada na fixação de famílias sem qualquer proximidade de parentesco[83]. O fato de possuírem o documento de doação do lote de terra, seus detentores foram considerados os "cabeças" da família e, por isso, assumiram a posição política de "donos" das "pertenções". Essa ideia de "pertenção" estabelece uma área de domínio e aciona os principais elementos identificados anteriormente no tocante à definição de casa focal, dentre os quais, a convergência de pátios residenciais em torno de um pátio principal que recebe o nome do *casal principal* (o "cabeça") também chamado de "tronco velho" e que concentra a posse de terra e a referência parental de uma família extensa[84]. Com a percepção de que cada pátio concentra pessoas e parentes e adensa relações e vínculos genealógicos, é possível falar da configuração de núcleos comuns de antepassados em torno dos quais se efetivou uma autonomia ou independência genealógica das famílias residentes em Jacaré de São Domingos em relação às demais aldeias potiguara.

---

[83] Como mostrei, há uma semelhança entre a fixação dos "troncos velhos" que não mantinham vínculos de parentesco entre si com o verificado em São Francisco e Grupiúna de Baixo, por exemplo.

[84] Vale salientar que essa mesma política de estabelecer limites entre os lotes, de constituir representantes ou os "cabeças" e de conferir importância a posse dos documentos da terra, foi verificada nas localidades que mantiveram a ocupação das terras mediante a divisão da terra em lotes, como em Lagoa Grande e Grupiúna de Cima.

A exemplo do que ocorreu em outras partes do território potiguara, a região de Jacaré de São Domingos também foi o destino de muitas famílias de não-índios, especialmente, os chamados "sertanejos" no contexto dos descimentos de famílias (ou "arribadas") em decorrência da seca. A presença deles ocorreu inicialmente com a fixação de João Cândido, com sua esposa Francisca e seus dois irmãos Firmino e Ana[85], vindos de Canafístula, na "pertenção" de Raimundo Pereira, bem como a migração das três irmãs Germina, Luíza e Elvira do Rio Grande do Norte e o estabelecimento na "pertenção" de Simplício (filho de Delfino Dias), com o qual Germina se uniu matrimonialmente (Anexo A, Figuras 15 e 16)[86].

De acordo com as narrativas, outras famílias de não-índios igualmente se estabeleceram como as de Manuel Alves e Joca Leonardo. A família dos Alves comprou cerca vinte e cinco braças do lote de Raimundo Pereira, numa negociação feita entre João Candeia (filho da filha de Raimundo Pereira) e Manuel Alves[87]. Em seguida, os filhos dele se apossaram de faixas de terras, até cruzar o rio em direção às residências[88].

A família de Joca Leonardo se "situou" nas terras de "pertenção" de Josefa do Espírito Santo. Josefa possuía apenas um herdeiro, o seu filho. Sabendo que ele "mexia com catimbó", resolveu deserdá-lo doando o título da terra para Nossa Senhora dos Prazeres, padroeira de Monte-Mór. O vigário de Rio Tinto vendeu a Francisco Miguel (primo de Domingos Henrique). Depois dele mais quatro pessoas compraram o dito lote, dentre eles, Joca Leonardo que adquiriu somente uma parte da terra, sendo a outra parte vendida aos usineiros.

Os limites entre os lotes foram estabelecidos inicialmente por cercas de arame e supunham uma unidade de parentesco e de produção agrícola. No "tempo dos troncos velhos", as tarefas agrícolas eram desenvolvidas prioritariamente pelos integrantes da "pertenção" o que aponta para a realização de "adjutórios" baseada apenas pela proximidade de parentesco e de residência e a demarcação de uma determinada unidade da aldeia a partir do domínio próprio. As fronteiras se borraram ao longo dos anos em decorrência dos arranjos matrimoniais e, mais recentemente, da mobilização para a homologação da TI Jacaré de São Domingos; no "tempo das ramas nova" como é chamado o momento posterior aos "troncos velhos", as atividades agrícolas passaram a envolver parentes das outras "pertenções" e, assim, a ampliação da "parentagem".

As uniões matrimoniais dos "troncos velhos" revelaram a preferência pelo não-índio que ocupa a posição do outro próximo ou vizinho; nesse caso tal posição era ocupada pelos Cândido, com os quais as famílias Pereira da Cruz (descendentes de Raimundo e Victoriano) e Soares (descendentes de João de Brito) contraíram laços matrimoniais

---

85 Firmino se casou com Benedita (filho do filho de João de Brito - outro "dono" de lote) e Ana com Emiliano (filho de Raimundo Pereira).

86 Luíza casou-se com Francisco Gonçalo Bezerra ("branco") e Elvira com o filho de sua irmã Luíza.

87 Cabe lembrar que pelo fato das posses serem individuais, a negociação dos lotes era uma prática comum, ensejando com isso conflitos e disputas acerca da legitimidade em poder comercializar as terras da "pertenção".

88 Nas versões de Elita (filha do filho de Raimundo Pereira) e Maria José (filha da filha de João Candeia), as terras da "pertenção" estavam sendo invadidas pelos Alves, o que provocou um conflito, entre João Alves (filho de Manuel Alves) e João Candeia.

e pelos Bezerra (descendentes de Francisco Gonçalo/Luíza) na família Simplício. É o que se observar na figura 14 (Anexo A) em que Emiliano (filho de Raimundo Pereira/Conceição) se uniu sucessivamente com Ana (irmã de João Cândido), Marcionila (filha de João Cândido) e Francilina (da aldeia Forte); e Firmino (irmão de João Cândido) se casou com Benedita (filha de Idalino Soares e este de João de Brito) e teve união extra-conjugal com Ana (filha de Raimundo Pereira); somente na terceira geração seguinte a do "dono" do título de terra, há registros de casamentos entre caboclos, cujas uniões apontam à preferência por "parentes próximos" (primos e sobrinho) que inclui caboclos e não-caboclos (Anexo A, Figura 15). Como exemplo, o grupo de dois irmãos (filhos de Francisco Gonçalo/Luíza) se casou com duas irmãs e primas (filhas da irmã da mãe), filhas de Simplício/Germina (irmã de Luíza); e um sobrinho se casou com uma tia: José (filho da irmã) com Elvira (irmã da mãe).

Em relação ao casal-chefe Victorino/Mariquinha, nota-se que, através das uniões matrimoniais de seus dois filhos Conceição e Antonio Romualdo, houve a junção de parte dos lotes pertencentes ao casal-chefe com outra parte daqueles recebidos por Raimundo Pereira da Cruz (detentor de título) pelo casamento com Conceição. Ao contrário desta, Antonio Romualdo permaneceu no lote de sua casa focal, por ter se casado com uma "particular"; eles tiveram apenas uma única herdeira de nome Francisca que se casou com seu primo João Candeia (filho da filha da irmã do pai). Do matrimônio de Conceição e Raimundo, nasceram três filhos: Ana, Emiliano e Isabel (conhecida por Biluca) que se casaram com "particulares" e se mantiveram no lote de sua própria casa focal. Em vista disso, houve a conservação dos dois lotes e sua unificação pelo casamento de Raimundo Pereira e Conceição.

Na sucessão de herança dos lotes de Raimundo Pereira/Conceição, Emiliano se tornou "o cabeça" das duas "pertenções" pelo fato de ser o primogênito do sexo masculino. Porém, dividia o lote com as duas irmãs que permaneceram próximas da casa principal por terem se casado com "particulares". Com a morte de Emiliano, sua filha Elita passou a exercer a função de "cabeça" e manteve consigo o título da terra por duas razões: primeira, por seu pai ter se tornado o herdeiro principal e o "cabeça" da família com a morte de seus avós "os donos" dos títulos; e a segunda pelo fato de seus irmãos (Nino e Chicó) terem aberto mão das responsabilidades da posse do título. Por isso, ela assumiu a representação de todos os herdeiros de Raimundo Pereira junto aos órgãos públicos como o *Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária* (INCRA), no qual efetuava anualmente o pagamento do Imposto Territorial Rural (ITR).

Entretanto, do ponto de vista do gerenciamento das terras, os outros herdeiros assumiram uma posição de maior independência, como nas ações coletivas ligadas às práticas agrícolas. As relações entre os herdeiros foram tencionadas pelas disputas acerca da posse do título e do controle das terras, promovendo a seguinte divisão: de um lado, estavam as famílias de Isabel e Ana (filhas de Raimundo Pereira/Conceição) e de outro, a de Emiliano que se pautavam pela conservação do "domínio" do título por Elita[89].

[89] Manuel Henrique (residente em Três Rios), baseando-se na metáfora botânica, justificou que no "tempo dos troncos velhos" havia mais acordo e diálogo, porque embora as pessoas tivessem "olho grande" e inveja, o que

Nesse cenário, os irmãos Domingos e João Henrique, mesmo não sendo herdeiros, conquistaram o direito no lote de Raimundo Pereira da Cruz, devido suas respectivas esposas, as irmãs Maria Alfredo e Noêmia serem bisnetas, isto é, filhas do filho (Alfredo) da filha (Ana) de Raimundo. Além delas, Maria Candeia se considerava igualmente herdeira por ser filha do filho (João Candeia) da filha (Biluca) de Raimundo.

As disputas ficaram mais explícitas quando Elita resolveu negociar parte das terras a fim de quitar uma despesa referente à regularização do título junto ao cartório de Rio Tinto. Na versão dela e de seu filho Ramo Moreno, a decisão de vender um terreno numa parte de "arisco" foi combinado com os demais herdeiros. No ato da venda, firmou-se o seguinte acordo entre Elita e o comprador (um espanhol): na situação da vendedora desistir da negociação, o comprador ficaria com o terreno, independente de ter sido feito ou não o pagamento integral do valor estabelecido, e no caso de desistência do comprador, o terreno retornaria a outra parte e os valores já repassados não poderiam ser recuperados.

Apesar da desistência do espanhol, os opositores de Elita alegaram que a venda foi efetivada e ocorreu através de "um negócio de boca", isto é, somente "na palavra" e sem documento. A partir daí, o interesse de alguns herdeiros em "dominar" a "pertenção" foi canalizado numa disputa que desembocou na expulsão de Elita da aldeia e na substituição na função de "cabeça" que passou a ser exercida por Domingos Henrique ("particular", casado com uma prima de Elita)[90], bem como na luta pela regularização fundiária.

A confirmação da posição de Domingos à frente da "pertenção de Raimundo" ocorreu mediante a concordância por parte de seus irmãos, primos, filhos, sobrinhos e cunhados. Esse ato se efetivou logo após Domingos revelar um sonho que teve com Alfredo (pai de sua esposa). Segundo seu próprio relato em 2000 e confirmado por seu irmão Manuel Henrique em 2007, Alfredo apareceu em sonho e lhe perguntou: "o que você está fazendo que não enfrenta os homens [os usineiros]?". Em seguida afirmou: "eles estão tomando a nossa terra, você tem que cuidar, você não pode deixar os homens tomar a terra, você precisa levantar a aldeia, você agora é o cabeça daqui".

Domingos passou a mobilizar as famílias das demais "pertenções" da aldeia com o intuito de demarcar a terra. Inicialmente, os donos das outras "pertenções" resistiram em aceitar a unificação dos lotes, ao mesmo tempo em que não nutriam o desejo em repassar as terras para a Funai. As acusações feitas por todos os herdeiros e não apenas pelos "cabeças" de cada uma das "pertenções", foi de que a proposta da demarcação para "tirar as cercas", numa alusão a unidade da terra, beneficiaria apenas as pessoas que não possuíam direito de herança dos lotes. Essa acusação foi especialmente endereçada aos líderes da luta pela terra Domingos e seu irmão João que estavam "situados" na "pertenção" de Raimundo Pereira e se mantinham na dependência das suas respectivas esposas

gerava "encrenca" [brigas], eles viviam "como se fossem uma irmandade". No "tempo da rama nova, cada um quer de um jeito, as coisas desandam e as brigas aumentam".

[90] Os conflitos evidenciaram uma operação em que o uso das terras passou necessariamente pelo reconhecimento dos lotes, a exclusividade do uso das terras, o exercício da liderança pelo/a herdeiro/a mais velho/a e pelo reforço da condição de que cada um deles era fundador do lugar.

que eram caboclas. Depois de muitas incursões, os demais herdeiros das terras de Jacaré, como Luis Gonzaga (dos Simplício), Chico de Fiinha (de Idalino Soares) passaram a apoiar a "turma de Domingos" e concordaram em participar das picadas e incluir suas "pertenções" na chamada TI Jacaré de São Domingos. A exceção no movimento de integração das "pertenções" ficou por conta da família de Joca Leonardo que ocupava o lote do título de Josefa do Espírito Santo. As pessoas com quem conversei, ligadas à família dos Joca, não mencionaram a oposição que o "cabeça" fez quanto à junção de todos os lotes a um "terreno só".

Maria do Socorro (herdeira do título de João de Britto) justificou o apoio de sua família à demarcação da terra argumentando que a separação das terras através das cercas de arame significou uma divisão e uma escravidão. Sem elas, as pessoas podem ser mais livres, trabalhar onde deseja e levantar uma casa em qualquer terreno sem ter a preocupação de estar invadindo terra alheia. Ela ainda destacou que o apoio de seu pai (Chico de Fiinha) a Domingos Henrique foi motivado pelo vínculo de parentesco (sobrinha, ou seja, filha do irmão) com a esposa dele.

Embora hoje a terra esteja demarcada e homologada, o que pressupõe a livre circulação dos moradores independente do reconhecimento ou não da descendência com os "troncos velhos" e a abolição das "pertenções", as diferenças entre as famílias extensas e as casas focais continuam a operar com os conteúdos a eles vinculados, especialmente na toponímia dos espaços, como sendo: a "parte de cima" é da "pertenção de Raimundo Pereira" e denominado por Jacaré de Cima, descendo um pouco mais, chamam de "pertenção de Idalino Soares", depois de "pertenção dos Simplício", denominado Jacaré de Santa Luzia, e finalmente, na "parte de baixo", fala-se "dos Joca". Tal divisão se reproduz na ocupação das áreas agricultáveis. Assim, a coletivização da terra, como pressupõe a demarcação, não aboliu as divisões internas em torno das "pertenções".

* * *

Concluída a descrição da organização social potiguara, é preciso tecer algumas considerações, que a meu ver, indicam questões que explicitam a tensão entre identidade e alteridade nos Potiguara. Embora as narrativas e os levantamentos genealógicos sugiram a existência de núcleos comuns de antepassados, o que poderia supor a determinação de uma origem comum, o investimento na distinção entre os "troncos velhos" e as "pontas de rama" efetua uma descontinuidade com vista à replicação da diferença entre aldeias, gerações, famílias e pessoas.

Como vimos, as relações de diferença e de identidade são tecidas e experenciadas a partir de um contexto cujo acento recai, de um lado, sobre um tipo específico de recordação e convivialidade baseado no que se conhece e se sabe por meio de uma experiência pessoal direta e mediatizada pelas relações fundadas em laços interpessoais. E de outro, nas possibilidades de abertura ao "outro" e fechamento ao grupo de cognatos.

Quanto ao primeiro aspecto, as pessoas que vivenciaram experiências de deslocamentos constantes demonstraram uma dificuldade em precisar a história das localidades

que integraram os percursos no território. Elas restringiram seus comentários sobre a trajetória de migração da família, sem, contudo, estabelecer conexões de relações duradouras entre a própria família com as existentes nas localidades. Como mostrei, as relações de afetos entre netos e avós, presentes especialmente no ato de "contar histórias", constituíam importantes referências de experiência pessoal. Essa mesma ideia pode ser aplicada àquelas pessoas que vivenciaram a experiência do deslocamento de modo menos intenso. Penso, por exemplo, nos deslocamentos produzidos com a mudança de residência pós-marital, a divisão das casas focais ou a constituição de novas casas e assim por diante.

Os deslocamentos acarretaram dispersões e estas, por sua vez, geraram fragmentações das casas focais. No caso das famílias que mantêm, de certo modo, um maior número de membros em seu entorno, constatei justamente o oposto: as casas focais passaram a atuar na aldeia de maneira que suas ações se legitimaram pela posição política assumida, como também suas opiniões e projetos tenderam a prevalecer sobre as demais. Não quero com isso sugerir que a demografia das casas seja o critério único que contribui para que elas assumam uma posição política de destaque. A obtenção da legitimidade e prestígio se faz mediante um exercício constante de aproximações com outras casas focais, com os não-índios, mediadas por trocas e ações coletivas e comunitários como nos "adjutórios", pelos conhecimentos adquiridos, nas viagens, enfim, pelas experiências particulares e pelas biografias dos sujeitos. Foi assim que a etnografia da organização social tomou como ponto de partida as indicações dos próprios atores sociais acerca de si próprios e dos outros.

Neste nível, há elementos que contribuem para adensar o argumento desenvolvido noutro lugar (Vieira, 2001) acerca da pureza do sangue e do perigo da mistura e suas implicações na concepção nativa acerca da mistura (via casamento), das relações de contato e de parentesco. É possível aludir que a oposição pureza e mistura, presente nos discursos nativos, tenda a indicar um modo de elaboração ou teorização acerca de si mesmo que se conecta à percepção do outro ou do "de fora" e na constituição de "donos" (os "cabeças") de territórios como as "pertenções" ou as "situações".

Quando colocados em uma perspectiva relacional, as oposições pureza *versus* mistura, selvagem *versus* civilizado e isolamento *versus* contato tendem a revelar não apenas uma síntese do que poderíamos chamar de uma teoria potiguara da transformação, mas, sobretudo, apontar para a categoria "caboclo" enquanto um termo que sintetizaria o sentido de uma pureza, por ser 'legítimo', dado a sua bravura, o seu ser arredio e de uma mistura que mantém sua tradição e a transforma em níveis de contato supralocais (inter-aldeias, interétnico, inter-regional). Esses níveis se encontram simbolicamente apresentados nas variações dos sentidos aplicados ao termo nativo "branco". Ao se afirmarem como "índios civilizados" e "caboclos misturados/civilizados", os caboclos ressaltam uma operação em que vincula a mistura aos processos de abertura e de socialização/domesticação do que está "de fora".

Desse modo, pretendo demonstrar no próximo capítulo a configuração do idioma da mistura e a elaboração das categorias nativas nas classificações de si mesmos e dos outros a partir dos desdobramentos do Censo Indígena.

Capítulo 2

Etnosociologia e teorias nativas sobre a alteridade

O meu cadastro tá aqui, na raiz dessa planta,
na terra, não preciso procurar nada pra provar,
quando nasci já vim feita, não fui criada aqui em
cima, a gente vem da terra por obra de Deus

(Dona Cosma, aldeia Galego).

O objetivo desse capítulo é compreender o idioma da mistura indígena e sua relação com as categorias elaboradas pelos Potiguara para estabelecer classificações de si mesmos e dos outros. Para tanto, parto da contextualização dos sentidos de tais categorias, a partir dos efeitos do Censo Indígena promovido pela Funai e que teve início em 2006. A intenção é registrar a etnosociologia que emerge do idioma nativo (cf. Amoroso, 2006a) ou sobre diversos "tipos de gente" (cf. Gow, 1991), atentando para os gradientes de classificação das relações com a alteridade. É assim que pretendo demonstrar como os caboclos administram os processos de tornarem-se civilizados. Para tanto, acompanho as formulações indígenas em torno do que é "ser caboclo civilizado". O alvo é discorrer, partindo da reflexão sobre o Censo Indígena, as repercussões do uso de categorias fechadas operadas por critérios étnicos, enquanto definidores de uma unidade sociocultural.

A escolha do Censo se deve ao fato de ter acompanhado parte de seus desdobramentos e por identificar através dele um 'aquecimento' das relações que compõem a organização sociopolítica potiguara. Além disso, ele explicitou o envolvimento da chefia indígena por meio das acusações sobre as atitudes de alguns caciques e lideranças em ter cadastrado pessoas como indígenas por camaradagem, e da participação daqueles na etapa do planejamento para a execução da coleta de dados dos Potiguara. A ação dos chefes por camaradagem é aqui encarada como parte integrante da construção da sociopolítica indígena, na medida em que possui uma direção e um sentido preciso de construção de alianças políticas, além de esboçar um tipo de relação baseada na posição dos "terceiros incluídos" (Viveiros de Castro 1986, 1993, 2002).

O Censo ainda permitiu identificar a articulação de dois conjuntos de relações: no primeiro, as relações (de identidade) traduzidas pela noção de "comunidade de parentes"; e no segundo as relações (de alteridade) tecidas por meio do embate com os não-índios, e consequentemente, do acionamento de práticas (uniões matrimoniais) e de vínculos sociais (compadrio, e alianças políticas) promovidas por atos de camaradagem.

Cabe lembrar que enveredo na perspectiva de articular as narrativas do que é "ser caboclo", de um lado, com a crítica ao uso de categorias rígidas. E do outro com o fato dos termos *caboclo* e *índio* serem acessados como sinalizadores da história da relação com

a chamada *civilização* e revelarem os modos de conceber a vida social dentro de um eixo temporal.

Ao tematizar as teorias nativas sobre a mistura e o processo civilizatório, operadas mediante a flexibilização de categorias de autoatribuição, abre-se a possibilidade para pensar na centralidade do parentesco, da comensalidade e do contar histórias na produção da memória e da história. Além disso, a apreensão do processo de tornar-se civilizado se faz através da compreensão da concepção nativa de pessoas, lugares e coisas dentro de um sistema temporal de transformação.

Nesta direção, indico os graus de aproximação e distanciamento operados dentro do mundo social potiguara e como o uso dos termos *caboclos* e *brancos* ativa a diferenciação entre "índio selvagem" e "branco civilizado" e a consequente produção de duas imagens dos "outros". Antes de expressarem uma contradição entre a sociedade nacional ("brancos civilizados") e a tribal ("índios selvagens", "caboclos legítimos" e "caboclos misturados") pelo contato interétnico, as imagens da alteridade organizam o interior da vida social por um processo contínuo que define os limites do próprio sistema nativo; em meio aos polos desse *continuum* (selvagem e civilizado), o mundo social é constituído enquanto produto histórico do intercasamento entre diferentes tipos de pessoas no passado, o que revela a dimensão temporal (histórica) do parentesco. As narrativas potiguara de "tornar-se civilizado" aludem, justamente, a transformação geracional como responsável pelo movimento entre os polos, cuja consequência é a produção de pessoas heterogêneas.

2.1 O idioma da mistura indígena

As leituras dos caboclos sobre a mistura e as pretensões em se tornar civilizado revelam uma engrenagem ancorada na busca incessante pela diferenciação diante de situações marcadas por transformações culturais na sua própria vida social. Embora expresse certa preocupação com o que a mistura pode provocar, o discurso nativo sobre suas implicações explicita o forte investimento na produção da diferença por mecanismos que visam à atração, aproximação e domesticação dos outros. Concomitantemente, suscita a dependência da teoria da reprodução ou da continuidade social a sua própria agência, que se constitui na engenharia da alteridade e na administração do processo de transformação.

Em vista disso, a mistura pode ser entendida como um modo de estabelecer relações, cuja ênfase recai na aproximação, domesticação e na predação do diferente. Assim, afasto-me da concepção de parte da literatura que reflete sobre os Potiguara (Ribeiro, 1986 e Moonen; Maia, 1992) que a identifica como um indício de aculturação, no sentido de que ela propicia a imposição e assimilação de traços culturais exógenos e estas repercutem no distanciamento da cultura tradicional pura ou autêntica e na perda da coerência interna da cultura. Neste caso, é assumida a possibilidade de configuração de um processo gerido pela história, que se assenta pelo impacto do contato (interétnico e

histórico) com uma cultura ou sociedade de fora e, da consequente modificação de uma situação anterior (pura e original), como observa Gow (1991).

É proveitoso seguir o questionamento de quais processos e eventos os nativos consideram significativos em sua história. Dentre estes, o contato com os "brancos" aparece como a expressão mais forte enfatizada na teorização nativa sobre si e sobre a alteridade. As relações decorrentes do contato sugerem a constituição de sujeitos suscetíveis às alterações por meio das relações entre 'comunidades' ou grupos diferentes (caboclos e brancos) e pelas relações entre grupos de pessoas, "turmas", "parentagens", casas focais, dentre outros. O resultado disso pode ser localizado na reflexão deste coletivo indígena acerca das possibilidades de gerenciar o encontro colonial, a presença do "branco" e de suas instituições como é o caso do Estado.

Assim sendo, a pretensão desse tópico é apresentar a concepção da mistura pela contextualização do modo nativo de explicar o constante processo de transformação, tendo em vista as tentativas de estabelecer diferenciação frente aos não-índios, especialmente, aqueles que estão presentes em seu próprio convívio diário[91]. Optei por uma análise que leva a sério o que os caboclos dizem e os sentidos conferidos aos resultados do chamado contato interétnico e das transformações de elementos exógenos em fatores de continuidade social (Gow, 1991). Pois importa entender os Potiguara dentro de um sistema de relações e de interações e que em determinados contextos constituem o seu próprio mundo por modos que sejam intrinsecamente significativos para eles.

Esta tese se constitui como um estudo a respeito do que se constrói *na* situação de contato, remetendo às modalidades de relação desenvolvidas pelos caboclos e às categorias de alteridade a partir da transformação. Ao mesmo tempo em que procura superar a dicotomia interno e externo de dois modos: no primeiro, através do exercício de compreensão das categorias de alteridade e do idioma da mistura indígena; e no segundo, pelo exame da constituição das relações e das formas de apreensão do mundo, ou como as máquinas indígenas agenciam e são agenciadas pelos elementos "estrangeiros".

Como demonstrarei, os dilemas suscitados pelo Censo indígena puseram em cena duas maneiras opostas de classificação dos Outros, as quais sugeriram a construção de uma etnosociologia baseada em gradientes de proximidade e de distância, de pureza e de mistura. A base dessa construção pode ser localizada nas relações de intercâmbio e negociação entre "nós" e "eles" que oscilam entre aproximações (aceitação e aliança) e distanciamentos (rejeição e afastamento). Assim, afasta-se qualquer ideia que apreenda os pares das relações enquanto algo automático e binário e que se refiram a territórios

[91] Na literatura sobre os índios do Nordeste (ver Dantas; Sampaio; Carvalho, 1992 e Arruti, 2001), e em especial sobre os Potiguara da Paraíba (cf. Palitot, 2005, Magalhães, 2004), a questão da mistura está muito presente. Ela é acessada por meio de suas retóricas (de acusação, em especial), as quais são contextualizadas dentro de um campo social; neste se observa os discursos das perdas e da reinvenção das tradições (cf. *Hobsbawn, 1984*), como uma forma e não a única de "[...] resolver a tensão causada pelo contraste entre os modos de vida específicos dos povos indígenas contemporâneos e as representações que a sociedade nacional faz a seu respeito" (Palitot, 2005: 4). Ao ser produzida historicamente, essa tensão permite caracterizar o uso da retórica da mistura em situações fortemente marcadas por disputas em torno dos recursos; segundo essa chave de leitura, tal retórica é articulada com uma outra, a da perda que constitui "[...] elementos desabonadores e que lhes retiram a autenticidade, reforçando uma posição subalterna em relações de dependência com agências oficiais e particulares" (2005: 4).

fixos e seguros, na medida em que o olhar se volta ao princípio da transformabilidade (cf. Gallois, 1988 *apud* Sztutman, 2000: 75) que "[...] consiste na fonte de toda a ambiguidade e que impede a captura de dicotomias rígidas".

A proposição é que o movimento oferecido pelas uniões matrimoniais se caracteriza pela possibilidade de afinização, configurada na relação com o "de fora". Por isso é que, apesar da busca pelo aparentamento nas relações de convivialidade, a posição do "outro", enquanto um afim potencial, é sempre marcada por certo distanciamento, o que corresponde ao esforço em interiorizar a diferença, através do movimento ambicionável de incorporação, e produzir a heterogeneidade diante dos outros.

Abordar, portanto, a mistura como idioma indígena manifesta o entendimento dos processos sociais - de intercasamentos, de trocas, de consanguinização, de incorporação, isto é, de gestão da alteridade - no conjunto de sua influência na produção da vida social entre os caboclos[92]. Nesse sentido, modifica-se a concepção de mistura como simples estratégia e retórica resultante das políticas coloniais de territorialização (cf. Palitot, 2005).

Porquanto, se com a política de incentivo da mistura o Estado pretendia promover a integração e assimilação dos índios, o modo como estes traduziram tais políticas revela a apropriação da categoria *caboclo* no intuito de refundar a diferença. É importante lembrar que esta categoria foi criada no contexto da política colonial, que objetivava facilitar a mistura com índios de outras etnias. Com a política pombalina do século XVII, os casamentos inter-raciais foram fortemente estimulados, além de outras formas de integração com a pretensão de liquidar as terras das aldeias como a fixação de colonos nas aldeias. A mistura desembocaria inevitavelmente na assimilação e na transformação dos índios em não-índios, destituindo a especificidade dos chamados *caboclos* pelo esvaziamento da sua condição de "donos originários" da terra, ou autóctones.

No século XIX, já foi observado processo semelhante de incorporação por parte das populações indígenas dos aldeamentos do Império como instrumento de diferenciação, a despeito da concepção original de tais equipamentos enquanto máquina de aculturação. A ênfase que os nativos deram foi menos na "aculturação" e "perda cultural" do que nas possibilidades de uma socialidade diferenciada de populações nativas que tinham histórias compartilhadas nestes equipamentos do Estado voltados para os índios (Amoroso, 1998).

Com esse argumento, a definição de *caboclo* articula-se ao idioma da mistura indígena e não assinala simplesmente, como Palitot (2005: 19) alude: "a criação de uma categoria étnica dentro do mundo colonial que incorporou as populações aldeadas como *caboclos* ou *índios mansos,* sinônimos de *cristãos*, *domesticados*" (grifos do autor). Não sendo também um "elemento intermediário entre a selva e a civilização, 'outro' por excelência, representando a alteridade dos dois polos justamente no espaço de sua fusão" (Palitot, 2005: 19).

[92] Conceber a mistura como sendo indígena não significa enfatizar informações ou categorias que se desenvolvem a partir de critérios raciais como acredita Magalhães (2004).

Na visão desse autor, a identificação dos Potiguara como caboclos denota certa contradição em vista da admissão de um hibridismo, enquanto base de sua formação identitária mediante a mistura, e uma aspiração em "viver como um branco". A pretensão para "virar branco" não acontece porque, como supõe Palitot (2005), existe apenas uma cobrança por parte das agências (estatais ou não) com quem estabelece interlocuções de que eles devem agir como 'índios'. O que de fato concorre para o interesse em transformar-se no diferente é a sua própria percepção do que é o "outro" e da perspectiva sobre as relações com a alteridade que se baseiam na apropriação ou incorporação para aprofundar a diferença.

Sendo assim, a mistura não constitui meramente uma categoria classificatória traduzida numa retórica utilizada interna e externamente para acusar a inautenticidade e a negação de direitos (cf. Palitot, 2005). Ela precisa receber mais atenção, como ressalta Oliveira (1999), por explicitar valores, estratégias de ação e inclusive expectativas dos múltiplos atores presentes nas situações de contato, e pelo fato de produzir "povos misturados", transformando-se em fator de continuidade social (cf. Gow, 1991).

O que está em jogo não é unicamente estabelecer que os processos de mistura ou de civilização pertençam apenas ao polo colonialista. Nem tampouco denotar o entendimento acerca das relações entre diferentes como resultantes na polarização em "resistência" ou práticas miméticas e "assimilação" ou "manutenção heróica das formas autênticas" (Gow, 1991: 50). Porquanto, ao asseverar que a sociedade regional e o Estado, enquanto agentes exteriores, cobram uma postura de indianidade, negligencia-se e se subestima: as relações tecidas; os agenciamentos acionados e as redes mais amplas de relações que conectam as condições de vida; as formas de organização e as próprias representações indígenas de si mesmos à exterioridade, em torno da qual são desenvolvidas formas de conhecimento que fornecem um modelo para a reflexão do mundo ordinário através da alteridade de outrem.

Nesta direção, Gallois (2005) ratifica a proposta de apreender as redes de relações intertribais e interétnicas. Para ela, tomá-las como foco de análise manifesta uma aposta na superação das contraposições culturais ou étnicas. Ademais, o modo como os coletivos indígenas têm as agenciado, revela a dificuldade em se operar com o termo interétnico, por este evocar uma relação propriamente entre etnias, as quais ganham configuração na sua interface somente com o contexto político-nacional[93].

Do ponto de vista do Estado e dos não-índios, a categoria *caboclo* carrega sentidos que ora se referem aos "índios domesticados", "índios amansados", incorporando com muita força o significado da mistura, ora utilizam o conceito de mistura para emitir dois tipos de opiniões que se complementam: no primeiro tipo, acusam os caboclos de não mais possuírem cultura própria por serem aculturados. Aqui há um claro objetivo de

[93] O termo interétnico poderia até definir um campo de interação, no qual envolveria figuras diversas de alteridade e incluiria outros coletivos indígenas ou setores não-indígenas da sociedade nacional, o que por si só esvaziaria o sentido do termo interétnico (entre etnias). Ao invés de investir nos contextos de separação, dominação e resistência, Gallois (2005) propõe incorporar às análises, das situações de negociação, troca e fusão. Com isso, seria possível analisar os impactos positivos da intensificação da comunicação e do intercâmbio entre visões "sobre" essas sociedades e visões "dessas" sociedades sobre si mesmas.

esvaziar o direito de eles possuir território próprio. No segundo tipo, ressaltam sua especificidade, recorrendo a visões de que as atitudes são degenerativas e degradantes, tais como, o consumo exagerado de bebidas alcoólicas, o gosto por "arengar", o comportamento cismado e a facilidade com que vingam "quando alguém mexe com algum deles".

No ano de 2007, acompanhei algumas mobilizações que se deram no contexto de ação dos caboclos, em virtude dos constantes acidentes automobilísticos que vitimaram moradores da aldeia Akajutibiró, e que culminou com o fechamento de uma importante via de acesso à cidade de Baía da Traição. Na ocasião aproveitei para saber a opinião de algumas pessoas não-indígenas, que ficaram impedidos de continuar seu deslocamento. Um veranista, que possui casa em Baía da Traição, demonstrou apreensão quanto à "revolta dos caboclos", já que por qualquer motivo "eles querem partir para briga", para a agressão, e o temor em perder sua casa na cidade.

Duas moradoras não-indígenas de Baía da Traição, por sua vez, fizeram as seguintes avaliações:

> Os caboclos não podem ver ninguém em paz. Sempre querem perturbar o sossego das pessoas, pois são muito arengueiros e quando cismam com alguma coisa e "toma uma", ninguém segura.

> Moro na Baía desde pequena, mas nunca me conformei com o jeito desses caboclos. E, eles acham que são o dono de tudo isso aqui, por isso eles fazem o querem aqui e ninguém toma providência. Mas também, quem vai querer enfrentar esse monte de caboclo? Se alguém fizer alguma coisa, eles partem pra cima que nem enxame de abelha. Você tá vendo aí? Não tem muito caboclo não, mas mexa com um deles? Desce só o monte do Sítio.

Tais avaliações expressaram, em alguma medida, a maneira pejorativa pela qual os caboclos são percebidos, o que demonstra ser uma relação de conflito latente. As pessoas levantaram alguns elementos necessários à reflexão em torno dos significados das categorias caboclo e índio, os quais serão na sequência recuperados com a discussão em torno do Censo Indígena.

Em outra mobilização dos Potiguara, que marcou o esgarçamento das relações com a Funai no episódio do Censo, alguns caboclos de Monte-Mór interditaram o acesso à cidade de Rio Tinto com a finalidade de pressionar o órgão indigenista para rever o resultado do referido Censo. As avaliações de alguns caboclos que ficaram impedidos de se deslocar entre as duas cidades se pautaram pelos mesmos adjetivos usados no evento anterior. As pessoas com quem conversei disseram que os "índios eram como os sem-terra", por fechar as estradas com frequência, prejudicando a vida das pessoas; aliás, eles queriam ser índios, apesar da mistura e aculturação.

O gradiente de distâncias sociais é mobilizado nas acusações de grande parte dos caboclos das aldeias de Baía da Traição e Marcação, que recorre aos mesmos argumentos utilizados pelos não-índios, no intuito de desqualificar os caboclos de Monte-Mór. Eles procuraram negar a identidade indígena das pessoas por causa da mistura e justificaram que a mobilização servia apenas para garantir acesso a terra e ao atendimento da Funa-

sa e da Funai. Isso pôde ser percebido na opinião de uma liderança indígena da aldeia Lagoa Grande no momento da interdição da pista. Ele expressou em voz alta que todos os participantes daquele ato, mesmo se dizendo injustiçados pelo Censo, não poderiam ser considerados caboclos, pois as suas famílias eram formadas por "brancos". Todavia, ponderou que apenas Antonio Cândido, seu primo, tinha legitimidade para ser assim reconhecido, só que apenas pela "parte da mãe" porque o pai era um "particular" e "negro"; já a esposa dele não era "cabocla", porque "eu conheço a família dela, os pais dela era uns negro que vieram do sertão e se situaram nas terras dos caboclos".

O termo *caboclo* longe de representar uma categoria homogênea, tal como poderia ser depreendido se levarmos em conta apenas o fato da mistura ter se intensificado no período colonial, e reforçado pela classificação pejorativa de comportamentos, revela processos de identificação que são múltiplos. *Ser caboclo* não parte de uma essência ideal ou fixa, isto é, como "índio manso" ou "índio domesticado", "índio cristão", como por exemplo, dar a entender as ações do Estado-nação. Refere-se a um termo que demarca a história da relação com a chamada civilização e que particulariza modos de ser e de estar que se alternam (Viegas, 2007)[94]. Nessa direção, é imperativo a etnografia alcançar os sentidos indígenas conferidos à produção da diferença e da mistura.

2.2 Selvageria e Civilização: transformações temporais e produção de pessoas

Como vimos no capítulo anterior, a história das relações dos Potiguara com o chamado "mundo civilizado" pode ser lida pela constituição de práticas que evidenciam distanciamentos e descontinuidades e produzem diferenciações entre as gerações precedentes e subsequentes. Em vista disso se torna possível entender a diferenciação dos três tempos descritos alhures.

As narrativas a esse respeito enfatizaram a diferença entre os "índios selvagens" e os "índios misturados" e apontaram que sua inserção, como parte integrante no mundo civilizado glosada pela expressão "caboclo civilizado", não produz a supressão da diferença e nem a supõe pela oposição à ideia de sociedade tradicional. Pois "ser misturado" (e "ser civilizado") assinala a tentativa de exclusão das categorias de pureza, bem como a identificação da complexidade e da heterogeneidade das relações entre caboclos e "brancos".

Estamos diante da reflexão nativa sobre as relações diferenciais e as transformações que se cristalizam no exercício de composição dos gradientes de classificação das próprias relações com a alteridade que são marcadas pela mistura. Nessa direção, articula-se a oposição entre *selvageria* e *civilização* com o jogo relacional, cuja ênfase recai no estranhamento, na atração e interiorização do diferente por meio da afinização. O idioma da mistura, por sua vez, é acionado no contexto de elaboração da diferença e da percepção de um sistema de transformações que é 'aquecido' pela domesticação e pelo tornar-se civilizado.

---

[94] Retomarei o significado da alternância na construção do ser caboclo no quinto capítulo.

Assim, o nexo da relação com a identidade exige um deslocamento acerca da definição de identidades relacionais. Goldman e Viveiros de Castro (2006) sublinham que a inclusão do adjetivo 'relacional' à identidade modificou a concepção que partia da suposta precedência da identidade à relação, "[...] como se a relação existisse *para* produzir as identidades" (2006: 187, grifo dos autores). Além do mais, a criação de discursos da identidade acontece mediante a intervenção do Estado que aciona formas mais rígidas e estáveis de construção de identidade.

O reconhecimento da identidade étnica dos índios localizados no nordeste brasileiro, por exemplo, confirmaria o poder de estabelecer e de nomear do Estado. Como afirma estes autores, os índios do Nordeste são a "encarnação viva da anti-ideia de índio puro" (2006: 189), só que a condição de misturado se inverte à medida que o Estado passa a declarar a condição diferenciada dos coletivos indígenas. Os índios acionaram a condição de "índio puro" como critério de identificação e de reconhecimento do direito diferenciado. Já "o Estado e seus congêneres impõem o congelamento do processo que eles mesmos haviam gerado" (2006: 189) como será constatado na descrição do Censo Indígena, situação em que ocorreu o confronto das categorias rígidas operadas pelo próprio Estado e àquelas com as quais as pessoas pensavam sobre si e sobre os outros.

O uso de categorias rígidas e de classificações, por parte do Estado, quando confrontado com a expressão nativa de que "somos índios misturados", apresenta um paradoxo do ponto de vista conceitual. As relações são articuladas por identificações que acionam diversos dispositivos sociopolíticos, dentre os quais, a exclusão das categorias de pureza, a ênfase no idioma da mistura e a influência de ambos na elaboração de gradações que explicariam as posições e as relações diferenciadas.

O objetivo desse tópico é, portanto, descrever a definição de gradientes de classificação no contexto de produção da diferença e da mistura. Seguindo estes referenciais, os caboclos elaboraram um glossário de classificação das relações e, por conseguinte, de identificação das pessoas. O uso de categorias explicitou um léxico que diz respeito aos formatos das relações e regras de vida postas a termo pela produção e incorporação da diferença e pelas oposições entre "índio selvagem", "índio brabo" e "índio misturado", "caboclo civilizado" e da relevância da incorporação e diferenciação com os "brancos".

2.2.1 Pureza e Mistura: gradientes de classificações para relações e pessoas

Se por diversas vezes a condição de "índio puro" fora usada em situações específicas de atuação de agências não-indígenas que exigiam determinada essência identitária, ela é também acionada em contextos de oposição com os "índios misturados" e de contiguidade com outras categorias, como "índio selvagem" e "índio brabo". Os elementos acionados na produção da distância entre os "índios puros" e os "índios misturados" exprimem comportamentos e qualidades adquiridas e transformadas historicamente, ao mesmo tempo em que opera com o estabelecimento de descontinuidades e diferenciações entre passado/selvagem *versus* presente/civilizado.

As narrativas sobre as temporalidades (descritas no primeiro capítulo) sugeriram que os contextos de aquisição foram caracterizados por transformações experimentadas pelas práticas de predação e de domesticação, até atingir o ideal de ser autônomo, ou seja, de "viver bem" entre parentes e nas aldeias. Naquelas em que foram demarcadas a diferença entre os "selvagens" e "civilizados" e a "bravura" dos caboclos, tornaram-se frequentes a referência aos atos de selvageria enquanto marcadores temporais da diferença.

Foi o que se vislumbrou na história de captura da tapuia por um índio-caçador civilizado, como exposta no capítulo precedente, que dentre outras coisas, revelou a inclusão de predicados ao sujeito ou agente "caboclo" mediante as alterações semânticas nas categorias: "índio brabo", "índio selvagem", "índio puro", "caboco brabo" e as classificações "caboco legítimo", "caboco velho" e "caboco cismado". Essa inclusão pode ser entendida considerando, em primeiro lugar, a explicitação de uma temporalidade marcada pelo isolamento cultural, pela bravura, ignorância e ingenuidade e pela suposta pureza de sangue. E em segundo lugar, a sugestão de transformações sucedidas pela predação e domesticação, e nas práticas como o batismo, o casamento e a procriação que fundam o tempo histórico potiguara, o dos "troncos velhos".

Nesse nível, opera-se com outros gradientes classificatórios das relações e pessoas que são identificadas pelas categorias nativas: "caboco legítimo", "caboco velho" e "caboco cismado". A classificação por tais categorias exprime tanto um vínculo de descendência dos antepassados e estabelece a distância em relação a estes, quanto uma assimetria, na medida em que a mistura dos "troncos velhos" proporcionou a união de sujeitos diferentes, mas supostamente "puros".

Ainda que a tapuia e o caçador sejam reconhecidos como ancestrais dos "caboclos" por estes possuírem as qualidades de bravura e de astúcia, opera-se com a produção da diferença pela domesticação que promoveu o distanciamento entre eles e obliterou a continuidade com esse passado muito distante. Os narradores acionaram uma certa concepção de pureza explicitada no estado de "selvageria" (natureza) da tapuia marcado por práticas de amansamento e mistura que rejeitaram a continuidade histórica com aquele contexto e efetivaram a constituição de um povo civilizado que contém em si próprio a diferença cultural. As histórias da tapuia devem ser entendidas, portanto, em contextos específicos de manifestação dos princípios nativos de civilização que atuaram no estabelecimento de um tempo histórico marcado pela apropriação ou interiorização da diferença e fabricação de um povo misturado. É importante mais uma vez mencionar que por ocasião do Censo intensificaram-se as tentativas de demarcar a identificação indígena através da expressão de que "sou caboclo porque minha avó foi pega a dente de cachorro ou a casco de cavalo"[95].

A concepção de que no "tempo de antigamente" não tenha ocorrido a "mistura do sangue" entrevê certa convergência com o "tempo muito antigo", na medida em que neste os "índios brabos" idealmente praticavam o intercasamento. Por outro lado, con-

[95] Valle (1999: 314) sublinhou que a "vulgata da avó pega a dente de cachorro" teve eficácia evidenciada entre as pessoas que desejavam se incorporar etnicamente aos Tremembé.

figurou-se uma divergência em virtude do amansamento e do reconhecimento de que os "caboclos legítimos", conquanto fossem desconfiados e cismados, não eram "brabos", nem "selvagens" como a tapuia. Porém, eles eram autênticos e legítimos em razão de ter mantido o ideal de "não espalhar o sangue" expresso no adjetivo "puro". Como descrevi anteriormente, nas situações de identificação do núcleo de antepassado comum de uma determinada família ou localidade, o adjetivo "velho" fora acionado para classificar os chamados "troncos", que abrangiam os avós (e bisavós), que são chamados em muitos casos por "pai velho" e "mãe velha". Ele ainda aduzia os atributos da pureza e autenticidade que foram conferidos aos "troncos velhos" e implicaram na diferenciação interna assentada nos casos em que um dos ascendentes não era caboclo.

Para administrar a diversidade de situações de mistura, os nativos acionaram uma noção de identidade indígena pela compreensão do parentesco por gradações de vínculos e laços. De acordo com ela, uma determinada pessoa é "menos caboclo" do que outra, por possuir algum "antepassado" não-indígena. Ser "menos caboclo" remete a outra gradação baseada na seguinte constatação: apesar do parente não ser considerado indígena, é dada mais importância ao vínculo de parentesco, caso a mãe seja indígena.

O argumento de que o "sangue da mãe é completo" e a criança gerada e alimentada no seu corpo faz referência à concepção de sangue enquanto uma substância capaz de tornar alguém "mais caboclo" do que outro gerada e alimentada no corpo de uma mãe que possui "outro sangue". Aliado a isso, constata-se que é delegado à mãe os principais cuidados com os filhos, como a própria amamentação, vista como uma prática contínua que liga mãe e filho. Logo, não é tão problemático possuir um pai "particular", já que o valor da identidade de parentesco recai no "lado da mãe".

Aliás, como evidenciei no capítulo precedente, os avós assumem uma posição significativa na dimensão afetiva, que se conjuga com o ingrediente da autoridade, pois, independente das preferências matrimoniais e de residência pós-marital, cabe-lhes ações de cuidados dos netos, inclusive quando eles são fruto do casamento com "particulares", a família indígena assume o papel de "domesticá-los". A expressão dos afetos, o ato de alimentar ou de "dar sustento" exprimem um modo temporal de ligar as pessoas pela necessidade de reiterar cotidianamente esses cuidados (Viegas, 2007).

A comensalidade atuaria do mesmo modo enquanto ato constitutivo de elos sociais ou sentimentos de união resultantes da partilha das mesmas substâncias. O "dar de comer" e o "cuidar bem" seriam processos que constituem a afetividade e a memória (cf. Gow, 1991) e "[...] o que está em causa não é partilhar substâncias como o alimento, mas o trânsito dessas substâncias para criar 'corpos como feixe de afecções'" (Viegas, 2007: 133). Em síntese, a comensalidade, os cuidados e os afetos traduzidos pela convivialidade seriam dimensões eficazes do processo de fabricação de parentes, explicitando uma dimensão qualitativa do valor da "parte de caboclo".

Quando há o questionamento se determinado índio possui uma "parte de caboclo" menor ou mais significativa, está sendo reforçada a compreensão de que a pessoa resulta de uma troca de substâncias. Dentre as substâncias, como já sinalizei, o sangue

assume papel importante, mas não o único, porque ativa elos entre gerações e demarca as transformações e distingue pessoas "puras" das "misturadas".

A discussão e a avaliação acerca do valor da "parte de caboclo" suscitaram a necessidade de demonstrar, por uma dimensão quantitativa, o caráter substancial e material do sangue. Isso gerou sucessivas tentativas de provar a existência da "parte de caboclo", tanto que nas narrativas, várias pessoas enfatizaram estar sendo perseguidas pelo Censo e até mesmo incitadas a realizar exame de sangue para comprovar sua "parte de caboclo" ou sua descendência[96]. A distinção foi operada entre a "substancialidade da 'pureza' do índio misturado" (Valle, 1999: 319), a da bisavó ou a tataravó "pega a dente de cachorro" e a dos "caboclos legítimos" e os seus "troncos velhos".

Nesse contexto, as categorias de bravura, de selvageria e de pureza passaram a ser acionadas mediante a recorrência das expressões "somos índios misturados" e "somos caboclo legítimo e civilizado". Os usos de tais expressões acentuaram a importância do sangue na produção do parentesco como uma substância que liga as pessoas aos seus parentes através das gerações pelo que é compartilhado e herdado e que fomenta a configuração de uma unidade social abrangente, a "família dos caboclos", que é expressa usualmente assim: "todos os caboclos são parentes um do outro". Essa concepção remete ao relato do amansamento da tapuia que se consolidou com o casamento ou a mistura do caçador/índio civilizado e da tapuia/cabocla selvagem ou brava gerando "essa grande família que temos aqui". Em suma, aponta para a construção nativa que situa o nascimento dos Potiguara no ato de civilizar a partir dos seguintes termos: na origem os tupi (caçadores e civilizados) capturaram uma tapuia (índia selvagem) e desse evento se produziu a nação Potiguara.

Assim, a unidade social produzida pode ser acessada no duplo movimento: na descontinuidade com os chamados "índios selvagens", traduzida pelo uso dos adjetivos "legítimo" e "velho"; e na recuperação de tal vínculo a partir da manutenção das qualidades "cismado" e "desconfiado". Embora os comportamentos da tapuia, tidos como selvagens, tenham sido transformados pelo amansamento, pela bravura e pela qualidade de guerreira e a atitude predatória do caçador quanto à "resistência" e "persistência" dos índios, eles se mantiveram entre os "índios misturados".

Não obstante, predomina no glossário e nas atitudes dos caboclos, a cisma e a desconfiança, que são acionadas em situações de visibilidade de um estilo de fala próprio dos "caboclos legítimos" e dos "caboclos cismados", como mostrarei posteriormente. Apesar da relação de continuidade ser traçada por tais maneiras, a produção da descontinuidade configura-se segundo a ênfase na mistura e nas tentativas de aproximação ou atração dos "brancos" por meio da afinização. É o que pretendo discutir a seguir.

---

[96] Valle (1999) ressalta que entre os Tremembé o atestado de sangue também foi uma saída vislumbrada por pessoas que desejavam provar sua descendência indígena. Ele ainda menciona que os Truká de Pernambuco também concebem o tal exame como um meio de provar a origem étnica.

2.2.2 Atração e Afinização: os "brancos" no mundo dos caboclos

Considerar a mistura como idioma indígena é enfatizar a produção da diferença numa relação direta com a intensidade dos contatos com os não-índios e na explicitação dos processos de diferenciação entre gerações e pessoas. É pelas relações decorrentes do contato que o *tornar-se civilizado* se consolida enquanto um dado na história dos caboclos. O eixo de transformação em "branco civilizado" mostra a constituição de uma temporalidade atravessada pela busca incessante de refundação da diferença, por meio das relações de domesticação da diferença, sintetizadas na afinização, contra um fundo de similaridades.

É possível depreender a administração das relações com o "outro" nas tentativas de aproximação dos não-índios das *convenções* indígenas, que dirigem o comportamento moralmente apropriado e que são traduzidas na partilha, corresidência e aliança matrimonial, cujo resultado pode ser localizado na redução progressiva da distância social. Contudo, este movimento revela mais um esforço, o de diferenciar-se dos outros, traduzido na *invenção*[97] de gradientes de distância presentes nas classificações "índios selvagens", "caboclos civilizados", "índios misturados".

Nesta perspectiva, as classificações da alteridade designam gradientes de proximidade e de distância, os quais se constituíram temporalmente em torno dos "brancos civilizados" presentes no contexto colonial e nas situações contemporâneas. Esta categoria explicita gradientes de distâncias baseados na condição deles ser "de fora" ou "do lugar".

Com relação aos não-índios "de fora" pode-se mencionar dois conjuntos de pessoas: no primeiro inclui os "brancos" do passado e no segundo, os "brancos" de hoje. Ao se reportar, por exemplo, a classificação da categoria "branco" no período colonial, as narrativas enunciaram a significativa presença dos holandeses, dos portugueses e dos missionários católicos nas situações de contato com os caboclos. Quanto aos primeiros, foram demarcadas algumas habilidades ou capacidades, dentre as quais, a agilidade e persistência na edificação de formas arquitetônicas grandiosas, como foram narradas as histórias de construção, em uma única noite, das igrejas de São Miguel e de Nossa Senhora dos Prazeres, como também sua aptidão ao encantamento[98].

Diferentemente dos holandeses, as relações com os portugueses foram classificadas por sua natureza conflituosa, justificada pelo fato deles terem descoberto e dominado o Brasil, e por provocar a expulsão dos índios de suas terras e, por conseguinte, o extermínio de grande parte dos autóctones. Os que sobreviveram, como os Potiguara, tiveram que se "adaptar a cultura do branco" (Nilda, professora indígena, residente em São Francisco). Seguindo o mesmo referencial, a atuação dos missionários católicos foi lembrada pela imposição do cristianismo, a perseguição às crenças e hábitos dos cabo-

---

[97] A convenção consiste, segundo o postulado de Wagner (1981), nos aspectos coletivos conhecidos e compartilhados ligados a um conjunto de controle que inclui modos possíveis de conduta e comportamento pessoal e integra a ação na coletividade. A invenção, por sua vez, é a contrapartida da convenção por possuir o efeito de diferenciar continuamente atos e eventos e recriar a orientação própria da associação convencional.

[98] No quinto capítulo retornarei a visão nativa sobre o processo de encantamento.

clos e influência na toponimização do território, como pode ser notado na nomeação de algumas aldeias: Santa Rita, São Miguel e São Francisco.

Por sua vez, o segundo conjunto de não-índios "de fora" abrange pessoas não residentes nas aldeias e que não mantêm quaisquer vínculos de parentesco ou de "mistura" com os caboclos, mas que estabelecem relações de proximidade decorrentes: da participação em atividades ligadas às atividades administrativas (funcionários de instituições públicas, privadas e entidades não governamentais), acadêmicas e políticas (como aquelas do movimento indígena, por exemplo); da inserção nos fluxos da atividade turística, sendo estas pessoas chamadas por turistas, gringos (quando de outro país) e veranistas (provenientes de cidades da Paraíba e que possuem casa em Baía da Traição); e das relações com os moradores residentes em localidades da região do Vale do Mamanguape[99], estendendo-se às cidades próximas situadas na faixa litorânea do Rio Grande do Norte.

No que diz respeito aos não-índios "do lugar", há uma combinação entre a proximidade espacial e a temporal que contempla, de um lado, a contiguidade com as cidades localizadas dentro território indígena (Baía da Traição e Marcação) ou contíguas a eles (Rio Tinto e Mataraca), e de outro, os não-índios residentes nas próprias localidades indígenas. Neste último caso, denota a maior proximidade com os caboclos devido ao forte investimento de atração e aproximação que repercute na diminuição progressiva da distância social. Vimos anteriormente a seguinte distinção categorial: os não-índios que residem na aldeia sem ter estabelecido aliança matrimonial com os caboclos é chamado simplesmente como "branco"; enquanto que aqueles residentes na aldeia, mas que efetivaram vínculos de afinidade real são chamados de "particulares".

O termo "particular" tende a singularizar a relação de corresidência com o "branco", tendo em vista especialmente a relação de afinidade real com algum membro da família indígena e de afinidade potencial decorrente da existência de vínculo de parentesco com algum membro de sua parentela. Apesar da afinização do "branco", este não deixa de representar a alteridade e já a diferença em relação aos outros não-índios se expressa pelos gradientes de distância e proximidade. Em vista disso, os filhos gerados a partir do casamento misto são classificados pela categoria *misturado* como se a alteridade devesse diminuir gradativamente, cedendo lugar à consanguinidade. Essa classificação corrobora a ideia de que a mistura é fundante da história de relação com o exterior e do contato com a civilização.

No contexto de relações com os não-índios, identifiquei estratégias de aproximação e de atração das famílias dos "particulares". A mais comum pode ser evidenciada na fixação de famílias extensas de "brancos" após a assimilação de um de seus membros (homens em geral) e a consequente inserção das mesmas nos círculos de alianças matrimoniais e de cooperação das localidades indígenas. Como descrevi no capítulo anterior,

[99] A região conhecida como Vale do Mamanguape recebe o nome de seu mais importante rio, o Mamanguape que tem sua nascente na região do Brejo da Paraíba, abrangendo três regiões distintas da Paraíba: o Brejo, o Agreste e o Baixo-Vale. O Vale se localiza na Mesorregião da mata paraibana e na Microrregião do litoral norte da Paraíba, abrangendo os municípios de Mamanguape, Itapororoca, Cuité de Mamanguape, Jacaraú, Capim, Mataraca, Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição.

estas famílias ao ser incorporadas, passaram a integrar os tais círculos e a configurar uniões matrimoniais, até certo ponto, endogâmicas, posto que a preferência por cônjuges não-parentes observou a proximidade espacial ou em termos de residência.

O mesmo aconteceu com outras famílias extensas de não-índios, cuja fixação nas localidades decorreu das "arribadas" dentro de um fluxo migratório ocasionado pela seca que assolava a Paraíba e o Rio Grande do Norte. A Baía da Traição tornou-se o destino (não o único) de muitas famílias por possuir rios perenes e áreas de manguezais em seu entorno. As pessoas que vivenciaram a "arribada" foram classificadas como "sertanejas", numa clara alusão à imagem do sertão como lugar de seca, em oposição ao litoral.

Grande parte dessas famílias se fixou nas localidades indígenas, sob o consentimento do *principal* dos Potiguara que desempenhava a função de gerenciar ou reger a circulação das pessoas no território, daí o título de "gerente" ou "regente". A partir da "situação" de posse, os "sertanejos" passaram a manter relações de troca, compadrio, trabalho (como nos "adjutórios") e de favor com a liderança, e provavelmente com os moradores da aldeia. A inserção em tais redes de prestações recíprocas impulsionou sucessivas transformações na identificação de algumas famílias, verificadas nas mudanças de "sertanejo" para "rendeiro", deste para "avilado" e, finalmente "caboclo", as quais foram classificadas como atos de camaradagem.

O termo "rendeiro" incluía todas as famílias "situadas" que pagavam renda ao *principal* que variava conforme a extensão da área ocupada (o roçado e a casa). A renda era, em parte, convertida em ofertas para as festas de São Miguel (realizada na aldeia de mesmo nome) e de Nossa Senhora da Conceição (em São Francisco). A outra parte era destinada aos trabalhos comunitários coordenados também pelo *principal*, que contava com a participação de todos os moradores (indígenas ou não) das localidades. Todos os pagamentos e os trabalhos eram denominados "adjutórios".

A mudança de "rendeiro" para "avilado" implicou a transformação, em alguns casos, dos "brancos" em caboclos, desobrigando-os do pagamento de renda. Geralmente, o *principal* confirmava tal transformação mediante o comportamento da pessoa, observando especialmente o cumprimento das obrigações de "adjutório", o relacionamento harmonioso com seus vizinhos e com ele próprio e a inserção nas redes de parentesco da aldeia. Em outros casos, a instituição do "avilamento" não representou a modificação automática para caboclo. Ouvi em São Francisco e Tramataia relatos de casos em que os "avilados" não foram transformados em caboclos, devido à falta de inserção nas redes de relações de proximidade com o *principal*, por não ter articulado em torno de si famílias indígenas e de "brancos" e pelo desinteresse das próprias pessoas em se declararem como "caboclos".

Para tornar mais compreensível essa mudança, mencionarei dois casos: um ocorrido em Tramataia e outro em Jacaré de César. No primeiro, Joaquim Damásio, vindo da localidade não-indígena de Cavaçú para trabalhar no corte de madeira, pagava, recolhia e integrava "adjutório", e juntamente com sua esposa e Dona Santana (mãe de Antonio Félix, ex-cacique de Tramataia) organizavam a festa do padroeiro da aldeia. Na visão de seu filho João Damásio (residente em Tramataia), apesar de seus pais terem sido "avila-

dos" pelo "regente", eles não desejavam ser caboclos, e por causa disso "não têm o nome escrito no livro como caboclo".

O caso de Jacaré de César envolve seu casal fundador Terdulino Soares e Rita[100]. Baseio-me em relatos de três pessoas (residentes em Estiva Velha, Tramataia e Camurupim) que se dizem conhecedoras da história da aldeia, mas que não mantêm laço de parentesco com os fundadores. Os relatos apontaram para a migração e fixação do referido casal, no contexto da "arribada". Eles então pediram a Santana (o *principal* dos Potiguara) um lugar para morar e trabalhar. O *principal* cedeu terras nos locais atualmente denominados de Jacaré de César, Carneira e Boa Esperança. Em troca, o casal pagava renda ou "adjutório". Depois eles foram "avilados" por Santana. Uma de suas filhas, Cesária casou-se com um caboclo de Lagoa Grande, deixando de ser "avilada" para assumir a condição de cabocla[101].

Esta versão é contestada por seus descendentes sob o argumento de que existe um mapa fornecido pelo SPI que ressalta a existência da aldeia 'Jacaré de Tertulino'[102] antes da instalação do posto indígena dos anos de 1930. Eles argumentaram ainda o fato da migração do casal fundador ter sido ocasionada por conflitos familiares na região de São Francisco.

Estes dois casos explicitam a prática de extensão da condição indígena aos não-indígenas, que se baseava nas relações de troca e de amizade com o *principal*, as quais podem ser identificadas nos "adjutórios" e no "avilamento". Embora a condição de "avilado" representasse o *ser caboclo*, sua consolidação somente ocorria, conforme o segundo caso, pela união matrimonial com o caboclo, o que não ocorreu no primeiro. Aos próprios narradores da história de que Cesária não era cabocla, o casamento com um caboclo é um indicador do reconhecimento dos seus descendentes como caboclos. Contudo, eles ainda são considerados "menos caboclos" porque Cesária não era cabocla[103]. É acionada a gradação de *ser caboclo* a partir da classificação de que o "sangue da mãe é mais completo" conjugado ao fato de que a convivialidade dos parentes ocorreu num ambiente presumivelmente, não-indígena dada a uxorilocalidade na residência pós-marital do marido de Cesária.

A presença dos "sertanejos" e de outras famílias de não-índios nas localidades representa a possibilidade ou condição de produção do parentesco, reforçando a definição sugerida por Viveiros de Castro (2002) de que o parentesco é um processo de atualização da afinidade potencial por se destacar contra um fundo cósmico da alteridade. Ao se tornar

---

[100] Na relação dos índios existentes em 1923, Castro e Silva se refere ao casal Tertulino e Josefa e não Terdulino e Rita como os moradores de Jacaré de César mencionam.

[101] Os idosos relataram as visitas quase que semanais que Santana fazia a casa de Cesária e esta retribuía com visitas a casa dele. Desta relação de amizade, Cesária recebeu de Santana o controle sobre uma das maiores e mais significativas áreas dos Potiguara. Começando na Carneira, percorria todo o curso do rio Jacaré, passando pelo Engole Vivo, seguindo a partir dali no rio Estiva; "dominava" as localidades Caieira, Vau e Camurupim. Tomando a direção dos "ariscos", Cesária exercia também o controle de toda a área pertencente hoje a Tramataia até bem próximo de Brejinho.

[102] Refere-se ao "Mapa da antiga sesmaria dos índios de São Miguel da Baía da Traição e atuais terras do patrimônio indígena Nísia Brasileira".

[103] Vale salientar que a desconfiança de que o "povo de Cesária" não é caboclo circula em quase todas as aldeias, sobretudo, naquelas próximas e nas que eram ligadas politicamente à figura da "dona" de Jacaré.

condição do parentesco, a afinidade potencial explicita o movimento desejável que vem da incorporação dos estrangeiros, para além da construção de um ideal de conviver entre parentes e, com isso, assinala a dependência da reprodução do parentesco ao que está 'fora' dele.

Conclui-se que em vista do jogo relacional, mediado pela condição potencial da afinidade, as categorias de classificação de identidade e de alteridade proporcionam a configuração de um conjunto de relações diferenciais. A produção da diferença, por sua vez, tende a implicar a invenção de gradientes, permitindo a flexibilização das próprias categorias de classificação, como será descrito a seguir.

2.3 Índios e "Brancos": categorias rígidas e os impasses dos cadastros e do Censo Indígena

Nas ocasiões que estive com os Potiguara, as diversas alianças matrimoniais entre caboclos e "brancos" foram sempre evocadas quando estava em pauta a questão da mistura do sangue e sua reverberação no significado do que é *ser índio* (misturado) e *ser caboclo* (civilizado) ou quando foi ressaltada a diversidade de pessoas e de famílias extensas que residiam nas localidades indígenas. Neste tópico, discuto os impasses advindos da utilização de categorias rígidas na classificação de pessoas e de relações. Assim, descrevo os cadastramentos ou recenseamentos já realizados entre os Potiguara desde o ano de 1923, conectando-os ao Censo Indígena realizado em 2006 e 2007, o qual será tratado por intermédio das concepções nativas de caboclo, índio e "brancos".

2.3.1 Recenseamentos no século XX e os usos de categorias étnico-raciais

No ano de 1913, um funcionário do SPI, de nome Alípio Bandeira visitou os Potiguara[104]. Nesta viagem, elaborou um relatório no qual descreveu a organização dos indígenas a partir da ocupação territorial, da disposição das residências, da atividade econômica, do tipo físico das pessoas, do modo de organização política e de como o contato com a "civilização" havia influenciado seu modo de vida. Ele relatou algumas impressões sobre as localidades que percorreu e as pessoas com quem dialogou[105].

Em relação ao contato com a "civilização ocidental", destacou a circulação dos índios nas vilas, o conhecimento das cidades e a semelhança com os 'sertanejos' quanto à construção de suas moradias. Segundo ele, apesar dos Potiguara se servir das vestimentas, utensílios doméstico, medicina, tipo de moradia, língua (portuguesa) dos "civilizados" e estabelecer relações comerciais com os vizinhos "sertanejos", eles se mantinham à parte e alheia à sociedade nacional. Pois "da nossa indústria aceitaram tudo quanto estava

---

[104] Alípio Bandeira foi oficial do exército e companheiro de Rondon na demarcação das fronteiras brasileiras. Escreveu alguns livros, dentre eles "Antigüidade e Atualidades Indígenas" (1919) e "A Cruz Indígena" (1926). Em parceria com Manoel Miranda publicou ainda um memorial sobre a situação do índio perante a legislação colonial, imperial e republicana.

[105] Não há menção sobre as localidades visitadas. Ele se refere apenas ao fato das famílias potiguara estarem dispersas pelas margens dos riachos Cotovelo, Jacaré, Laranjeiras, Santa Rita, Grapiuma, Tapuia, São Francisco dentre outras.

ao alcance deles; dos nossos costumes adotaram os mais semelhantes aos seus; do nosso adiantamento intelectual e moral não fazem caso" (Baumann, 1981 *apud* Moonen; Maia, 1992: 186). A aldeia São Francisco, em especial, pareceu-lhe "original" devido provavelmente ao tipo de construção (palha e taipa) e algumas características de seus moradores, os quais, segundo os seus próprios termos eram: "índios puros", "índios ásperos" com os visitantes, "índios selvagens" com "grau de formosura" superior ao encontrado nas regiões sertanejas.

Ele conclui com a declaração de que os índios agiam com indiferença e demonstravam inadaptabilidade à "civilização", porque "são fetichistas incrustados em nossas vilas, espectadores apenas da nossa vida, eternos convivas sem lugar à mesa da nossa civilização" (Moonen; Maia, 1992: 186). Na descrição, ressaltou ainda que, não obstante, já exibissem práticas "civilizadas", os índios ainda mantinham apego aos "hábitos ancestrais" identificados nas festas domésticas, nas quais "[...] folgam noites inteiras, dando a quem os contempla, a impressão de um rito bárbaro em plena selva" (1992: 186).

As categorias índio, civilização, mistura, selvagem, índios fetichistas, bárbaros mencionadas pelo relator especificam a lógica de classificação pautada na dualidade e oposição, até certo ponto, irreconciliável entre os índios selvagens, originais, bárbaros e o mundo dito civilizado. Foi o que verificou treze anos mais tarde quando um outro funcionário de nome Dagoberto Castro e Silva, enviado à Paraíba, buscou verificar as condições de vida dos Potiguara.

Em seu relatório, publicado em 1925, Castro e Silva descreve um cenário, de certo modo distinto daquele apresentado por Alípio Bandeira. Ao contrário deste último, mostrou um quadro de miséria dos índios justificado pelas reduzidas roças de mandioca e pela insuficiente quantidade de crustáceos para o consumo em decorrência da "indolência de todos eles" (Moonen; Maia, 1992: 189). Ele admitiu ainda que mesmo sendo considerados diferentes do ponto de vista étnico, por conta dos sinais externos admitidos pela "ciência etnográfica", os Potiguara não exibiam qualquer identificação com a "legendária tribo de que pretendem ser os continuadores e descendentes" (Moonen; Maia, 1992: 189). Seja nos traços fisionômicos, tais como, "mestiços, pretos, loiros e de olhos azuis, quarteirões, cafuzos e curibocas" (Moonen; Maia, 1992: 189), ou na índole, nos costumes e no uso do idioma falado, não havia qualquer indício de descendência direta do "nosso aborígine".

A suposta descontinuidade com os "aborígines" levou o relator a propor ao Estado, a necessidade de assistência aos mestiços, mais pela localização de trabalhadores nacionais do que por sua indianidade[106]. Segundo ele, o SPI deveria assistir apenas os

[106] Aqui se observa uma coerência com o contexto de formação e atuação do SPI, cujas práticas protecionistas e assimilacionistas visam proteger e civilizar os índios, tidos como um estrato social transitório e incorporáveis à categoria dos trabalhadores nacionais (os sertanejos, caipiras, roceiros ou caboclos). Em torno deles o órgão indigenista oficial deveria se dedicar a localizá-los, assentá-los e educá-los, daí a denominação do referido órgão incorporar a política de localização dos trabalhadores nacionais: SPILTN. Em 1918, devido à pressão política da igreja católica, que havia perdido espaço na administração dos índios, como também de setores anti-indígenas, a responsabilidade pela localização dos trabalhadores nacionais foi transferida ao Serviço de Povoamento do Solo (cf. Souza Lima, 1995).

autóctones ou os seus descendentes que ainda não participavam dos "benefícios da civilização". Aliás, o relator identificou a participação dos "pretensos Potiguara" na civilização, à medida que muitos deles foram expulsos de suas terras, deslocando-se à Baía da Traição, onde se encontravam numa situação de promiscuidade com os civilizados e sujeitos ao regime feudal ali observado.

Apesar dos problemas da interpretação de Castro e Silva, em decorrência de sua visão fatalista e assimilacionista, o relatório constitui um importante referencial das condições socioeconômicas e demográficas dos Potiguara nas primeiras décadas do século XX. Embora o referido documento tenha sido criticado pelos integrantes indígenas das comissões do Censo por considerar equivocadamente muitas famílias como indígenas, a partir dele é exequível ter uma dimensão da ocupação das terras pela identificação de treze localidades que compunham o território potiguara. Em torno delas, é possível depreender a formação de novas localidades e traçar o perfil das ocupações do ponto de vista das famílias e dos deslocamentos posteriores. Vale salientar que a Funai utilizou em 2006 a referida listagem, por ela conter as famílias indígenas e não-indígenas e ser como uma referência principal para distinguir os índios dos não-índios ("particulares" ou não); adiante descrevo as dificuldades enfrentadas em virtude de tal procedimento.

No relatório está incluído, em anexo, uma "Estatística Geral", no qual cita nominalmente o número de índios residentes nas treze localidades potiguara, sendo onze aldeias e dois lugares[107]. Ele apresenta informações como: nomes e idades do casal, dos filhos ou de outras pessoas que residiam na mesma casa; número de residências, casas de farinha, fruteiras (coqueiros, laranjeiras, bananeiras, mangueiras e jaqueiras), roças de mandioca e de animais (equinos e aves).

A maneira de Castro e Silva classificar as localidades e as pessoas demonstra alguma semelhança com os termos frequentemente utilizados pelos caboclos quando especificam as formas de ocupação que acionavam referências espaciais, especialmente àquelas ligadas à proximidade dos rios. Como exemplo, ele menciona duas localidades no Rio Silva (uma na margem esquerda e outra na direita) e no Rio Grupiúna (uma no próprio rio e outra na foz)[108]. Quanto à categorização das pessoas, o relator emprega de modo análogo aos caboclos os termos "particulares" e "civilizados" para se referir aos não-índios com os quais mantinham relação de proximidade, entretanto, não menciona a categoria *caboclo*.

Em 1934, ocorreu outro levantamento demográfico realizado pelo posto indígena do SPI de Baía da Traição. Ao contrário do anterior, neste último há apenas o número total de pessoas (433) sem mencionar as aldeias recenseadas. O mesmo foi verificado

---

[107] As aldeias foram: São Francisco, Taiepe, Lagoa da Barra, Tambar, São Miguel, Tapuia Laranjeira, Santa Rita, Rio Silva (margens esquerda e direita), Rio Grupiúna, Estiva Velha (foz do Grupiúna) e Margens do Rio Jacaré. Já a denominação de "lugar" se deveu ao fato das localidades Tracoeira e Carneira serem habitadas apenas por "particulares".

[108] Com relação às localidades da antiga sesmaria de Monte-Mór, o relator apenas declara que os lotes estavam ocupados pela Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT) e não descreve a manutenção da posse em Grupiúna (de Cima e do Meio), Lagoa Grande, Marcação e em Jacaré de São Domingos.

com os levantamentos posteriores nos anos 1942, 1946 e 1961, totalizando aproximadamente 715, 1043 e 2298 pessoas respectivamente (cf. Moonen; Maia, 1992).

Já no ano de 1966, como relatou Amorim (1970), realizou-se um censo também pelos funcionários do posto indígena, no qual foram registradas em cada núcleo de residência de todas as aldeias (no total de vinte e cinco) informações como: nome, filiação, idade dos membros da família (pais, avós maternos e paternos) e autoidentificação étnica dos pais e dos filhos. Sobre essa última informação, foi feito um questionamento a partir da enumeração de três categorias classificatórias em torno das quais, as pessoas deveriam se autoidentificar, foram elas: "índios", "descendentes" e "particulares".

A definição de cada uma destas categorias foi descrita por Amorim (1970) como equivalente as usadas pelos caboclos em sua classificação étnica. A primeira categoria envolvia todas as pessoas que "real ou supostamente não apresentam miscigenação em sua ascendência" (Amorim, 1970: 12); estas pessoas possuíam traços fenotípicos marcadamente indígenas, sendo reconhecido como "índio puro" devido ao "consenso do grupo" transmitido pelas gerações. A categoria "descendentes" compreendia as pessoas que possuíam mistura comprovada na primeira, segunda e mais raramente, na terceira geração; a existência de um ancestral "branco" impedia a classificação da pessoa como "índio puro", tornando irrelevante a constatação do fenótipo ou a aparência física. Amorim (1970: 12-13) argumentou que a fenotipia não era uma garantia quanto à "autenticidade de qualquer parcela de sangue", visto que qualquer pessoa poderia "apelar para um vago ancestral, quase sempre fictício, visando a usufruir as vantagens de tal 'descendência'" (Amorim, 1970: 12-13). E, por fim, a categoria "particular" abrangia todas as pessoas que habitavam as aldeias e que não reconheciam qualquer vínculo de sangue com os índios (puros ou descendentes). O uso desta categoria considera todos os não-índios segundo um só termo, o que diverge com a diferenciação, já assinalada anteriormente, na qual os corresidentes e coparentes são categorizados por termos distintos.

Segundo o levantamento realizado pelo SPI em 1966, confirmado dois anos depois por Amorim (1970), o percentual médio da população foi o seguinte:

Categorias étnicas	Homens (%)	Mulheres (%)	Total (%)
Índio puro	8,6	8,3	8,6
Descendente	86,9	86,9	86,5
Particular	4,5	4,8	4,9

Tabela 1. Censo 1966 Fonte: Amorim (1970)

Os dados demonstraram o número expressivo de pessoas que se classificaram como "descendentes", reforçando a ideia já exposta antes, da intensidade dos casamentos interétnicos e, da consequente, produção e reconhecimento do "povo misturado".

Amorim (1970) fez uma leitura interessante relativa quanto ao aumento da população no período entre 1934 e 1961 e que pode ser levada em conta na compreensão do elevado percentual de "descendentes". Ele estabeleceu comparações dos dados demográ-

ficos do ano de 1934, baseando-se no número de crianças entre 0 e 10 anos e no número total da população.

Vamos aos dados:

Ano	Homens	Mulheres	Total	Aumento em relação a 1934 (%)	Aumento médio em relação a 1934
1934	227	206	432	-	-
1942	?	?	715	65,5	8,2
1946	518	525	1043	141,4	11,8
1961	1141	1157	2298	431,9	15,9

Tabela 2a Comparativo – população total Fonte: Amorim (1970)

Ano	Homens	Mulheres	Total	Aumento em relação a 1934 (%)	Aumento médio em relação a 1934
1934	73	70	143	-	-
1942	?	?	?	?	?
1946	143	157	300	109,8	8,1
1961	507,5	510	1017,5	611,5	22,6

Tabela 2b Comparativo – Faixa etária entre 0 a 9 anos Fonte: Amorim (1970)

De acordo com a comparação, houve um aumento demográfico em torno de 431,9% da população total no período referido. Em termos de aumento médio (por ano), o crescimento era de 15,9% e entre 1934 e 1946 era de 141,4%.

Considerando apenas os dados sobre as crianças menores de 10 anos, o aumento no período de 1934 e 1961 foi de 611,5% e entre os anos 1934 e 1946 foi de 109,8%. Se comparado ao percentual de aumento da população total, a elevação do número de pessoas acima de 10 anos chegou a 141,9% em relação ao aumento do número de crianças abaixo de 10 anos, que foi de 109,8%, representando uma diferença de 32,1%. Já no período de 1946 a 1961, o crescimento do percentual de crianças abaixo de 10 anos atingiu 179,6%, maior do que aquele identificado na população total.

Amorim (1970) propôs que o aumento da população com idade superior aos 10 anos entre 1934 e 1946 decorreu da intensa migração de pessoas não-indígenas atraídas pelas condições ambientais favoráveis (terra fértil, rios perenes, mangues, mar, etc.) e da facilidade na fixação de residência nas aldeias, dentre outras condições. Após a migração, verificou-se a fixação dos não-índios, os quais se somaram com a população residente. Entre 1946 e 1961, houve um declínio da migração baseado no crescente número de crianças menores de 10 anos.

Embora não tenha executado um censo como Amorim (1970), nos levantamentos genealógicos que realizei em 2000, 2007 e 2008, as hipóteses desse autor no tocante à fixação de "particulares" nas aldeias no período entre 1934 e 1946 parecem ser consistentes. Identifiquei, nesse período, a intensificação de casamentos com "particulares" na segunda e terceira gerações acima de pessoas com a faixa etária entre 50 e 60 anos.

Todavia, os dados trabalhados por Amorim (1970) com relação à presença de homens e mulheres "particulares" nas aldeias diferem, num certo sentido, daqueles que levantei. Segundo ele, havia um equilíbrio entre homens (média de 4,5%) e mulheres (média de 4,8%) "particulares". De acordo com as genealogias levantadas na pesquisa de campo, o referido equilíbrio existiu na quarta geração das pessoas com a faixa etária entre 50 e 60 anos, o mesmo não ocorrendo nas gerações seguintes, porque nelas houve maior presença de homens. A fixação de homens "particulares" nas gerações posteriores das pessoas de tal faixa etária, também foi maior do que a de mulheres.

Já sob a responsabilidade da Funai realizaram-se levantamentos em 1975, 1983, 1989 e mais recentemente em 2006 (objeto de discussão do próximo tópico). Pelo que pude averiguar, os procedimentos adotados em todos eles, foram praticamente os mesmos dos anos anteriores. A diferença residia na maneira como o órgão indigenista enfrentou situações de dúvidas acerca da indianidade de determinadas pessoas. Nestes casos, utilizou-se o testemunho de um ou mais idosos que assinavam uma declaração atestando a identidade indígena. A especificidade do Censo de 2006, por sua vez, pode ser confirmada na indicação, por parte do entrevistado, de um idoso com o propósito de testemunhar a identidade indígena, assim como a etapa da triagem, a ser descrita adiante.

A partir de 1999, quando as ações da saúde saíram da órbita da Funai para a Funasa[109], foi criado um cadastro dos índios residentes apenas nas localidades indígenas com a finalidade de racionalizar os atendimentos médico-odontológico, a distribuição de medicamentos e, enfim, o gerenciamento dos recursos que dependiam do levantamento demográfico. Foram excluídas desse cadastramento as áreas urbanas de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto.

O cadastro seguiu critérios estabelecidos pelas próprias lideranças indígenas e se baseou no seguinte procedimento: o cacique da aldeia assinava uma declaração que comprovasse a indianidade da pessoa, sendo também necessária a confirmação de três idosos, preferencialmente da mesma aldeia, por via de assinatura. Nos casos de pessoas vindas de outra localidade indígena, a identificação deveria ser confirmada pelo cacique e mais três idosos do respectivo local de origem.

Até o ano de 2006, este cadastro constituiu o único banco de dados estatístico atualizado acerca da demografia dos residentes das localidades indígenas e serviu, inclusive, como referencial na destinação de recursos e de ações de outras áreas de assistência governamental. Na prática, o cadastramento obedeceu aos critérios de parentesco das famílias, mas, sobretudo, levou em conta questões ligadas às relações e aos valores da política indígena, a exemplo do que identifiquei na instituição do "avilamento" e sua posterior transformação em caboclos e na camaradagem.

---

[109] A mudança ocorreu a partir do Decreto nº. 3.156 de 27/08/1999, que dispõe sobre as condições de assistência à saúde dos povos indígenas e articulado com a Medida Provisória n.º 1.911-8 que trata da organização da Presidência da República e dos Ministérios, onde está incluída a transferência de recursos humanos e outros bens destinados às atividades de assistência à saúde da Funai para a Funasa e com a na Lei nº. 9.836, de 23/9/1999, na foi estabelecida a responsabilidade do Ministério da Saúde/Fundação Nacional de Saúde e a definição do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena.

O fato de possuir o nome cadastrado na Funasa representou o reconhecimento de sua especificidade indígena, cujos resultados puderam ser percebidos: no acesso às ações de saúde básica e complementar; na definição de prioridades em políticas de educação, como a concessão de subsídios materiais a estudantes de ensino superior; e, ainda na área de assistência social responsável pela distribuição de cestas básicas, que segue a ordem dos nomes inscritos na lista de cadastrados mantida pelo cacique da aldeia[110]. Deste modo, qualquer tentativa de "tirar do cadastro" provoca conflitos, como será mostrado na sequência com a realização do Censo em 2006.

2.3.2. Censo Indígena de 2006 e as críticas indígenas da rigidez das categorias étnicas

2.3.2.1 Definição e planejamento do Censo na Paraíba

O Censo Indígena Nacional, iniciado em 2006, constituiu um projeto piloto de iniciativa do governo federal que envolveu as Administrações Regionais (AER'S) da Funai de Amambaí-MS, Cuiabá-MT, Goiânia-GO, João Pessoa-PB e os Núcleos de Apoio de Barcelos-AM e Dourados-MS[111]. O intuito foi traçar o perfil do indígena brasileiro, por meio do levantamento: da quantidade de índios das áreas recenseadas, do número de pessoas na mesma residência e os graus de parentesco entre elas; das situações de moradias, tipos de residência, as condições de saneamento; e do perfil dos moradores e suas respectivas famílias por variáveis como religião, migração, escolaridade, trabalho e idade.

As justificativas alegadas tanto pela Funai, quanto por algumas lideranças para a realização do Censo entre os Potiguara foram variadas, dentre elas, destacou-se a necessidade de melhorar o atendimento aos índios, já que muitos não-indígenas estavam cadastrados na Funai e na Funasa e usufruíam de um direito que não lhes dizia respeito. Além do mais, mencionou-se que o objetivo era ampliar o cadastro com a inclusão dos índios residentes nas cidades de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, tendo em vista suas demandas para garantir acesso aos benefícios de políticas públicas.

Como notou um funcionário da Funai de João Pessoa, numa reunião na aldeia Galego em 2007, o Censo solucionaria um impasse gerado pela política governamental que instituiu as cotas para indígenas em universidades, pois diversas pessoas que comprovaram vínculo com os povos indígenas passaram a reivindicar junto à Funai o direito de ser atendido pelas cotas. Tornou-se, assim, necessário dissipar dúvidas e incertezas nos levantamentos existentes, cujo interesse era o de garantir o exercício do direito especial indígena.

---

[110] A exclusão de algumas famílias não-indígenas nas aldeias implicou a implementação do Programa de Saúde da Família mantido pelas prefeituras. Em todas elas, por exemplo, há um agente indígena de saúde responsável por atender os índios e um agente comunitário de saúde que atende os não-índios. Obviamente na prática essa divisão não é tão rígida.

[111] Os povos indígenas que participaram do Censo Indígena foram: Pareci, Yanomami, Xavante, Bororo, Guarani, Kaiowá, Tucano, Baniwa e Baré e Potiguara.

Ao lançar dúvidas e incertezas quanto aos levantamentos já existentes, o Censo serviria em tal caso para corrigir atos de camaradagem de muitas lideranças, que cadastraram pessoas sem parentesco comprovado como se fossem indígenas, como afirmou Marcos Santana (caboclo, ex-prefeito, ex-chefe do posto indígena e coordenador do Censo Indígena) na referida reunião no Galego. Afinal, o Censo pretendia "separar" caboclos dos "particulares" e dos "brancos". Embora a camaradagem tenha sido interpretada, principalmente pelo órgão indigenista oficial, como algo espúrio da política indígena, percebo que tal prática promoveu a construção da própria política, na medida em que facilitou a composição de "turmas" e a ampliação dos laços de alianças e fomentou o próprio fazer política, por meio da máquina de produzir parentes e aliados.

A Funai de Brasília encaminhou um questionário padrão para ser utilizado nas Administrações Regionais escolhidas, constituindo a primeira etapa do Censo (ver Anexo B). As adequações à realidade dos Potiguara, assim como o planejamento foram elaboradas mediante discussões que envolveram os três conselhos locais de lideranças em Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto.

Um rápido comentário sobre a criação dos conselhos indígenas. Com a implantação do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Potiguara em 1999, foram criados quatro conselhos: um de caráter mais abrangente que reúne representantes de todas as aldeias, profissionais da saúde da própria Funasa e de entidades que atuam na área indígena, como Instituições de Ensino Superior, igrejas, dentre outras. Os demais conselhos locais são formados apenas pelos caciques das aldeias ligados aos três polos da Funasa que corresponde aos três municípios onde se situam as localidades indígenas.

Nas reuniões dos conselhos locais foi discutido o questionário padrão enviado pela Funai de Brasília, no intuito de adequá-lo à realidade dos Potiguara. Em seguida, foram estabelecidos alguns parâmetros para a triagem, a segunda e decisiva etapa. As lideranças discutiram os procedimentos a serem adotados na triagem por cinco itens ou indagações elaboradas pela comissão central:

1. As famílias que não tem parentesco comprovado com as famílias tradicionais Potiguara, mas foram cadastradas serão mantidas no censo?

2. As famílias com sua origem em localidades tradicionalmente indígenas fora das aldeias das três terras indígenas Potiguara mantêm o cadastro, a exemplo de Vila Flor?

3. As famílias que se dizem índias, mas não conhecem a história de convivência dos avós dentro das aldeias tradicionais potiguara serão consideradas indígenas?

4. As famílias que se dizem índias e não sabem informar os lotes recebidos no final do séc. XIX são consideradas indígenas?

5. Em caso afirmativo de um ou mais itens acima, os parentes cadastrados também serão considerados Potiguara?

As lideranças rejeitaram a primeira e a terceira indagação, porque as famílias que não possuíam laços parentais com os caboclos não poderiam ser aceitas. A este grupo de famílias, possivelmente, estaria incluída grande parte das pessoas que foram cadastradas à base da camaradagem. Em vista da relevância do parentesco na própria definição do *ser caboclo*, foi acionada a obrigatoriedade do conhecimento da história genealógica dos

parentes, definida pela convivialidade no âmbito das famílias, e com ênfase na transmissão de conhecimentos pelos avós, pois, como vimos, é nesse contexto familiar que tal transmissão se processa.

Naquela ocasião, as lideranças concordaram com a inclusão das pessoas de outras localidades de ocupação indígena desde que fossem apresentadas provas documentais. Marcos Santana lembrou que em Monte-Mór "todo mundo agora é de Vila Flor", mas "resta saber se eles são de fato índios". Contudo, no momento da triagem nas aldeias Tracoeira (em 2006), Jaraguá, Galego e Monte-Mór (em 2007), os idosos rejeitaram todas as pessoas que demarcavam sua origem indígena em Vila Flor. Sob o argumento de que elas não sabiam contar sua história, isto é, o seu parentesco, reforçou-se tanto o papel da convivialidade na história do parentesco, quanto à ênfase na história verdadeira *contada* pelos mais velhos, ao invés dos documentos.

A quarta pergunta estava voltada especificamente para as aldeias localizadas na antiga sesmaria de Monte-Mór. Marcos Santana argumentou que 90% dos entrevistados não souberam responder qual parente havia recebido a doação dos lotes, por desconhecerem *quem eram* os seus bisavós e tataravôs, os seus "troncos velhos". Dado o desconhecimento de grande parte das pessoas dos parentes que receberam lotes de terras, as lideranças ponderaram acerca da flexibilidade quanto ao reconhecimento de laços de parentesco por tais informações. A identificação com os nomes relacionados no documento de 1860, elaborado pelo engenheiro Justa Araújo, se tornou uma via, mas não a única prova da identidade indígena. Assim, a Funai passou a exigir o testemunho de pelo menos dois idosos, no intuito de atestar a identidade indígena. Lembro que a mesma flexibilização não foi estendida ao documento de 1923 utilizado para as aldeias da antiga sesmaria de São Miguel.

Em relação ao último questionamento, suponho ter ocorrido uma longa discussão por causa do número elevado de casamentos com não-índios e da multiplicidade de laços de parentesco decorrentes dos mesmos, frutos das sucessivas misturas que criaram situações embaraçosas no momento de classificar e "separar" caboclos, "brancos" e "particulares". A responsabilidade para a análise de cada caso foi atribuída à comissão de triagem.

Para se ter uma ideia do complexo emaranhado de parentes e da dificuldade em "separar" índios e não-índios, registrei inúmeros casos de famílias que alguns filhos são considerados indígenas e outros "brancos". Como exemplo, posso mencionar uma família residente inicialmente em Jacaré de São Domingos e, posteriormente, em Monte-Mór formada por sucessivas uniões matrimoniais de um "particular" com uma cabocla e com duas mulheres também "particulares": na primeira união, tiveram dois filhos que são reconhecidos como caboclos; na segunda, quatro; e na terceira, dois. Nos dois últimos casos, todos os filhos são considerados "brancos"; como eles se casaram com caboclas passaram a ser chamados de "particulares", enquanto seus filhos são chamados de caboclos (porém, misturados).

A constituição das relações de parentesco entre os membros dessa família revela uma imbricação de laços, de maneira que o reconhecimento de um tio/tia, primo e

cunhado não marca a identificação como caboclo. A posição ocupada no quadro de parentesco repercute significativamente na definição de caboclo. "Ser sobrinho" de um caboclo não quer dizer necessariamente que também seja caboclo, do mesmo modo, os filhos do irmão não-índio que casou com uma não-índia também não são considerados caboclos. Em outros termos, o que se entende por laços de parentesco corresponde, sobretudo, as relações entre pais e filhos, avós e netos, explicitando os vínculos expressos pelo termo "tronco velho".

2.3.2.2 Da aplicação dos questionários à triagem

Após as adequações do questionário padrão, o Censo foi realizado em duas etapas. Na primeira consistiu na aplicação de um questionário (cf. Anexo B) em todas as trinta e oito localidades, com todos os residentes independente de serem considerados e se identificarem como indígenas e das áreas urbanas de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto. Já a segunda etapa compreendeu a fase de julgamento da identificação indígena dos que responderam aos questionários. O objetivo foi proceder a "separação" dos caboclos e dos "brancos" através de uma triagem por uma comissão de idosos, cujos integrantes foram escolhidos pelos próprios recenseados do seguinte modo: a última pergunta do formulário aplicado pedia ao entrevistado para nomear algum idoso que fosse conhecedor da história de sua família a fim de usar essa referência para atestar sua identidade indígena; os três idosos mais citados eram escolhidos para fazer parte dessa etapa do censo[112].

Segundo relatos feitos por alguns recenseadores, na fase de aplicação do questionário não ocorreram resistências por parte dos residentes das localidades indígenas nem das áreas urbanas. A razão para tanto se devia a existência de rumores de que a recusa implicaria automaticamente a exclusão do "cadastro de índio" e, por conseguinte, não teria mais acesso aos benefícios ligados à saúde, assistência social e educação. Ao mesmo tempo, circularam boatos de que com o Censo, a Funai iria retirar os não-índios das aldeias.

Nesse sentido, a exclusão de não-índios do cadastro e a suposta desintrusão da terra geraram expectativas na política local. Levantou-se a hipótese de que com a separação dos caboclos e os "brancos" (corresidentes e coparentes) produziria uma instabilidade social e política nas localidades. Do ponto de vista das relações entre parentes, havia uma maior preocupação entre as pessoas (indígenas ou não) com a possível modificação das redes de parentesco que os não-índios integravam. Com o casamento misto, eles ocuparam a posição de "particulares" e os seus familiares não-indígenas, que também passaram a residir na aldeia, se tornaram corresidentes, numa demonstração de adesão quase que integral à lógica das relações entre os parentes[113]. Por outro lado, os líderes (domésticos e

---

[112] Em Tracoeira e no Galego participaram três idosos indicados pelos moradores e mais dois que integravam a comissão central. Dado o maior de pessoas com distintas trajetórias de vida ou "origens", em Monte-Mór e Jaraguá, as comissões foram compostas por seis idosos.

[113] Como explicitei em outra ocasião (Vieira, 2001), em grande parte das localidades, os grupos interagem entre si por meio de alianças, trocas e reciprocidade expressas nas obrigações decorrentes da "doação" da terra feita pelo casal principal. Romper tais laços ou mesmo modificá-los significa alterar a posição ocupada no quadro do parentesco, na própria vida cotidiana da aldeia e nos vínculos sociais que os unem.

políticos) 'perderiam' seus aliados políticos, tendo em vista que a incorporação dos "brancos" nas aldeias e seu reconhecimento ("nomeação") como indígenas passava (como ainda passa), em grande medida, pela concordância dos mesmos por uma ação de camaradagem.

Concluído o recenseamento, a comissão do Censo de Baía da Traição - que era coordenada por Marcos Santana e formada por Antonio e Luis Carlos Sitônio, funcionários da AER-PB, e os caboclos Batista Faustino (ex-cacique e o mais idoso de São Francisco) e Nanci Cassiano (parteira aposentada da Funai e ex-prefeita de Baía da Traição)[114] - estabeleceu um cronograma para a realização da segunda etapa (a triagem)[115].

O cronograma proposto foi alterado devido aos conflitos já em curso em algumas aldeias que passaram a exigir o resultado do Censo com o propósito de solucioná-los. Assim, foi dada prioridade às aldeias Tracoeira e Galego em Baía da Traição, Monte-Mór e Jaraguá em Rio Tinto. Com exceção de Jaraguá, os conflitos ocorreram em torno da discussão sobre a escolha da liderança, que envolvia, por sua vez, disputas pela administração da escola, como foi o caso de Tracoeira e Monte-Mór; pela ocupação de faixas de terra para o plantio da cana-de-açúcar, como ocorreu no Galego; e pelo controle da terra que naquele momento ainda não estava demarcada (em Monte-Mór e Jaraguá), o que consequentemente, justificava sobre qual "turma" seria protagonista na mobilização política pela regularização fundiária. Em todos estes casos, ocorreu o acirramento das rivalidades entre as "turmas" já existentes, as quais acionaram continuamente um sistema de acusações que colocava em dúvida a condição indígena dos outros. A demarcação da diferença entre os próprios caboclos e os "particulares" se tornou um imperativo na atuação do órgão indigenista no intuito de dirimir os conflitos.

No quadro dos conflitos, o cacique geral foi posto em suspeição, dado seu envolvimento nas contendas de Tracoeira, Galego e Monte-Mór, invertendo as expectativas de sua atuação pela imparcialidade devido sua posição pressupor diálogo e certo distanciamento político em vistas do apaziguamento, o que comprometeria as decisões tomadas. Em Tracoeira, por exemplo, as competições acerca do controle da escola envolveram a participação da sua irmã que exercia a presidência da Organização dos Professores Indígenas Potiguara (OPIP) e a vinculação de ambos na política partidária do município de Baía da Traição. A ligação com tal política ocasionou a disputa entre a "turma da associação [comunitária]" (de Tracoeira), que apoiava o prefeito e que defendia a manutenção da escola sob a jurisdição do município, e outra, liderada pelo cacique da aldeia (apoiada pelo cacique geral e a presidente da OPIP), que pleiteava a transferência da administração da escola à alçada do Estado. No Galego, a disputa pela liderança também envolveu

[114] Cabe lembrar que os integrantes indígenas da comissão geral do Censo Indígena variavam conforme o município onde estava sendo realizada a triagem. No caso de Baía da Traição, a escolha de Batista e Nanci se deveu ao fato do primeiro ser o idoso mais velho de São Francisco e da segunda ser uma pessoa que detinha o conhecimento da história de grande parte das famílias residentes nas aldeias decorrente de seu trabalho como parteira da Funai. Em Marcação, quem assumiu tal posição foi Zé Soares, por ser o idoso mais velho de Lagoa Grande, e esta aldeia ser uma importante referência genealógica. Nas aldeias de Rio Tinto, Vicente Calá integrou a comissão por ele ter iniciado, especialmente, em Jaraguá e Monte-Mór o cadastramento dos índios nos anos de 1980.

[115] Embora a triagem da área urbana de Baía da Traição tenha ocorrido no momento da pesquisa de campo em 2007, optei por não acompanhá-la, uma vez que o foco de estudo se restringia a análise da política indígena nas aldeias. A inserção dos caboclos nas paisagens urbanas carece de uma análise mais aprofundada.

duas "turmas", cujos contornos coincidiam com os de Tracoeira, já que pôs em foco a disputa política no município. Com relação à Monte-Mór, a participação do cacique geral e a desconfiança sobre sua imparcialidade foram justificadas por divergências no movimento indígena regional, que envolveu o cacique geral, e outras lideranças potiguara que disputavam o protagonismo na posição de cacique local e na luta pela terra. Essas mesmas lideranças integravam organizações indígenas e indigenistas como Apoimne e Cimi.

Por isso, o Censo chegou a ser visto como solução parcial de alguns conflitos, especialmente naqueles em que as demandas das "turmas" questionavam se determinada pessoa poderia ou não participar da vida política da aldeia, que compreendia a decisão sobre a garantia do direito de escolher o representante ou o cacique. Porquanto, os resultados definiriam os contornos das "turmas", na medida em que separaria os caboclos dos "brancos".

Os desafios suscitados na inclusão e exclusão podem ser identificados, segundo a ótica das "turmas", dentro do jogo de competição por legitimidade e pela própria autenticidade de serem formadas pelo maior número de caboclos, como podemos acompanhar no conflito envolvendo duas "turmas" no Galego. As disputas entre elas se assentaram no fato das acusações feitas pelos membros da "turma de Bílu" (liderada pelo ex-cacique local) de que na sua rival - a "turma de Raquer" (sob o comando de outro ex-cacique local) -, as pessoas eram, em sua maioria, não-indígenas ("particulares" e "brancos"), e que residiam na aldeia por camaradagem das lideranças. Alegou-se ainda o fato do reconhecimento como indígena ser realizado pela mãe de Raquer considerada, por pessoas próximas a sua rede de parentesco, como alguém que conhecia a história da aldeia. Os componentes da "turma de Raquer" avaliaram que o Censo seria um instrumento político de perseguição orquestrado pela "turma de Bílu" com a finalidade de excluir os "brancos". É um "censo político", comentou um deles.

Para entender um pouco sobre o contexto dos excluídos, perguntei a três membros dessa "turma", se as pessoas que não haviam sido mais reconhecidas como indígenas eram realmente "brancos". Um deles me respondeu: "todos aqui têm *raiz* indígena e isso é o que deve contar, pois nasceram e se criaram aqui. Além do fato da gente ser misturado, o que conta não é o corpo, mas sim o sangue que reforça as *raízes* de índio". Outro membro acrescentou: "me excluíram do Censo, porque disseram que eu não era índio. Pois eu sou índio! Tenho sangue de índio! Qual é o brasileiro que não tem sangue de índio?".

Curiosamente, as acusações entre as "turmas" partiam de concepções bastante distintas. As pessoas da "turma de Raquer" afirmaram que os conflitos e os tumultos na aldeia foram ocasionados pelos próprios caboclos porque os "brancos" não desejavam outra coisa senão assegurar o direito de qualquer cidadão a ter um atendimento à saúde, educação e assistência social. Já os membros da "turma de Bílu" ressaltaram que os problemas causados na aldeia se deviam, sobretudo, a presença dos "brancos" que queriam dispor dos mesmos direitos dos índios, sem serem caboclos. Com relação à permanência dos excluídos e dos "brancos" na aldeia, ouvi a declaração que segue: "só fica quem

for casado com um caboclo ou com uma cabocla, mas eles [os 'particulares'] só podem ficar aqui na aldeia se não arengar com os caboclos, eles têm que ficar debaixo da nossa ordem". As acusações acionaram a tese de que os "brancos" não poderiam ter o mesmo direito que os caboclos, no entanto, sua permanência na aldeia dependia de sua participação no parentesco.

As justificativas apresentadas por ambas as "turmas" acerca da exclusão dos "brancos" e de sua permanência na aldeia destacaram dois modos de enxergar a descendência e a mistura. No primeiro, o sangue enquanto substância constrói vínculos entre as pessoas a partir de uma raiz comum indígena e cria identificações entre as pessoas e as distintas gerações. Em decorrência da mistura, a descendência passa a ser interpretada 'politicamente' por considerar a existência da "parte de caboclo" pela distinção de valor entre as relações consanguíneas que produziam homogeneidades e as de afinidade que mistura as homogeneidades (cf. Valle, 1999). Já na segunda maneira, a alegação de que não há mais "índio puro" permitiu acionar o significado do sangue no interior da ideologia da mistura de três matrizes culturais (branco, negro, índio), assim como seu papel na formação do povo brasileiro.

Face aos conflitos e à iminência da escolha de um novo cacique no Galego, a comissão do Censo resolveu acelerar os trabalhos da triagem naquela aldeia. Fizeram parte da comissão, os membros indígenas da comissão geral (Batista Faustino e Nanci Cassiano) e os idosos escolhidos pelos moradores locais: Joana Ferreira (mãe de Raquer), José Juvita (irmão da mãe de Bílu) e Angelita que não possuía nenhum vínculo de parentesco com os líderes da aldeia, apesar de sua família (filhas e netos) manter ligação com a "turma de Bílu".

A dinâmica das reuniões da triagem ocorreu do seguinte modo: com a posse das fichas cadastrais, Marcos Santana (coordenador do Censo) perguntava se determinada pessoa era indígena; cada um dos idosos respondia sim ou não; em caso de consenso, prosseguia com outro nome, caso contrário, abria-se para a discussão que, de regra, compreendia o levantamento de informações acerca da família, no sentido de ressaltar a existência (ou não) de parentes nas aldeias; os idosos ressaltavam as relações de amizade, de vizinhança e de trabalho (quem possuía roçado próximo) e se a pessoa sabia "contar a história" particular de sua família. Após a discussão, alguns idosos se convenciam com os argumentos levantados pelos demais componentes e modificavam a resposta, garantindo, sobretudo, a aprovação. Caso fosse verificada a reprovação, o debate prosseguia com trocas de acusações entre eles, de que estavam faltando com a "verdade", pois desconhecia a história daquela determinada família.

Diante das acusações, originadas não apenas dentro da comissão, mas também de parte dos moradores da aldeia, de que Joana Ferreira agia no sentido de querer identificar quase todas as pessoas como indígenas, ela abandonou a comissão antes mesmo da conclusão da triagem. Os ânimos na aldeia se acirraram e ganharam mais força as denúncias feitas por parte da "turma de Raquer" de que as informações fornecidas pelos que permaneceram até a conclusão da triagem não eram "verdadeiras". A avaliação da "turma de Bílu", por sua vez, foi de que os idosos que continuaram na triagem adquiriram mais

credibilidade, já que seus testemunhos eram "mais verdadeiros" por não estender a identificação de caboclo aos "brancos" por meio do interesse em manter pessoas próximas e dependentes.

Pelo que pude observar, este tipo de acusação foi levantado em todas as aldeias, inclusive, se questionou a capacidade física e mental dos idosos para julgar quem era ou não caboclo. Diante dessas reações, questionei algumas pessoas sobre o porquê da escolha e da indicação dos idosos para participarem da triagem, elas unanimemente afirmaram: "eles é que sabem contar história". Analogamente, acusaram-nos de conceber o Censo como uma "política da camaradagem", já que aprovaram apenas determinadas pessoas. No Galego, as pessoas excluídas emitiram fortes acusações aos idosos pelo fato de alguns se contradizerem nos momentos de decisão, sendo que em anos passados, eles haviam assinado uma declaração que confirmava a identidade indígena de alguns e acabaram, na triagem, por razões políticas, emitindo uma opinião diferente.

A divulgação da triagem do Galego dois meses depois da conclusão, através de um cartaz afixado num mural de uma das escolas da aldeia por pessoas da "turma de Bílu", esgarçou as relações internas. Algumas pessoas que tiveram seus nomes ou de alguém de sua família excluídos da relação rasgaram a listagem e exigiram a convocação de uma reunião para esclarecer as supostas alterações no resultado do censo.

A principal polêmica criada com a tal divulgação se respaldava na falta de legitimidade das pessoas da "turma de Bílu" em publicar o censo, já que além de Bílu ter sido deposto da função de cacique, caberia apenas a Funai a responsabilidade de anunciar os resultados. Foi levantada a suspeita de que alguns membros da "turma de Bílu" haviam alterado os dados do Censo, a fim de prejudicar pessoas ligadas à "turma de Raquer".

Em junho de 2007, realizou-se uma reunião na aldeia para tal finalidade, a qual foi dirigida por Marcos Santana, Josafá Padilha (chefe indígena do posto da Funai) e Antonio (funcionário da AER-PB e integrante da comissão). No início, o chefe do posto, que na época também atuava como representante da aldeia em virtude da deposição do cacique local no final de 2006, fez algumas recomendações no sentido de sensibilizar os presentes para evitar a exaltação e a emissão de qualquer juízo de valor, antes de ouvir todas as explicações sobre Censo. Diante do clima de expectativas e apreensões que predominava na aldeia para conhecer o resultado do Censo, ele pediu ainda que as pessoas evitassem agressões verbais e físicas.

Na reunião, Antonio leu um documento elaborado pela AER-PB, no intuito de expor os procedimentos adotados antes da execução do Censo propriamente dito. O documento contextualizava as situações das terras indígenas Potiguara, ressaltando que as atuais Terras Indígenas eram partes constitutivas de duas concessões de sesmarias: em São Miguel, que houve a manutenção do uso coletivo da mesma e do agrupamento das principais famílias indígenas residentes em aldeias; na Preguiça (ou em Monte-Mór), cuja posse foi individualizada devido ao loteamento e à respectiva doação dos lotes às famílias indígenas. O documento assinalou também as implicações do loteamento das terras de Monte-Mór na dispersão das famílias e na consequente perda do domínio de

seu território, sem, contudo, mencionar o fato de que vários títulos de terra foram tomados e/ou negociados pela CTRT.

Destacou-se ainda a adesão de muitas famílias que tinham se "afastado dos costumes indígenas" a um movimento de reivindicação pela terra, do mesmo modo que estavam se reaproximando das "origens indígenas" para ter acesso aos benefícios oferecidos pelo Estado. De acordo com o documento, muitas pessoas que se declararam indígenas, não sabiam sequer contar a participação de seus pais e avós na história da "comunidade" indígena ou informar o tipo de sua família. A constatação de que pessoas não sabiam contar sua história era corroborada pela suposição de que "tem gente aqui que quer ser índio caindo de paraquedas sem ter parentesco nenhum", conforme declarou Marcos Santana. Para este, caberia apenas aos caboclos a definição de quem é ou não indígena, porque "são eles que conhece as suas raízes. Todo mundo que é índio tem um parentesco com alguém de outras aldeias. Você tem parente em São Francisco, Tracoeira, Laranjeira, Estiva Velha".

Por fim, o documento evocou a tese defendida pelos próprios caboclos, de que através da camaradagem, muitas lideranças tinham cadastrado pessoas sem comprovação de parentesco como se fossem indígenas, causando transtornos às pessoas que ininterruptamente "mantiveram seu modo tradicional e jamais se afastaram de suas origens" (Marcos Santana).

Saliento que nas várias narrativas de caboclos, as justificativas dadas acerca da aceitação de "brancos" em fixar residência nas aldeias sugeriram a anuência das lideranças, já que elas poderiam dispor de mão de obra na construção de casas, nas atividades agrícolas, nos seus roçados e nos "sítios". Efetivamente, tornaram-se comuns, ao longo dos anos, o desenvolvimento de projetos agrícolas por caboclos e não-índios ligados à fruticultura e à produção do inhame e com tais projetos, pessoas "de fora" eram contratadas, sob a alegação de serem uma de mão de obra mais qualificada e barata do que a indígena. O fluxo de trabalhadores "de fora" contribuiu para seu estabelecimento nas aldeias e, consequentemente, favoreceu as uniões matrimoniais com os caboclos.

Depois da exposição do documento, procedeu-se a divulgação do resultado do Censo. As pessoas acompanharam atentamente a leitura da lista que continha os nomes dos aprovados. Em alguns momentos, alguns riam ou faziam comentários do tipo: "fulano dizia que não era caboclo, agora é", "ei fulano tu é mesmo caboclo", "mas rapaz! fulano nem era caboclo". Sem sobressaltos, a leitura foi concluída e, em seguida, as pessoas que haviam sido excluídas indagaram sobre os procedimentos que seriam adotados para questionar daquele resultado.

Os membros da comissão afirmaram que os insatisfeitos com o resultado poderiam recorrer. Só que as provas deveriam ser documentais, ao invés do testemunho de idosos. Isso gerou críticas a exigência de comprovação documental acerca da identificação indígena e motivou a procura por identificações pessoais e de parentesco nos arquivos das igrejas pelo levantamento de certidões de batismos, revelando certo agenciamento religioso na produção da indigenização, e nos cartórios da região em conseguir certidões de nascimento e de casamento. Muitas pessoas se dirigiram também a Vila Flor-RN, por

ser considerado um antigo aldeamento indígena e pelo fato de muitas famílias residentes nas localidades potiguara terem migrado de lá.

O argumento contrário à busca por documentos, como é explicitado na epígrafe (assim como a do capítulo anterior), foi de que a prova de ser caboclo deve ser procurado no vínculo inextirpável com a terra. Segundo a citação, esse vínculo se manifesta na penetrante e absorvente conexão com as demais formações (os *troncos* e as *ramas*) contra a qual não se pode negar nem lançar desconfianças. Cabe lembrar que essa mesma crítica foi direcionada aos casos em que mesmo os idosos não reconhecendo a identidade indígena, houve a comprovação através dos documentos.

Apesar da exigência de provas documentais, as pessoas também recorreram aos idosos de outras localidades indígenas no intuito de comprovar os vínculos de parentesco. Elas se orientaram pelo documento produzido em 1923 por Castro e Silva e a relação dos lotes de 1965 elaborada por Justa Araújo, já que foram as referências usadas pela Funai para identificar as famílias indígenas contemporâneas, como também pelos termos de tratamento utilizados no "tempo de antigamente".

Como assinalei, os dados estatísticos de 1923 foram questionados pelos próprios caboclos por considerar equivocadamente algumas famílias como indígenas. As justificativas seguiam duas direções: na primeira, de que a família não se reconhecia como cabocla porque "tinha raiva dos caboclos; dizia que caboclo era tudo ladrão e só queria as coisas para eles"; na segunda, as famílias não mantinham boas relações com as lideranças.

Alguns idosos identificaram sistematicamente em tal relação famílias, que foram "aviladas", cujos nomes apareceram na lista como "índios" em virtude da transformação de sua própria condição pelo *principal* por ato de camaradagem. Um dado significativo é que, de acordo com as narrativas e com o próprio Castro e Silva, durante toda a visita do funcionário, Santana (o *principal* dos Potiguara), o acompanhou e apresentou as famílias residentes nas localidades percorridas e a ele (o *principal*) foi concedida a prerrogativa na indicação das famílias. Os idosos ainda destacaram a ausência de famílias indígenas no documento, devido à falta de interesse de alguns em se reconhecer como caboclos, ou pelo fato de serem arredios à presença de pessoas estranhas.

Nas conversas com alguns participantes da triagem no Galego, em Jaraguá e Monte-Mór, ouvi relatos sobre a não declaração de indígenas feita por muitas famílias, mas que as mesmas passaram a se reconhecer enquanto tais apenas em virtude dos benefícios decorrentes do cadastro da Funasa. Para eles, essa mudança causou estranheza, pois os parentes deles "tinham nojo dos caboclos" e "agora é bom ser caboclo e ter o mesmo direito da gente?". Uma delas foi a família de Antonio Sérgio e Maria do Nascimento. Descrito em 1923 como residente na aldeia Tambar (que hoje compreende uma área do Galego), as histórias sobre esse casal apontaram para sua origem em Vila Flor e a posterior fixação no Tambar e migração para a Lagoa da Barra, onde foi construído um grande "sítio", com casa de farinha e extensas roças.

Seguindo o pressuposto definido pelas lideranças de que todas as famílias procedentes de Vila Flor não deveriam ser consideradas indígenas, na triagem do Galego, aquelas, como os descendentes de João Soares/Josefa, que demarcaram vínculo genea-

lógico com Antonio Sérgio/Maria, ficaram de fora do cadastro. Após a divulgação do resultado e no período estipulado para recorrer da decisão da comissão de idosos, tais pessoas reagiram à exclusão ao acentuar a relação de *sibling* de Josefa e Antonio Sérgio, e esse ter sido mencionado no documento como indígena. Alguns idosos do Galego e de outras aldeias (Forte, Lagoa do Mato e São Francisco) afirmaram que ambos eram, de fato, irmãos provenientes de Vila Flor-RN.

Contudo, havia divergências quando nas histórias de ambos o assunto era a identidade indígena de Antonio Sérgio, tendo como mote sua expulsão da Lagoa da Barra. Foram levantados alguns dos argumentos elencados acima, e acrescentaram que a expulsão de toda a família da Lagoa da Barra decorreu da sua identificação como caboclos, sendo vista como uma ameaça em virtude de Castelo Branco, então encarregado do posto indígena, impor trabalho forçado aos caboclos[116].

Circulou outra versão para justificar a expulsão de Antonio Sérgio. Aludiu-se o fato dele maltratar os caboclos que iam para o mangue na Barra de Camaratuba, impedindo-os de consumir frutas de seu "sítio" e usar a casa de farinha. Nos relatos foram assinaladas ainda as constantes declarações do mesmo de que não gostava da "raça de caboclo" porque era um "magote de preguiçoso e de aproveitador". Os "caboclos do Sítio", principais alvos das perseguições e acusações, manifestaram ao encarregado do posto o desconforto com a presença daquela família na Lagoa da Barra e das ameaças constantemente sofridas por eles. O encarregado e uma "turma de caboclo" de São Francisco foram até a casa de Antonio Sérgio expulsaram-no e destruíram sua residência e a casa de farinha.

Cabe então o seguinte questionamento: como justificar a menção de seu nome no documento de 1923? Foi essa pergunta que os idosos com muita rapidez fizeram e com a mesma velocidade responderam: o documento foi feito por uma pessoa que não conhecia a história da aldeia, não sabia quem era parente de quem, muito menos de onde as pessoas vieram. Ao serem questionados se alguém teria levado o funcionário (do SPI) e indicado às pessoas que eram indígenas, a maioria dos idosos com quem conversei argumentou que o fato de alguém ser de outra aldeia não significa que ela conheça a história das demais. Assim, eles evidenciaram o reconhecimento de que cada aldeia possui sua própria história, dada a especificidade das redes de parentesco nelas existentes e de suas histórias.

O que está em jogo aqui não é simplesmente conhecer as pessoas ou saber os seus apelidos, mas, sobretudo, ouvir as histórias dos parentes deles, conviver com aquelas pessoas para assim contar a "história verdadeira". Além do mais, apesar de Santana 'conhecer' todas as aldeias, dada sua posição como "regente", não significava que ele detinha o conhecimento sobre a história de seus moradores. Na visão de alguns idosos, Santana conhecia algumas pessoas, só que o atestado de que eram caboclas ocorria por cama-

[116] Cabe lembrar que em outras aldeias registrei relatos de famílias que temendo a escravidão no "tempo de Castelo" (a ser melhor descrito no próximo capítulo) passaram a negar a identificação de caboclos ou fugiram para lugares mais recônditos, inclusive fora do próprio território indígena, o que provocou o esvaziamento de algumas aldeias como Silva de Belém e Silva Velho.

radagem. Foi o que aconteceu, segundo essa interpretação, com a família de Antonio Sérgio. No resultado do Censo prevaleceram as alegações que ele veio de Vila Flor e que não gostava dos caboclos; até o final de 2008, as pessoas que reivindicaram os laços de parentesco continuaram excluídas do cadastro.

Diante das exigências de comprovação de vínculos de parentesco com as famílias descritas no documento de 1923 e das dificuldades em acessar tais referências geradas ou pela onomástica (uso frequente de sobrenomes genéricos em detrimento dos nomes) ou pelo próprio esquecimento dos vínculos e, portanto, da história da família, as pessoas foram instadas a procurar o dito reconhecimento nas aldeias que se supunha ter algum laço de parentesco. Na maior parte dos casos, os idosos se recusaram a "procurar" o parentesco com determinadas pessoas, motivados, fundamentalmente, pela valorização na tarefa de reforçar os laços entre os que compartilham de sua própria convivialidade.

A procura por parentes nas aldeias revelou dados relevantes no que se refere ao uso de termos de parentesco para nomear os avós, pais, tios e primos no "tempo de antigamente", os quais não correspondiam necessariamente aos vínculos biológicos. Por sua vez, a busca de supostos "troncos velhos", contidos no tal documento, explicitou os processos de individualização por meio de nomes e apelidos, bem como o interesse por parentes numa conjuntura marcada pela mobilidade e dispersão das famílias e das pessoas e consequentemente, o esquecimento dos laços de parentesco.

Com relação aos termos de parentesco, ouvi diversos relatos de pessoas inconformadas com o resultado mencionaram, que algumas pessoas chamadas de tio por seus pais, haviam sido reconhecidas como caboclas, enquanto sua família não obteve o reconhecimento. Uma destas pessoas, residente no Galego, procurou uma suposta prima em Santa Rita para conseguir uma declaração que comprovasse sua identificação indígena. A "prima" explicou que inexistia qualquer ligação de parentesco entre elas, visto que seu pai era chamado de tio, devido a uma prática comum no "tempo de antigamente", na qual os pais obrigavam seus filhos a "pedir bênção" aos mais velhos e chamá-los de tio/a como demonstração de respeito. Embora as pessoas jovens afirmem que essa prática de nomeação ocorria apenas no "tempo de antigamente", identifiquei muitos casos de primos mais velhos classificados de tios por primos mais novos. Nos casos registrados em campo, os primos ocupavam uma geração anterior e não havia, porém, qualquer recorrência de ser primos cruzados ou paralelos.

O processo de individualização por meio dos nomes e dos apelidos e o uso de nomes e sobrenomes genéricos dificultaram algumas iniciativas de pessoas em provar a identificação indígena. Uma delas foi lidar com a supressão do nome do pai das certidões de nascimento, pelo fato da união civil ser uma prática incomum entre os caboclos. Nos casos em que somente o sobrenome paterno figurava no documento pessoal, a dificuldade era descobrir a que família tal sobrenome se referia, já que esse era, em sua maioria, genérico[117]. A saída encontrada por algumas pessoas foi relacionar os nomes (paternos

[117] O sobrenome "dos Santos", por exemplo, é muito comum em quase todas as aldeias. Vários apelidos foram criados no intuito de diferenciar as famílias ou parte delas, que possuíam o referido sobrenome. Foi o que ocorreu com a família "dos Santos" de Lagoa Grande. Dos quatro filhos do casal principal Francisco Gomes dos Santos (conhecido por Chico Felipe) e Florinda Maria da Conceição (conhecida por Flor), um deles, de nome João

e maternos) e os sobrenomes (paternos) aos apelidos e partir para o mapeamento dos lugares ocupados por seus "troncos velhos" na tentativa de desvendar um campo de referências e conhecimentos sobre sua história do parentesco. Mesmo assim, as dificuldades não cessaram devido à singularização estabelecida com o uso dos apelidos[118].

A busca por pessoas que soubessem contar a tal história esbarrou na verificação de que grande parte dos caboclos integrava movimentos de deslocamento e dispersão, já que procuravam "viver isolado" ou fugir das constantes tentativas de escravização praticada pelo órgão indigenista. Além disso, alguns deles não assumiram a identificação indígena por falta de interesse ou porque eram obrigados a agir temendo perseguições, como apontado acima. As dispersões, os deslocamentos e as fugas implicaram o relativo esquecimento das relações de parentesco. Como recordou Gow (1997), viver longe dos parentes é "esquecer-se" e todo esquecimento entre parentes causa o ressentimento e, em última análise, à fragmentação das aldeias.

É por esta perspectiva que se pode entender as reações ao resultado do Censo por parte dos moradores das localidades da antiga sesmaria de Monte-Mór. As constantes buscas pelos vínculos de parentesco, que estavam "esquecidos", permitiu a estas pessoas (re)encontrar as lembranças e os laços de convivência entre parentes minimizados no "tempo da Companhia". Eles ainda explicitaram a importância da convivialidade na construção da socialidade vinculada à vivência na casa focal. É o que tratarei a seguir.

2.3.2.3 Monte-Mór e os desafios da identificação indígena

Inicialmente, é útil contextualizar os cadastros realizados ao longo dos últimos 20 anos nas aldeias Jaraguá, Monte-Mór e Três Rios, dado a especificidade da ocupação das terras da antiga sesmaria de Monte-Mór. Ao contrário das aldeias da antiga sesmaria de São Miguel, essas terras foram loteadas, tituladas e doadas às pessoas que acompanharam o trabalho de medição realizado pelo engenheiro Antonio Justa de Araújo em 1867.

Além disso, por volta de 1915, com a instalação da CTRT na região, muitos donos de lotes de terra foram obrigados a abandoná-los ou mesmo negociá-los com a referida empresa para permanecer ao menos em suas casas. As terras foram utilizadas

---

Gomes dos Santos, herdou o apelido "Flor" de sua mãe, que passou a ser chamado de "João Flor"; os seus filhos receberam o mesmo apelido como sobrenome (Paulo Flor e Chico Flor); já as suas filhas receberam o sobrenome genérico, "família dos Flor". Os outros dois filhos do casal José Gomes dos Santos e Pedro Gomes dos Santos, mantiveram o sobrenome "dos Santos" herdados do pai, usado na nomeação dos seus descendentes. A única filha do casal, Silvéria Maria da Conceição (conhecida por Silivera) era identificada tanto pelo nome do esposo Barnabé Gonçalves (de Grupiúna de Cima), quanto pelo sobrenome "dos Santos".

[118] Um exemplo pode ser verificado na aldeia Taiepe, onde existem duas famílias com o mesmo sobrenome Barbosa. Não há o reconhecimento, por parte dos descendentes de ambas, de que os "troncos velhos" fossem parentes. A singularização de ambas ocorreu com a invenção dos apelidos "Juvita" pela alteração da sintaxe e da pronúncia do nome "Jovino" Barbosa, o "pai velho", e "Bimba" para nomear a outra família chefiada por Antonio Barbosa (Antonio Bimba). Estes apelidos foram transmitidos aos seus descendentes. Os filhos de Jovino e de Antonio passaram a ser chamados por Antonio Juvita e José Juvita, Pedro Bimba e Chico Bimba respectivamente. Enquanto que as filhas não receberam a nomeação do pai, como foi o caso de Rosa, que apesar de não ser chamada pelo apelido do pai, permaneceu na família dele por ter se casado com um "particular"; um dos seus filhos recebeu o apelido "Bimba" e que passou a ser é chamado, como o pai da mãe, de Antonio Bimba.

na construção de casas para os operários, assim como a madeira disponível serviu como matéria-prima aos fornos da fábrica.

Segundo o relato de Bebé Piloto (residente em Monte-Mór), na Rua da Preguiça próxima à igreja do aldeamento, os funcionários da CTRT 'negociaram' com alguns "donos" de lote. Dentre os moradores da rua, seu pai, Antonio Benício (conhecido por Piloto) foi o único que aceitou fazer acordo, o que possibilitou não apenas continuar residindo na mesma casa, como também ele e algumas pessoas de sua família foram contratados para trabalhar na fábrica. Piloto possuía também uma casa de farinha que foi destruída, porém a CTRT construiu uma outra às margens do rio[119]. Já os vizinhos, Luis Moreira e Luis Franco, que eram compadres de seu pai, não aceitaram vender a casa e o "sítio" e resistiram às investidas dos vigias da CTRT, o que implicou na expulsão[120].

Neste contexto, *ser caboclo* envolvia sérios riscos, agravando-se caso fosse dito publicamente que as terras da CTRT eram dos caboclos, dado que a ocupação das terras baseou-se, sobretudo, no apoderamento dos títulos de terras por transações desvantajosas para os caboclos, ou mesmo pelo uso da força.

Com efeito, muitas famílias se dispersaram, deslocando-se para outras aldeias da própria sesmaria e para as de São Miguel. As localidades integradas neste circuito de migrações foram: Lagoa Grande, Jacaré de São Domingos, Estiva Velha, Grupiúna de Baixo, Silva da Estrada e Silva de Belém, além de Marcação (localidade à época pertencente ao município de Mamanguape). O inverso também ocorreu, já que um número considerável de pessoas, especialmente jovens, se deslocou para Monte-Mór em busca de emprego na fábrica de tecidos.

A demarcação das terras pertencentes à sesmaria de São Miguel no final dos anos de 1980 e início de 1990 aprofundou uma separação entre as aldeias das duas sesmarias e também entre as aldeias da própria sesmaria de Monte-Mór.

Os herdeiros dos títulos de Jacaré de São Domingos, face à ameaça de perder o território para a indústria canavieira, organizaram um movimento político no período acima mencionado com o propósito de demarcar as terras. Neste caso, as terras a serem demarcadas compreendiam somente aquelas referentes aos títulos de pessoas da própria aldeia e de Grupiúna de Cima, com exceção das demais faixas de terra da sesmaria de Monte-Mór.

No final dos anos de 1980, Vicente Calá iniciou a mobilização a partir da aldeia Jaraguá, no desígnio de regularizar a posse da terra. Segundo ele, poucas pessoas se interessaram a participar das reuniões e da dança do toré, com o temor de represálias por parte da CTRT. A resistência maior partiu dos moradores de Monte-Mór e de famílias

---

[119] Piloto se tornou um "homem de confiança", ao assumir a função de portador de quantias de dinheiro, que eram levadas para Guarabira-PB. Além do mais, trabalhava no corte e fornecimento de pescados para a CTRT, além de exercer funções nas embarcações no "batalhão de carga" (Bebé Piloto). As filhas dele também foram admitidas como tecelãs na fábrica.

[120] Para Antonio Franco (filho de Luis Franco), seu pai não morreu porque algumas pessoas foram avisá-lo que a sua casa seria incendiada à noite. Antes do anoitecer, ele fugiu para Fagundes (localidade não-indígena), depois para Gameleira (próxima de Jaraguá), de lá se estabeleceu no Cumaru, desta para Estiva Velha e, finalmente, para Tramataia.

de Jaraguá, pelo fato de residirem em casas construídas pela própria CTRT. As mobilizações resultaram no reconhecimento pela Funai, de que eram "índios". Passou a ser exigido um cadastramento de todas as pessoas que acompanhavam Vicente. O critério de identificação era participar do toré e atuar na mobilização política, ou melhor, "acompanhar Vicente".

Ao mencionar o contexto do reconhecimento indígena por parte da Funai, Vicente sublinhou que "ninguém foi índio, eu dei o nome a eles. Se eu não tivesse dado o nome a isso aqui, hoje não tinha nada" e, além disso, enfatizou a posse do "documento da terra" que "rezava todos os limites e o nosso direito". Em torno de que detinha o referido documento configurou-se uma disputa simbólica (entre Vicente e Domingos) pela "posse" do mapa da terra, expressa pela afirmação "nós é que temos o documento"[121].

A ênfase no "dar o nome" propicia a legitimidade de um poder constituído pela autoridade nativa em nomear pessoas, através da amizade e da camaradagem, bem como a terra e a própria ação política (a mobilização). É sobrelevada a eficácia da palavra na identificação dos sujeitos e das coisas e o poder do que "reza o documento", tendo em vista os delineamentos das "turmas", envolvidas na luta pela regularização fundiária

As atividades da "turma de Vicente" ganharam visibilidade, o que despertou o interesse de um número maior de pessoas. Diante das atitudes autoritárias e concentradoras de Vicente, segundo a opinião de ex-aliados, a "turma" se cindiu, constituindo uma outra liderada por Valdemar Paulo (doravante Vado) e composta principalmente pelos moradores de Monte-Mór e por alguns dissidentes de Marcação e de Jaraguá. Vado passou a atuar como cacique de Monte-Mór e dividiu com Vicente o papel de "nomear" as pessoas e a luta pela terra. Em Marcação, Antonio Culao continuou vinculado a Vicente, entretanto, em 2000 foi substituído por Bel, aliado de Vado, que consolidou sua posição com a retomada das terras e refundação da aldeia Três Rios.

Por motivos de saúde, Vado se afastou da liderança, vindo logo a falecer. Com a vacância, o processo sucessório desencadeou uma disputa acirrada entre os membros de sua "turma" que culminou com a eleição de Dedé (presidente da associação comunitária). Simultaneamente, formou-se outra "turma" chefiada por Marinésio e Tóta, ambos derrotados na eleição, e Claudeci Braz (daqui por diante Cal), que foi eleita cacique em 2007.

Por ocasião da disputa da liderança, a arregimentação de aliados, motivada pela necessidade de conquistar de votos, configurou uma "política do cadastramento" liderada por Dedé, cujo resultado pôde ser percebido no expressivo aumento de famílias cadastradas. No final de 2006, o número de famílias chegava a aproximadamente 700.

---

[121] A atuação de Domingos Henrique ficou restrita a demarcação dos títulos de terras que compunham a área de Jacaré de São Domingos, desmembrando-a da área de Monte-Mór. Segundo ele próprio relatou em 2000, Vicente foi chamado para participar da luta pela terra, todavia, ele queria sempre concentrar os encaminhamentos e ser o cacique geral de toda a área. De acordo com Carlos (neto de Domingos e atual cacique de Jacaré de São Domingos), Vicente queria dominar seu avô, tomando-lhe os documentos da terra, mas "nós juntamos uma turma e trouxemos de volta [o documento] para Jacaré". Essa versão não foi confirmada por Vicente, já que segundo sua opinião, foi ele que repassou o referido documento para Domingos a fim de juntos darem seguimento a mobilização para a regularização de Monte-Mór.

Para algumas lideranças, a ampliação dos cadastramentos exprimia a capacidade das mobilizações de agregar pessoas e de minar o poder de coerção da CTRT e dos fazendeiros da região. Enquanto que para outras, o aumento de famílias indígenas significava a atuação dos caciques na criação de alianças políticas que lhes dessem sustentação e legitimidade. Ademais, o cadastramento se tornou uma "moeda de troca para conseguir votos" (Marinésio, líder da "turma" rival a do então cacique) e um ato de camaradagem. Mais uma vez, tais ações demonstraram a existência de uma direção e um sentido preciso de construção de alianças políticas baseado na amizade.

Durante o exercício da liderança, a "turma de Dedé" cindiu-se, sob a alegação de que o cacique beneficiava apenas seus familiares. Formou-se outra "turma" chefiada por Antonio Cândido. As três "turmas": uma chefiada por Antonio Cândido, outra por Cal, e a outra por Dedé, ex-cacique. Tais "turmas" compunham o quadro da política da aldeia Monte-Mór que estava marcado pela disputa do protagonismo na luta pela regularização fundiária.

O controle da escola indígena diferenciada motivou o recrudescimento dos conflitos e a deposição do cacique pelo conselho de liderança que nomeou uma comissão responsável pela aldeia composta pelos caciques Bél (de Três Rios) e Aníbal (de Jaraguá), opositores de Dedé e aliados políticos de Cal, Tóta e Marinésio. Com a deposição do cacique, desencadeou-se o processo sucessório. As "turmas" de Antonio Cândido e a de Cal passaram a exigir a realização do Censo como condição de escolha do novo cacique. O propósito era impedir que prováveis candidatos e eleitores supostamente não-indígenas participassem da eleição do cacique.

Semelhante ao que ocorreu na aldeia Galego, a comissão do censo iniciou a triagem por pressões dos próprios caboclos. A comissão foi formada por José Medeiros (de Grupiúna de Cima/Arripia), Vicente Calá (do Silva Velho/Jaraguá), Seu Ninha (de Monte-Mór/Tabuleirinho), Antonio Cândido (de Grupiúna de Cima), Chicó (de Grupiúna de Cima), todos aliados de Vicente Calá e Seu Toinho (de Jacaré de São Domingos), que era aliado de Cal.

Na triagem, Dedé, o cacique deposto, não foi aprovado. Sua "turma", que já estava sendo reduzida devido a sua deposição, terminou por se esvaziar. Alguns dos seus membros passaram a compor a "turma de Antonio Cândido", o "grupo dos Cândido"[122] ou o "povo da Rua Nova" , e esta contou com membros da "turma de Vicente" de Jaraguá, numa tentativa de fazer frente a sua rival, a "turma de Aníbal" (de Jaraguá), que era aliada da "turma de Cal". Além de Dedé, o filho de uma irmã da esposa de Antonio Cândido, considerado um dos "cabeças" também foi excluído; ele que já tinha sido candidato na época da morte de Vado, pretendia ser candidato novamente.

Na avaliação da "turma de Antonio Cândido" (aliada de Vicente), as exclusões não ocorreram no momento da triagem, alguém, porém, do "outro lado" havia retirado os nomes na sede da Funai em João Pessoa, já que "os cabeças" da outra "turma" integraram

[122] A despeito da "turma dos Cândido" ser composta por pessoas de outras famílias indígenas ou não, o uso do sobrenome "Cândido" significou um distintivo para as ações políticas de caráter transitório que eram articuladas, sobretudo, por pessoas de tal família, no pátio da casa de Antonio Cândido.

a triagem e não iriam perseguir aliados. As pessoas responsabilizaram Cal de ter excluído os nomes de algumas pessoas, posto que ela havia trabalhado na aplicação dos questionários e estava se lançando candidata a cacique. Os excluídos se uniram e fecharam a rodovia que liga Rio Tinto a Baía da Traição, para exigir a revisão do resultado ou, em última instância, o cancelamento do censo, como mencionei anteriormente.

Em Monte-Mór também foi aberta a possibilidade para apresentação de documentos no intuito de comprovar a identidade indígena. As dificuldades em conseguir documentos pessoais foram menores do que as enfrentadas por pessoas do Galego. A maioria dos moradores de Monte-Mór possuía certidões de nascimento e de casamento, principalmente, àqueles que trabalharam na CTRT, na qual era exigida a apresentação dos referidos documentos para sua contratação.

No entanto, o que poderia ser um facilitador na comprovação do vínculo de parentesco por meio dos documentos pessoais, as informações evocavam algumas das dificuldades já assinaladas anteriormente sobre a onomástica, tais como a homologia dos nomes e sobrenomes e o uso do patronímico. Além disso, os deslocamentos de pessoas e de famílias no "tempo da Companhia" ensejaram mais dificuldades, pois com a dispersão delas ocorreu o relativo esquecimento das relações de parentesco, o que remete a ideia de viver longe dos parentes é "esquecer-se" (cf. Gow, 1991).

Vale lembrar que o distanciamento em relação ao universo de relações da casa focal não foi uma decisão tranquila para muitas pessoas ou famílias, como verifiquei nas narrativas de histórias de vida de pessoas que experienciaram a migração forçada de aldeias como Monte-Mór, Jaraguá e Três Rios. Ao contrário, tal migração constituiu uma saída para fugir das pressões concernentes à ocupação da terra que recebiam das usinas canavieiras e da indústria têxtil (CTRT). Em menor escala, ocorreram outras migrações dentro de um movimento próprio de deslocamentos dos caboclos, marcados pela construção de suas residências num local que com o passar dos anos eram abandonadas e passaram a se instalar noutro local.

Outro dado significativo, advindo do esquecimento dos parentes que vivem distantes, refere-se ao desinteresse inicial em saber da existência ou não de parentes em outras aldeias, que cedeu lugar à necessidade de estabelecer vínculos de parentesco com os caboclos, a fim de demonstrar sua condição de índio, tal como aconteceu no Galego. A busca por parentes nesses casos constituiu uma tentativa de manter-se no cadastro da Funasa e da Funai.

Embora os deslocamentos tenham provocado esquecimentos, o conhecimento genealógico, em alguns casos nesta região específica, atingia até a quarta (ou quinta) geração (pai/mãe do pai/mãe do pai/mãe do pai/mãe de *ego*). Este fato decorreu da disponibilidade dos documentos pessoais e da relação dos lotes de terras que traziam os nomes dos "pais velhos" ou dos "troncos velhos". Porém, não foi comum a identificação de parentesco com os titulados de terra, quiçá pela inexistência do vínculo, pelo desconhecimento ou mesmo pela falta de interesse.

Como as pessoas não conseguiam comprovar o vínculo de parentesco, no caso a filiação com relação aos titulados do séc. XIX, buscou-se o reconhecimento naquelas

aldeias indígenas em que parte das famílias se fixaram depois das migrações. Elas foram conduzidas por informações, um tanto imprecisas, quanto aos nomes de pessoas e também aos sobrenomes de famílias serem homólogos ao de seu pai ou de sua mãe, ou até mesmo de seus avós.

Aliás, os nomes e sobrenomes dos avós foram os mais investigados e observados, já que na genealogia seriam evidentemente os principais elos de conexão com as famílias indígenas de outras aldeias e dada a importância deles na memória e na história do parentesco. Não obstante, como já mostrei, as buscas por homologias entre nomes e sobrenomes esbarraram nas questões de onomástica e o que poderia parecer semelhança, tornou-se, em muitos casos, pura coincidência, dada a forma de designação adotada pelas famílias que privilegiou os nomes e os apelidos em detrimento dos sobrenomes.

Em alguns casos, a procura por parentes significou o reconhecimento do parentesco indígena através do relato da história da família. Nas narrativas dos idosos não-parentes foram descritos o local das casas e dos roçados dos avós e dos seus vizinhos, que na maioria das vezes, reconheciam o vínculo parental de primo. Elas salientavam ainda a herança dos lotes de terra de seus pais (tataravós ou bisavós chamados de "pai velho" e "mãe velha"), só que os nomes destes últimos não foram frequentemente lembrados, apenas em caso de existir algum vínculo de parentesco.

Ao tentar recuperar a história do parentesco, os caboclos expressaram uma memória genealógica construída por intensas relações estabelecidas nos momentos de convivência, visto que a história do parentesco é reconstituída pelo vivido. Em vista disso, passou a fazer mais sentido, a ênfase de alguns idosos (participantes ou não da triagem) sobre as ausências de informações nos documentos de 1867 e de 1923, especialmente, àquelas que diziam respeito a algo do mundo vivido acessado pelas relações com os avós, dos lugares de memória e dos deslocamentos.

As críticas aos documentos de 1867 e de 1923 evocaram a falta de referências quanto às experiências pessoais. A distância entre o "tempo dos troncos velhos" e o "tempo das pontas de rama" justificou o desconhecimento, o esquecimento ou o desinteresse. Na opinião dos idosos, faltava o histórico, notadamente no documento de 1923, das relações de parentesco entre elas, dificultando a identificação de quem eram os avós de determinada pessoa, ou os "cabeças" das famílias extensas. Para eles, as informações divergiam quanto ao uso de terminologias específicas de classificação.

Registrei relatos de que determinadas pessoas eram filhas de um casal, sendo na verdade seus netos. A justificativa dada a essa imprecisão estava na dificuldade do funcionário do SPI (Castro e Silva) em apreender a lógica dos termos de tratamento usados para classificar pai, mãe, avô e avó.

Alguns idosos evocaram o modo como o tal funcionário indagava sobre a quantidade de pessoas, que residiam numa casa, e os graus de parentesco entre elas. Segundo a opinião deles, a deficiência consistiu justamente no fato de numa mesma casa residir, além do casal, os filhos solteiros e alguns casados, genros, noras, netos e até bisnetos, como também no uso dos termos pai e mãe para se referir também aos avós, e pai/mãe velhos aos bisavós. Além do que nas casas conjugais próximas a casa principal todos

eram identificados e designados como o "pessoal de fulano" (o nome ou sobrenome do casal-chefe).

A descrição dos laços de filiação desconsiderou o uso contextual de termos de parentesco e as relações entre as próprias famílias. Na lista, segundo a opinião dos idosos, não apareceram quaisquer referências aos vínculos parentais de uma determinada família com as demais, dificultado ainda pela omissão dos apelidos. A falta dessa informação justificou o porquê de irmãos terem sido classificados distintamente. Como exemplo, relembro o caso de dois irmãos residentes na aldeia "Rio Grupiúna": um deles, Francisco Inácio era casado com uma cabocla e foi considerado "índio" no documento, enquanto seu irmão Rafael Inácio, casado com uma "branca" foi classificado como "particular". Em ambos os casos, houve uma imprecisão quanto ao uso do termo "indígena" para classificar o primeiro, já que ele era "particular", ou seja, casado com uma cabocla e "particular" aplicado ao segundo, pois ele era um "branco" corresidente e não aparentado.

Ademais, no histórico de parentesco faltaram informações referentes ao lugar de origem e aqueles que elas percorreram e se fixaram. A demonstração de conhecimento sobre os lugares percorridos é uma maneira de explicitar a importância da tendência à dispersão das famílias e um modo de prescrever se a família era "de caboclo", caso acessasse a memória construída pelas experiências adquiridas nas situações de deslocamentos.

Nesses termos, a compreensão da história, enquanto possibilidade de configuração de uma memória, ancorada na confluência dos deslocamentos e de relações de convivialidade, contextualiza as concepções de lugar e família. Como descrevi anteriormente, os lugares são definidos por movimentos de fixação em torno dos quais as famílias construíram suas casas e abriam "sítios" e roçados. A família, por seu turno, é concebida pela composição de grupos de parentes relacionados ao histórico de tais deslocamentos, das relações de afeto e de convivência constituídas e dos círculos de aliança e de cooperação agenciados em suas trajetórias[123], a partir dos quais se pode falar da existência de "comunidades" para além do elemento étnico-político.

É pertinente a comparação com a leitura de Viegas (2007) quanto à configuração de comunidades entre os Tupinambá. Para ela:

> [...] aquilo que este estudo sugere e que o conceito de *laços de proximidade imediata* nos ajuda a descrever é que tanto a vivência nos *lugares* como a projeção dos sentimentos de pertença por meio da memória de experiências pessoais diretas têm na dispersão, isto é, na vivência em grupos locais fortemente autônomos, e não contíguos geograficamente, um eixo fundador dos sentimentos de pertença e de socialidade. A razão está em que a comunidade é uma comunidade de *pessoas biográficas vividas* [...] (2007: 287, grifos da autora).

Logo, se tomarmos simplesmente como referência a busca por uma "comunidade" cristalizada pelo etnônimo Potiguara para incluir todas as situações de deslocamentos e dispersões, correremos o risco de perder de vista as especificidades garantidas pelas configurações espaciais e relacionais distintas. É correto, então, admitir que a incorporação

[123] Há uma semelhança desta concepção de família com a que Barbosa (2003) apresenta dos Kambiwá de Pernambuco. Do mesmo modo que os Potiguara, os Kambiwá acionam a parentela, a ocupação do território e a memória social como elementos significativos na definição de família.

de não-índios explicita a constituição de uma teoria da identidade fundamentada nas formas de convivência e produzida pela diferenciação advinda da afinidade potencial. Isso nos faz pensar na ênfase dada pelos Potiguara ao "branco" como afim potencial e condição exterior do parentesco.

Até aqui concentrei os esforços na demonstração das dobraduras entre os domínios da política indígena e os do parentesco a partir da constituição de grupos ("parentagens" ou "turmas") e a transformação de pessoas (de "branco" para caboclo) por atos de camaradagem, compondo os chamados "terceiros incluídos". Buscou-se ainda descrever o 'aquecimento' das relações que compõem a organização sociopolítica Potiguara no contexto de realização do Censo Indígena. É possível agora avançar na análise da política em direção aos métodos de produção da vida social que atuam na constituição do domínio político, isto é, dos espaços públicos e das chefias. Parto do pressuposto de que o caráter relacional da ação política é garantido pela maquinaria indígena que agencia forças e linhas que impedem a cristalização de unidades sociais e políticas estáveis.

Capítulo 3

A política e suas temporalidades: chefia, patronagem e indigenismo

Eu estou na política para mudá-la. Eu nunca vou permitir, ou eu estou nela pra mudá-la ou no mínimo não permito que ela me mude

(José Bernardo, liderança indígena).

Até o momento a análise se concentrou na descrição das teorias nativas sobre a mistura e o processo civilizatório operadas mediante a flexibilização de categorias de autoatribuição. Além disso, busquei identificar os modos de estabelecer relações de aproximação, domesticação e predação do diferente e suas implicações nas transformações que foram exemplificadas pela prática do avilamento e da camaradagem dos chefes indígenas e estas entendidas como modos de construção da política.

Neste capítulo (e no seguinte) pretendo contextualizar a dimensão da política a partir do questionamento sobre os métodos de produção da vida social que atuam na constituição do domínio político, isto é, dos espaços públicos e das chefias. O objetivo precípuo é descrever os processos políticos vivenciados pelos Potiguara através do seguinte recorte temporal: a constituição da chefia indígena na dimensão supralocal (entre os anos de 1920 até meados de 1990), visando examinar a estrutura política contemporânea, a operacionalização dos grupos de hoje em torno da construção do modelo de chefe e, por fim, a apropriação da figura do chefe do posto indígena da Funai na política potiguara.

O recorte estabelecido se justifica em vista de nos anos de 1920 até a primeira metade daquele século ocorrer: o esboço de uma unidade política (estável) com a "nomeação" de Santana para a função de *chefe principal*, denominado "regente" ou "tuxaua"; a constituição de parcerias políticas baseadas nas relações de troca e amizades, envolvendo o referido chefe e a CTRT que desembocou no desenvolvimento de relações de patronagem (Peres, 1992); e, finalmente, a implantação da assistência indigenista oficial. Por conseguinte (segunda metade do séc. XX), evidencia-se a atuação da Funai e de missionários católicos no contexto de implementação dos dispositivos administrativos e jurídicos do Estatuto do Índio (promulgado em 1973) e a configuração de um campo político organizado pela oposição entre setores pró e anti-indígenas e o movimento indígena que emergia naquele momento.

3.1 Os gradientes da estrutura política

3.1.1 "O tempo dos caciques"

Ao questionar os caboclos (em todas as localidades) sobre sua história política, as lembranças apontaram para o exercício dos chefes na condução e coordenação de ações que visaram o controle e proteção da coletividade. Foram assinaladas as ações enfrentadas com o propósito de defender ou proteger a terra das invasões e, assim, garantir o bem-estar das pessoas, bem como a atuação decisiva dos mesmos na resolução de conflitos e no controle da circulação dos não-índios no território indígena.

Os chefes indígenas foram (e são) lembrados por tomarem iniciativa para determinados empreendimentos no sentido de encabeçar ações coletivas. A atuação que eles se dedicaram correspondia à posição de "donos" de um grupo composto por amigos e seguidores. Tal posição vinculou pessoas aos lugares, aos deslocamentos e à história política local, mais precisamente, aos vínculos com um "tronco velho", uma "parentagem", uma "maloca" e uma "turma" que regularam a posição ocupada pelos chefes. As ações implicaram a distribuição de pessoas e de grupos pelo território. Já sua política se definiu pela proposição de padrões de cooperações e competição entre os grupos sociais, especialmente entre as "turmas", com vistas a assegurar os interesses e as autonomias de tais grupos e exercer o controle sobre pessoas e recursos.

Diante desse quadro, é possível descrever a estrutura política potiguara contemporânea pela aplicação de um gradiente de prestígio e de distância, que produziu uma hierarquia de atribuições desempenhadas por determinadas pessoas que assumem posições de destaque. A hierarquia pode assim ser delineada: o cacique geral é o *chefe principal* e ocupa a posição de maior prestígio, depois segue os caciques das aldeias - também chamados de representantes e membros da "liderança" - e, por fim, o chefe indígena do posto da Funai.

O cacique geral representa e manifesta a existência de um Nós coletivo. É visto como alguém que está à frente da coletividade e se destaca pela projeção ao exterior, sendo, portanto, uma figura da exterioridade. Sua ação política é voltada, sobretudo, à representação das "comunidades", em detrimento, das "brigas de terreiros" (ou de um quintal, de uma lavoura, das divisas entre os terrenos), que compõem a esfera de atuação dos caciques locais e do chefe do posto, indicando sua desvinculação da esfera doméstica. Com isso, efetiva-se a visão nativa sobre o exercício da chefia, vinculada ao campo da diplomacia, que se produz nos trânsitos, na aquisição e transmissão de conhecimentos heterogêneos adquiridos externamente através da vivência das viagens[124].

O cacique geral assume uma posição superior em relação aos caciques locais que são classificados como seus representantes na "base". O mesmo ocorre com o chefe indígena do posto que também ocupa um nível de maior interioridade e, portanto, mais

[124] É importante ressaltar que alguns caciques locais não apenas têm acumulado atividades fora da área indígena, dada às inserções cada vez maiores no movimento indígena e nas instâncias decisórias do indigenismo, como destacaram a viagem como parte de sua vida. Nas histórias de vida de muitos caciques e ex-caciques são comuns as experiências vividas nos deslocamentos entre aldeias e na migração para outras cidades, estados e regiões do Brasil.

vinculado ao âmbito doméstico. Em vista disso, opera-se a desvinculação da função de chefe principal daquela assumida na instituição estatal. A relação colaborativa e a diferença de prestígio entre os caciques (geral e locais) foram descritas por um cacique local como semelhantes àquelas existentes entre o prefeito (cacique geral) e os vereadores (caciques locais).

A distância entre tais figuras supõe competências específicas que se baseiam nos gradientes de maior ou menor exterioridade e implicam posições diferenciadas e expectativas igualmente distintas na diplomacia interna, isto é, na resolução das querelas, especialmente, as "brigas de terreiro" e externa própria do "mundo dos brancos". Nos conflitos internos, o cacique local é o primeiro a ser acionado, caso a solução não seja encontrada, busca-se, em seguida, e com maior frequência, o chefe do posto e, com menor regularidade, o cacique geral. Quando nenhum deles atende as demandas, outros atores mais externos são acionados, como o administrador da Funai, e em último caso, o delegado de polícia.

A investidura de caciques locais coincidiu com o contexto de disputa entre Daniel Santana e Batista Faustino (doravante Batista), cujo objeto foi a competição pela *chefia principal*, isto é, pela legitimidade no exercício da função de cacique geral. A institucionalização de tais figuras implicou modificações significativas na política indígena notadamente na composição do quadro de pessoas ou de representantes que passaram a ter papel decisivo na criação de novas demandas referente à abertura de outros espaços de atuação[125].

A designação de cacique denota um ato de outorga de um nome ou uma "patente" - cacique - por um *chefe principal* (cacique geral) e revela a extensão da condição de chefe a um conjunto mais amplo de pessoas, que atuaram como representantes de um determinado coletivo. Assim, a categoria *cacique* passa a ser aplicável àqueles que no exercício da função de "noiteiro" ou "dono da noite de festa" já desempenhavam o papel de representante[126].

---

[125] Não há consenso entre os atuais caciques das aldeias e outros líderes indígenas quanto à autoria da investidura dos representantes de cada aldeia. Ora a "invenção" é atribuída a Daniel, ora a de Batista. Para este, Daniel foi o responsável pela nomeação (ou "colocação") dos caciques em cada aldeia. Ele mencionou uma reunião com o governador da Paraíba, na qual Daniel havia defendido a existência de um representante em cada aldeia e que esse deveria ser chamado também de cacique, cuja função era administrar a execução do Projeto Integrado Potiguara (adiante descrevo as implicações de tal projeto na política local). A versão de que Batista induziu a nomeação dos caciques foi apresentada por algumas lideranças que assinalaram o fato dele ter percorrido todas as aldeias e conversado com todos os "noiteiros", no intuito de sensibilizá-los para o reconhecimento de sua posição como caciques de suas aldeias. Esse reconhecimento se deveu a posição assumida por Batista, que na qualidade de cacique de São Francisco, tornou-se um dos "donos" das festas de São Miguel e de Nossa Senhora da Conceição e, portanto, manteve certa aproximação com os "noiteiros".

[126] Como mostrei alhures (Vieira, 2000, 2001), os "noiteiros" (ou "noitários") eram escolhidos pelo principal dos Potiguara. Os critérios acionados para tal escolha abrangiam desde o fato de serem os fundadores ou "donos" de sua localidade, até o de serem líderes ou "donos" de casas focais com as quais ele mantinha relações de amizade. desempenharam a função de "botar noite" na festa de santo como representantes das suas respectivas aldeias. A eles caberia arrecadar dinheiro, velas, fogos, etc., para serem ofertados a São Miguel - o "dono das terras dos caboclos" e o "padroeiro dos caboclos" - por ocasião dos festejos anuais em comemoração ao santo e a Nossa Senhora da Conceição (padroeira de São Francisco). O "regente" era o "dono principal da festa", recebia as ofertas dos "noiteiros", organizava os festejos em mutirão, cujos trabalhos compreendiam: limpeza da igreja; abertura dos acessos à aldeia São Miguel; organização da casa de apoio para os músicos e o fogueteiro; articulação das doações por parte dos não-índios, dentre eles, o Cel. Frederico Lundgren (um dos proprietários da Companhia de Tecidos

Em nenhum momento, meus interlocutores assinalaram que as funções dos chefes e líderes indígenas são *políticas*, nem que eles são *políticos*. Ao contrário, o uso de tais termos recaiu comumente nos contextos de identificação de pessoas - os *políticos* - que participam de uma *política* que possui uma temporalidade específica, a qual é marcada por disputas eleitorais, chegando inclusive, a proposição de que as divisões internas são resultados diretos da "política dos brancos".

Já o uso recorrente dos termos *representante* e *cacique da aldeia*, para se referir as figuras que conquistaram prestígio nas ações políticas locais e também supralocais, evidencia a investidura de determinadas posições pela "comunidade", que tinha por finalidade instituir uma representação específica em instâncias indigenistas oficiais (ou não) sem prejuízo da atuação do cacique geral como representante *principal* dos Potiguara. Porém, verifiquei o emprego mais deliberado do termo *representante*, em detrimento de cacique, pela ênfase na existência de um único cacique, o *principal* (o cacique geral) - que é o chefe dos caboclos -, como aquele que nomeia determinadas pessoas como seus representantes e exerce sobre elas uma espécie de "comando".

Na interpretação dos caciques/representantes, não há diferença quanto ao conteúdo político e a posição que os mesmos supõem, uma vez que o cacique local é sempre o representante da aldeia e, em último caso, dos caboclos ou do coletivo. A propósito, a concepção de que as pessoas da "comunidade" escolheram determinada pessoa para a função de chefe obscurece as limitações na definição de quem pode fazer parte de tal escolha e de quem pode ser o escolhido. Além do mais, vincula, no plano do discurso, o poder e a autoridade dos escolhidos à vontade coletiva ou da "comunidade". Nestes termos, os caciques seriam os porta-vozes ou representantes da "comunidade" que o escolheu.

Há uma expectativa de que o trabalho dos caciques (geral e locais) esteja associado à autoridade dos "brancos" e que eles sejam reconhecidos justamente como uma autoridade no "mundo dos brancos". A definição sobre o que está envolvido na penetração dos caciques em tal contexto move a confiança no desempenho de uma função que expresse atitudes que se convertam em melhorias para todos. Ao mesmo tempo, há uma exigência de que tal inserção deva garantir o exercício de uma diplomacia, cuja implicação possa ser verificada: na sua capacidade de influenciar as decisões políticas dos "brancos" com uma pauta indígena; e na possibilidade de ampliação do campo de atuação da autoridade indígena na direção do "mundo dos brancos", isto é, nas instâncias indigenistas (como chefes do posto, chefe do Distrito Sanitário Indígena e como membros de conselhos) e na "política dos brancos" ou política partidária.

Com a transformação de grande parte dos "noiteiros" em caciques locais - que constituiu um processo de "amansamento" dos líderes, de acordo com a interpretação

---

Rio Tinto) que, geralmente, contribuía com dinheiro, que era destinado à organização do pavilhão para a festa, do curral do gado para a vaquejada. Para a alimentação dos vaqueiros, do fogueteiro, dos músicos e das pessoas que trabalhavam durante toda a festa, a arrecadação ficava sob a responsabilidade (conferida por Santana) de Miguel Máximo (capataz da Capitania dos Portos) e Chico Soares, que mobilizavam os pescadores no intuito de conseguir peixe.

nativa - as condições efetivas de desempenhar funções que envolviam as esferas do poder, da autoridade e do prestígio fizeram aparecer suas "turmas". Elas se compuseram por meio de diferentes "parentagens" e aprofundaram a diversificação de alianças internas e externas.

Na mesma direção, emergiram vários conflitos internos que tencionaram a posição política de destaque dos caciques locais e desencadearam disputas, cujo foco foi a busca pela deposição dos mesmos e a ocupação de tal lugar na política aldeã. Em decorrência, verificou-se um problema político comum na maioria das aldeias: o desrespeito das pessoas em relação às decisões do cacique local, seja porque há uma intenção em ocupar sua posição, seja por preferência pessoal, visto que "algumas pessoas tomam partido e se eu não vou com a sua cara, eu marco sua cara" (Josafá, chefe indígena do posto da Funai).

A partir da consolidação da figura do cacique local e a efetivação de sua "turma" em algumas aldeias e as disputas pela hegemonia da política local, o processo sucessório passou a ser realizado em cada localidade. Até então, os primeiros representantes das aldeias eram escolhidos pelo "regente" para desempenhar a função de "noiteiros" com os quais mantinham relações de amizade (simétrica) como no contexto dos "adjutórios" e das festas religiosas. Os sucessores destes, que foram escolhidos pelo chefe do posto e o cacique geral, destacaram-se no âmbito de suas aldeias pela ligação, principalmente, de parentesco com o antecessor, assim como a relação colaborativa com a chefia principal e o posto indígena.

Em 2008, dos vinte e nove caciques existentes, apenas dois (Maria Hilária de Silva de Belém e Geraldo do Bento) haviam sido escolhidos pelo chefe indígena do posto, enquanto que treze[127] disputaram com outras pessoas a função, e quatorze[128] não houve disputa na escola. Nos casos de disputa, envolvendo mais de uma pessoa, a escolha ocorreu mediante tanto uma eleição com cédula e urna, tendo como eleitores os chefes de famílias[129], quanto à confecção de uma lista assinada por estes. No tocante às escolhas sem disputa, dois caciques (Antonio de Laranjeira e José Lima de Jacaré de César) foram indicados por seu antecessor e cinco assumiram a função devido à aquisição de prestígio em determinadas ações: à frente da associação comunitária e fundação da aldeia (Marcelino de Acajutibiró), do DSEI (Irenildo do Forte), das atividades ligadas à posição de educador na escola da aldeia (Manuel Eufrásio de São Miguel), da luta pela regularização fundiária (Bél de Três Rios e Oliveira de Brasília).

Diante das atitudes de desrespeito em relação ao cacique e da desobediência as suas decisões, as "brigas de terreiro" e as disputas internas, que deveriam ser resolvidas localmente, foram transferidas para o posto indígena sem passar, na maioria dos casos,

---

127 São eles: Heleno (Cumaru), Comadre (Lagoa do Mato), Pedro (Silva da Estrada), José André (Tracoeira), Joca (Caieira), Samuel (Lagoa Grande), Aníbal (Jaraguá), Claudeci (Monte-Mór), Natan (Galego), Alcides (São Francisco), Elias (Tramataia), Mitoca (Camurupim) e Antonio Bernardo (Estiva Velha).

128 Os caciques são os seguintes: Marcelino (Acajutibiró), Irenildo (Forte), Antonio (Laranjeira), Geraldo João (Santa Rita), Manuel Eufrásio (São Miguel), Oliveira (Ybyküara), Edmilson (Brejinho), Valter (Grupiúna de Baixo), Zé Lima (Jacaré de César), Carlos (Jacaré de São Domingos), Bél (Três Rios), João (Grupiúna de Cima), Severino (Boréu) e Antonio (Carneira).

129 Para efeito de composição do quadro de eleitores de cada aldeia, são listados os nomes dos chefes de família que correspondem ao casal mais velho da residência.

pelo cacique geral. Além disso, elas ganharam um novo destino para a tomada de decisões: trata-se do conselho de lideranças, também chamado de "liderança", uma instância de natureza com maior grau de exterioridade. Presidido pelo cacique geral e integrado pelos caciques de todas as aldeias, o conselho se constitui como uma instância, que visa disciplinar a atuação dos seus membros (os caciques) e estabelecer mediações para os conflitos entre os próprios caciques e suas respectivas aldeias. Ele é acionado para deliberar as querelas entre a "comunidade" e seus representantes, não lhe cabendo a decisão sobre "brigas de terreiros", a não ser que elas eventualmente impliquem na demanda pela substituição do cacique local. Um de seus papéis é avaliar a escolha dos caciques, que é realizada nas aldeias, cabendo-lhe acatar ou não a indicação feita pelos moradores da aldeia.

A institucionalização do conselho se relacionou diretamente com questões da própria política interna como as divisões internas, as disputas faccionais que encompassaram o argumento de democratização das decisões. Ao lado disso, foi motivada tanto pela composição de uma esfera decisória de maior exterioridade, quanto pela busca da possibilidade das aldeias preservarem sua representatividade nas deliberações colegiadas.

Muitas lideranças e caciques afirmaram a anterioridade da experiência de decisões coletivas a partir da reunião dos líderes ou da "liderança" em relação à instituição de um conselho. Foi o que se verificou, de acordo com as narrativas, na chefia de Manuel Santana (ou o "tempo de Mané Santana"), com a composição da "liderança", que compreendia alguns "cabeças" das famílias das aldeias e, nos anos de 1990, com os conselhos locais de lideranças de Camurupim e Tramataia formados por ex-caciques[130].

Uma das características comuns na experiência da "liderança" no "tempo de Mané Santana", nos conselhos de aldeias e no atual conselho de lideranças é que através de tais instâncias coletivas, seus integrantes chegam a decisões unificadas. Em vista disso, é gerada uma maior pressão aos órgãos indigenistas, o que corrobora a expectativa de chefes e caboclos de que a atuação de representantes devem indicar sua disposição em se inserir e participar efetivamente no "mundo dos brancos".

As reclamações que originam a reunião do conselho são encaminhadas ao administrador da Funai. Em casos polêmicos em que há indícios de comprometimento político de todos os integrantes, como a substituição do chefe indígena do posto (que será relatado adiante), o administrador da Funai dirige a reunião.

A criação do conselho de lideranças sugere observar a operacionalização de critérios de distância como marcador das posições políticas, mas, sobretudo, um movimento contínuo de concentração e dispersão da chefia dentro da estrutura política potiguara. Foi o que se verificou na organização social acima descrita, que corresponde o estabeleci-

[130] Se a atuação do conselho de lideranças envolve a disciplinarização do exercício de figuras políticas da esfera do doméstico (os caciques locais, o chefe indígena do posto e, em última instância, o cacique geral) e do envolvimento com seus respectivos coletivos, outras questões que extrapolam esse domínio orientaram a formação de outros organismos colegiados. É o caso, por exemplo, do Grupo de Gestão Indígena (GGI), idealizado pelo administrador da AER-PB, que consiste numa comissão que tem como papel planejar e fiscalizar os recursos financeiros destinados às atividades produtivas. Em 2007, o referido grupo era composto por dez membros, que foram escolhidos numa reunião de lideranças, tendo como principal critério o fato da pessoa se destacar na área do "produtivo" em suas aldeias.

mento de uma unidade política (a "liderança" no singular), seguido da multiplicidade (as lideranças enquanto representantes da "comunidade"), e a configuração de mecanismos que atestam a necessidade de fazer valer a pluralidade de representações, como o referido conselho.

A seguir, descrevo o cenário contemporâneo de definição da chefia principal através de dois elementos: o primeiro inclui a escolha de um novo cacique geral no início deste século, que dentre outras coisas, reforçou a construção de uma representação única baseada numa ligação mais intensa com a exterioridade e na diplomacia, ao mesmo tempo em que explicitou a tentativa de efetivar o distanciamento da chefia em relação ao domínio doméstico, de competência dos caciques locais e do chefe indígena do posto da Funai. Já o segundo elemento envolve a ocupação indígena da chefia do posto da Funai com a pretensão de demonstrar atualizações e transformações na esfera da chefia indígena. Com isso, torna-se mais evidente algumas questões que aqui estão sendo enfrentadas como: a produção de unidades políticas, a construção da ideia de chefe e líder e as formas de lidar com a exterioridade, como por exemplo, a apropriação de funções de "brancos" (chefia do posto indígena) e sua incorporação na política indígena.

3.1.2 A "patente forte" do cacique geral

A história de vida de Antonio Pessoa Gomes (daqui por diante Caboquinho) - que atualmente é o cacique geral dos Potiguara - evidencia a abertura cada vez maior da chefia às outras esferas de atuação como parte do exercício diplomático no "mundo dos brancos" e uma certa modificação na posição de *chefe principal* dos Potiguara com funções outras ligadas à "política externa".

Reconhecido por todas as demais lideranças indígenas e por boa parte dos caboclos, como uma pessoa que "conhece o mundo", desde cedo Caboquinho participava das reuniões de lideranças como ouvinte. Muitas vezes, "os caciques mandavam sair porque menino não pode escutar conversa dos mais velhos". Após a conclusão do primeiro grau (hoje o ensino fundamental), foi para Barreiros-PE fazer curso de técnico agrícola, transferindo-se tempos depois para Lagoa Seca-PB, onde concluiu os estudos.

Ao retornar à Baía da Traição, o interesse pela política indígena se fortaleceu. Ele encontrou um contexto de disputa entre Djalma Domingos e Heleno Santana, os quais se intitulavam cacique geral. O primeiro fora escolhido num contexto de cisão, operada em São Francisco, já o segundo havia recebido a "patente" (ou título) de cacique de seu pai Daniel que, por sua vez, era reconhecido como o continuador da "lei de Santana", o "regente" que recebeu a "patente" do Marechal Rondon (como veremos posteriormente). Heleno assinalou que fora apresentado por seu pai às lideranças e caciques locais como seu sucessor, gerando discordâncias apenas das lideranças de São Francisco que desejavam que seu próprio chefe local fosse o *principal* dos Potiguara como ocorria no "tempo de Mané Santana". Ele então argumentou que ali estava em questão sua ligação de parentesco e a continuidade entre ele, Daniel e Santana e de sua família ser "natural" de São Francisco.

Para arrematar o debate gerado na sua apresentação como cacique geral, ele assim se expressou: "não quero ser cacique geral porque o cacique somos nós". Em sua visão, não dava para pensar em um cacique geral ser de São Francisco porque lá "nas vontades, eles se dividem muito" e a chefia principal enuncia uma unidade na qual o político - "existindo como possibilidade objetiva" e "*apropriação excludente da representação*" (Fausto, 2001: 241; 242, grifos do autor) - pressupõe o cumprimento da representação duplamente colocada: ao chefe compete representar a unidade e esta se vê representada em tal ato que, dentre outras coisas, integra o movimento de constituição de uma interioridade.

No quadro de disputa e da pouca participação dos dois caciques acima citados no movimento indígena, Caboquinho passou a se destacar. Naquele momento, as questões indígenas se tornaram visíveis a partir da Constituição Federal de 1988. Acompanhavam-se as repercussões da supressão da ideia de tutela da política de assimilação e o reconhecimento das organizações sociais indígenas[131] e do direito dos índios de ingressarem como partes legítimas, em defesa de seus próprios direitos e das terras indígenas.

No ano seguinte (1991), após a criação da Comissão dos Povos Indígenas Leste/Nordeste, que foi transformada posteriormente (em 1995) em APOINME[132], Heleno recebeu um convite para participar, do que Caboquinho definiu como "um levante dos próprios índios da região leste e nordeste". Sob a alegação de falta de tempo, Heleno pediu a Caboquinho que o representasse no encontro. Ele aceitou o pedido, participou do evento, exercendo a função de secretário, ficando sua responsabilidade a elaboração de um relatório. Meses depois, o cacique foi convidado e novamente Caboquinho o substituiu. A partir daí, Heleno o investiu como seu representante nos eventos externos, tornando-se uma espécie de "segunda pessoa", entendida aqui como uma espécie de chefe embrionário: "foi quando eu comecei a me dedicar de fato. Eu era leigo também na questão da política indígena e indigenista". Ele se tornou um dos primeiros Potiguara a integrar uma organização indígena, a CAPOIB, inicialmente como suplente e depois como titular na coordenação regional do leste/nordeste. Teve participação significativa na discussão do Estatuto do Índio e na articulação com as lideranças potiguara pela APOINME. Nesse contexto, buscou costurar alianças políticas internas através do trabalho de algumas associações comunitárias, dentre elas, a do Cumaru, bem como a realização de uma assembleia indígena no ano de 1999, em Baía da Traição.

---

131 As organizações indígenas se constituíram como polos significativos de articulação de lideranças indígenas e se consolidaram com criação da UNI e da COIAB e das parcerias estabelecidas com entidades não-indígenas, como CIMI, ANAÍ, CTI, dentre outras.

132 Atualmente, a APOINME atua numa extensa área que inclui estados no nordeste (Ceará, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia) e no sudeste brasileiro (Espírito Santo e Minas Gerais) com as seguintes etnias: Tapeba, Pitaguary, Jenipapo-Kanindé, Tabajara, Tremembé de Almofala, Tremembé de Capim-Açú, Potyguara e Kalabaça no Ceará; Potiguara na Paraíba; Xucuru de Ororubá, Pipipã, Truká, Kambiwá, Atikum, Pankararu, Pankararú Entre Serras, Kapinawá, Tuxá de Inajá e Fulni-ô em Pernambuco; Geripankó, Kalankó, Karuazú, Xokó, Kariri--Xokó, Karapotó, Tingui-Botó, Xuxuru-Kariri e Wassú em Alagoas; Tuxá de Rodelas, Tumbalalá, Kiriri, Kantaruré, Pankararé, Pankararú, Xucuru-Kariri, Kaimbé, Tuxá de Ibotirama, Kiriri de Passagem, Pataxó, Pataxó Hã--hã-hãe e Tupinambá na Bahia; Tupinikim e Guarani no Espírito Santo; e Pataxó, Krenak, Pankararu, Xacriabá, Araná, Maxakali, Xucuru-Kariri e Caxixó em Minas Gerais.

Ainda em 1997, Heleno comunicou a Caboquinho que estava deixando a função de cacique e que ele seria seu sucessor, em virtude de ter demonstrado envolvimento no movimento indígena. Caboquinho pediu um tempo para refletir, pois supunha que iria enfrentar dificuldades em virtude da dimensão demográfica dos Potiguara que "apesar de ser um único povo, tem uma diversidade muito grande, principalmente de aldeia pra aldeia, de família pra família e tem várias facções aqui dentro". Heleno afirmou que antes de oferecer a função de cacique a Caboquinho, conversou com todos os seus irmãos no intuito de "entregar a patente" a alguns deles, por achar que se tratava de algo hereditário. Todavia, nenhum deles aceitou e argumentaram que por não ser uma atividade remunerada não teriam como se dedicar integralmente a ela. A esse respeito, Heleno salientou que seu pai se manteve em tal função porque era funcionário da Funai e possuía independência financeira.

Caboquinho continuou representando Heleno no movimento indígena nacional. Em 2000, numa reunião em São Miguel, que contou com a presença de todos os caciques locais, lideranças indígenas e representantes não-indígenas de diversos órgãos que atuam junto aos Potiguara, como Funai e Funasa, Heleno pediu a palavra e disse que tinha algo sobre sua posição de cacique geral. Iniciou afirmando que gostaria muito de dar continuidade as "palavras" (no sentido de trabalhar e aconselhar) de seu pai (Daniel) e do avô (Santana), mas não estava cumprindo como deveria as atribuições de cacique devido às inúmeras tarefas que assumiu, impossibilitando-o de continuar na função.

Ao se dizer impedido de dar seguimento a *palavra* de seus antecessores, ele acionou a concepção de que a ligação daquela com a chefia é de maior significação. Cabe assinalar que tal relação não é de posse nem um privilégio. O uso da *palavra* sempre se relaciona a um dever que é acionado em nome do coletivo. A *palavra* sugere a habilidade em estabelecer diálogo e mediações, e significa o próprio exercício da chefia, em termos do convencimento e da extrapolação do nível mínimo de socialidade dos caboclos. Segundo a teoria nativa, todo chefe deve cismar, ou melhor, pensar e agir com cautela e desconfiança, mas, sobretudo, deve ser esperto, presumido e absorto, tornando-se uma pessoa capaz de enfrentar e transigir em vista do bem-estar do coletivo.

Heleno asseverou ainda que a continuidade das *palavras* de seus antecessores dependia da atuação de uma pessoa que dispusesse de tempo e que tivesse conhecimento e coragem para dar seguimento ao exercício da chefia. Naquela ocasião, a única pessoa que se enquadrava, em sua ótica, era Caboquinho. As justificativas apresentadas foram: inserção no movimento indígena e o peso político interno devido a sua família ser a maior entre os Potiguara e a maioria dos caciques locais fazer parte da sua rede de parentesco[133].

Após a fala de Heleno, Caboquinho novamente resistiu em aceitar o *convite* ou a "oferta" e pediu mais tempo. Ele avaliou que ocupar a posição de cacique geral não era para qualquer pessoa, pois, além de ser uma "patente muito forte", tal posição sempre foi assumida por herança. Heleno, então, reagiu e disse que o tempo era aquele e que ele

[133] Em 2007, Caboquinho reconheceu como parentes os caciques de dezessete aldeias, no universo de vinte e quatro caciques. Cabe lembrar que naquele contexto quatro aldeias (São Francisco, Galego, Tracoeira e Cumaru) estavam sem cacique por disputas internas.

não tinha mais como recuar. A ideia de *patente forte*, ao mesmo tempo em que exprime um ato de nomeação ou concessão por méritos (o conhecimento) de acordo com o "tempo da pessoa" no qual a "patente" é passada "cara a cara", manifesta um diferencial em relação à patente dos demais chefes ou caciques locais. É esse diferencial que demarca a hierarquia política potiguara. Como Caboquinho afirmou:

> Existem vários caciques que nunca chegaram a ser assim um tipo de cacique geral. Mas pra pessoa ser o cacique geral, eu diria que é um patente muito forte, é uma patente muito forte, uma patente muito forte. De fato você tem o diferencial, você tem que ter o diferencial, porque se você não tiver o diferencial, você começa a fazer um trabalhão atropelando principalmente a liderança de base [das aldeias].

Caboquinho aceitou a "oferta" e expôs que o maior desafio seria compatibilizar sua visão de política com as dos caciques e lideranças potiguara. A partir daquele momento ele se tornou o cacique geral dos Potiguara. Diferentemente do que ocorria antes, foi realizado um ritual de posse no ano seguinte (15 de março de 2002), que contou com a participação de indígenas de todas as aldeias potiguara e de outros estados nordestinos, além de lideranças não-indígenas. Os festejos envolveram rituais de pajelança, às margens do rio Sinimbu, de consagração de Caboquinho como o novo cacique, através de orações proferidas em tupi e português por Manuel Eufrásio (cacique de São Miguel), um ato político diante do posto indígena, um almoço coletivo e a realização das "brincadeiras" do toré e do coco de roda.

Como o próprio Caboquinho salientou - não apenas na entrevista em 2007, como em conversas informais noutros contextos -, sua metodologia de trabalho sempre consistiu na administração participativa das aldeias, envolvendo os caciques locais enquanto representantes da "base". A intenção agora era, de um lado, propor uma alternativa à prática assistencialista que dominava a política indigenista entre os Potiguara. E de outro, estabelecer instâncias de decisões coletivas capazes de assegurar a representatividade das aldeias e garantir a inserção das lideranças no "mundo dos brancos", a exemplo do conselho de lideranças e do Grupo de Gestão Indígena (GGI). Simultaneamente, ele acentuou a necessidade de assegurar o estabelecimento de práticas democráticas como a decisão colegiada fundada na concepção de representação política.

Nesta perspectiva, foi acionada a ideia de construção da chefia por meio do trabalho de acúmulo, potencialização e canalização das subjetividades pela apropriação e contenção de relações, pessoas, bens e recursos do exterior, o que remete a configuração de uma unidade política. Além disso, processa-se a composição da "liderança" como expressão da multiplicidade de representantes locais, que também passou pelo mesmo trabalho de configuração, e assim se insere no campo da representação que extrapola o nível doméstico ou local. Em outras palavras, opera-se mais uma vez com os mecanismos de produção de unidade, seguido pelo estabelecimento da heterogeneidade. É possível, ainda, observar o investimento na figura da "liderança" como indicador da ideia de um coletivo, na qual se espera que os chefes (principal e locais), sendo representantes de suas "comunidades", insiram-se no "mundo dos brancos" e influenciem as decisões políticas.

A propósito, a constituição de novas pessoas e da coletividade depende do acúmulo de certas capacidades que são potencializadas pelas relações, inclusive com os brancos . As ações do chefe são observadas na destreza com este mundo não-indígena e nas relações com uma alteridade que constituem um meio por excelência para aquisição de prestígio e se torna fonte de uma espécie de agência.

3.1.3 A incorporação da chefia do posto à política indígena

Até 1988 a chefia do posto indígena Potiguara era exercida por um não-índio. Todavia, desde a implantação da referida unidade administrativa na Paraíba nos anos de 1930, a presença dos caboclos era efetiva no quadro funcional, a exemplo de Daniel que atuava como funcionário e cacique geral (no período de 1942-1986). Na interpretação de Heleno, a colaboração entre o cacique geral (no caso Daniel) e o chefe do posto ocorria porque o primeiro conhecia a realidade com maior profundidade e possuía mais experiência devido sua proximidade com Santana, seu pai e antecessor.

Naquele contexto, as aldeias possuíam seus respectivos representantes ou caciques. Este fato permitiu o aumento das demandas das aldeias ao posto, em virtude dos mesmos desejarem demonstrar "trabalho" para suas respectivas aldeias, como também a mudança, num certo sentido, na relação entre o encarregado do posto, o cacique geral e os caciques locais, no tocante às resoluções das questões internas.

Diante desse quadro e dada à pressão interna pela implementação de políticas assistenciais da Funai, os caboclos, principalmente de São Francisco, mobilizaram-se com vistas à instalação de uma administração regional da Funai na Paraíba. Os argumentos utilizados indicaram a dificuldade de deslocamento até a sede regional, que estava localizada em Recife-PE, e a necessidade de tê-la mais próxima (e com exclusividade), e assim exercer um maior controle das suas políticas.

No ano seguinte da instalação da administração regional em João Pessoa, os caboclos passaram a ocupar a chefia do posto indígena, assumindo a função Marcos Santana (filho de Daniel). Para entender esse evento, é preciso considerar, em primeiro lugar, as visões que circulam entre os nativos sobre a figura do chefe do posto. Em segundo lugar, as redefinições dos papéis do referido chefe, do cacique geral e dos caciques locais. E, em terceiro, a investidura de líderes na função de caciques locais, que passaram a assumir funções antes desempenhadas pelo cacique geral. Assim, evita-se o reducionismo da leitura de Palitot (2005) para quem a ascensão de um indígena à chefia de posto pode ser explicada pela diminuição de sua importância no contexto de instalação da administração regional da Funai na Paraíba.

3.1.3.1 O chefe do posto resolve "briga de terreiro"

As avaliações nativas (especialmente de moradores de São Francisco, Galego, Forte e Cumaru) acerca da troca do chefe "branco" do posto por um caboclo assentaram-se em duas visões opostas. A primeira justificou a opção por chefes "brancos" como estratégia para o exercício de maior vigilância, estando ele mais vulnerável ao domínio dos cabo-

clos e, desse modo, dificultando o estabelecimento da diferenciação interna por meio de sua atuação. De acordo com essa visão, apesar dos primeiros encarregados do posto ter imposto ordem, disciplina e moral nos caboclos, e ter acionado um tipo de poder equivalente ao exercido por órgãos policiais, havia, por parte dos caboclos, mais respeito em relação à autoridade do chefe. Essa situação contrasta com o contexto contemporâneo de atuação dos chefes indígenas do posto que, na percepção nativa "perderam a moral". Além de não serem respeitados porque são "iguais" (cognatos) como todos, eles agem com parcialidade dado seu envolvimento parental e político com as pessoas que o procuram para solucionar conflitos. Ao mesmo tempo, são comuns disputas internas por causa do "olho grande" dos caboclos em relação ao prestígio do chefe que é direcionado para a aquisição de objetos de valor, o esbanjamento de riquezas e os privilégios concedidos aos parentes mais próximos. Vale salientar, que essa avaliação é estendida às pessoas que ocupam posições de destaque, demonstrando a operação de uma lógica da desconfiança e da disputa entre as famílias, a partir do desejo de todas estarem em um mesmo plano de indiferenciação, isto é, de ocupar potencialmente os mesmos espaços, posições e funções.

A segunda visão sugeriu que a escolha de um indígena para a referida função significou um passo significativo no sentido de garantir a autonomia política dos Potiguara. Partiu-se do pressuposto de que eles dispõem de um conhecimento amplo da população, de suas necessidades, tornando-o capaz de solucionar os conflitos sem a mediação da força policial. Ao contrário dos chefes "brancos", há uma expectativa de que sendo indígenas, as ações não promovam constrangimentos aos caboclos.

Além de tais visões é preciso ressaltar uma questão política interna. Com a morte de Daniel em 1986 e a ascensão de seu filho Heleno, presenciou-se uma diminuição das atribuições da liderança principal. Apesar de Heleno afirmar que sua atuação representava a continuidade da "lei" de seu pai e de seu avô (Santana), a avaliação de muitos nativos foi de que, ao contrário de seus antecessores, Heleno não se dedicava integralmente ao posto e aos caboclos devido seu envolvimento com atividades privadas, que o desviava das atribuições de cacique geral. Diante disso, a posição de Marcos Santana na chefia do posto preencheria esse vácuo, como se verifica na sobreposição e permutas de atribuições que antes eram, de certa maneira distintas, mas que desembocou em sua modificação, dada também a institucionalização dos caciques locais na estrutura política e das dificuldades destes em solucionar os problemas de suas respectivas aldeias.

Só que os conflitos, que eram para serem deliberados pelo cacique da aldeia, foram transferidos para o posto. Em muitos casos, isso foi devido ao fato dos caciques serem acusados de agirem com parcialidade, pois pertenciam às maiores famílias da sua aldeia e, portanto, estavam vinculados genealogicamente a maioria dos moradores. O chefe do posto, apesar de ser um cognato, é em alguns contextos, mais distante e, assim, diferente genealogicamente; adiante aponto que nos contextos de envolvimento do mesmo na política da aldeia, sua posição é ameaçada como ocorreu na política partidária de 2008. Além disso, concorre o desrespeito dos moradores, mesmo aqueles considerados como parentes, de determinada aldeia, em relação às decisões de seu próprio representante lo-

cal. Aqui, evidencia-se a constituição da "turma do cacique" em torno da qual circulam bens, recursos e possibilidades de empregos e que ocasionam disputas internas.

Se antes cabia ao chefe ("branco") do posto o exercício da assistência à saúde, educação, produção agrícola e outros benefícios de políticas públicas, como Josafá (atual chefe indígena do posto) assinalou, sua atuação precípua presentemente é trabalhar, em conjunto com os caciques locais, na mediação de conflitos internos. Além dos mais, sua função está voltada "só para a assistência ao índio de uma forma geral. As pessoas acham que o chefe só realmente trabalha ou tá fazendo as coisas, se tiver briga todo dia e, se eu tiver resolvendo todas elas, resolvendo entre as partes". Na sua visão, o chefe indígena do posto enfrenta vários desafios, dentre eles, a resolução dos conflitos quando os caboclos são os protagonistas, o que pressupõe, em grande parte dos casos, a existência de uma instância mais exterior que consiga agir com mais imparcialidade. Essa situação contrasta com os conflitos em que há o envolvimento de algum "branco".

Na avaliação nativa, o continuador da "lei de Daniel" no posto e na *chefia principal* foi Marcos Santana e não Heleno (então cacique geral). Tal como seu pai, as ações de Marcos foram avaliadas como generosas e suas atitudes demonstraram ser ele uma pessoa atenciosa, que gosta do diálogo, agrada as pessoas indistintamente, possui fala mansa, mas não se exime de impor respeito e certa autoridade. Além disso, ele "abre a porta da sua casa e do posto" e oferece comida para todos os caboclos, numa demonstração de deferência e solidariedade com os "parentes". É essa concepção que o legitimou a ser candidato à prefeitura de Baía da Traição, suceder sua prima (filha da irmã do pai) Nanci Cassiano, eleita em 1992, e garantir sua reeleição na prefeitura, cuja atuação se baseou na implementação de uma política assistencialista. Em todos os mandatos indígenas, havia uma aspiração em torno da maior autonomia, em relação à Funai, no tocante ao acesso aos recursos, bens e serviços, os quais poderiam ser proporcionados pela prefeitura[134].

Ao ser eleito prefeito, Marcos deixou a chefia do posto, sendo substituído por seu primo José Cassiano (conhecido como Dédo, irmão de Nanci) sem haver qualquer consulta às lideranças indígenas. Ele manteve, num certo sentido, um ritmo de trabalho semelhante ao de seu antecessor. Entretanto, Dedo demonstrou maior autonomia em relação ao cacique geral - seu primo Heleno - e se destacou pela atuação voltada ao acompanhamento mais de perto nas aldeias que consistiu no diálogo com os caciques locais e a posição de um *conselheiro* e *apaziguador* dos conflitos, o que ocasionou em sua classificação como "chefe dos caboclos". Na visão de Sandro - liderança do Forte, casado com uma sobrinha (filha do irmão) de Dédo - era visível a dedicação do chefe com as aldeias, pois "ele todo final de semana, se bebia ou não bebia, ia bebendo ou não bebendo,

[134] Vale salientar que a continuidade observada pelos nativos entre Daniel e Marcos ainda foi lembrada no fato de ambos terem concorrido a cargos políticos. O primeiro foi eleito em 1972 para o cargo de vice-prefeito pela ARENA numa composição articulada pelo ex-chefe do posto indígena e então prefeito municipal Sebastião Francisco da Silva. A filiação de Daniel a ARENA e depois ao PDS demonstrava uma disputa com o deputado José Fernandes - líder regional do PMDB - aliado de parte dos caboclos de São Francisco que faziam oposição ao posto indígena. Já Marcos foi eleito pelo PMDB e não pelo partido de seu pai e de sua antecessora (Nanci Cassiano, a primeira prefeita indígena do Brasil).

ele passava em todas as aldeias fazendo um levantamento: como é que tá sua aldeia? Ele tirava uma semana e dizia vou pra aldeia tal".

Um dos destaques de suas iniciativas foi a promoção e participação efetiva nas festas do toré do dia do índio e de padroeiro. Como afirmou Sandro (liderança do Forte), "o finado Dédo comprava tudo o que era de melhor pro índio, tava de dentro da festa do índio, não se escondia, não tinha vergonha de ser, de mostrar sua cultura". Para as festividades, eram adquiridos bovinos, para serem consumidos nelas próprias, ou distribuídos com as famílias.

A partir da visibilidade de Dédo no posto indígena, formou-se um movimento no Forte no intuito de destituí-lo. Para alguns de seus familiares e pessoas mais próximas, a motivação principal foi um sentimento de inveja nutrido pelo seu trabalho bem-sucedido no posto. Já os opositores alegaram que ele não estava desempenhando suas atribuições devido ao hábito de ingerir bebidas alcoólicas. Apesar disso, o conflito teve origem na divisão interna da aldeia entre dois blocos não homogêneos compostos pelas famílias Santana e Cassiano, de um lado, e a família Gomes, de outro, pondo em evidência a incorporação do posto indígena nas políticas locais ou nas disputas faccionais[135]. A referida divisão decorreu de uma "questão pessoal, um querendo ser mais que os outros" (Caboquinho, membro da família Gomes), gerada pelo acesso diferenciado de pessoas das famílias Santana e Cassiano às funções do posto indígena, desde sua implantação entre os Potiguara, porque

> naquele tempo [de implantação do posto indígena] quem mandava era o cacique, naquela época de seu Daniel. Então as indicações que vinha pra qualquer um funcionário, o cacique junto com o chefe [do posto] escolhia o dele. É claro que ele não ia escolher outras pessoas e escolhia da família. É tanto que se você olhar aqui no Forte, as pessoas quem tem empregado hoje é só uma família, praticamente uma família (Caboquinho).

Ouvi diversos relatos de pessoas que apoiavam Dédo em São Francisco, São Miguel, Galego e na própria aldeia Forte, que a intenção principal do movimento era que Caboquinho, que já integrava o movimento indígena, assumisse a chefia do posto, o que talvez explicaria a relutância do mesmo em aceitar a "oferta" da "patente de cacique", como vimos anteriormente. O administrador da Funai foi convocado para participar de uma reunião na sede do posto no intuito de dirimir as ameaças de deposição de Dédo. Na ocasião, os caboclos (especialmente de São Francisco), que defendiam a permanência de Dédo, se revoltaram com os argumentos de que o então chefe bebia muito. Alguns expressaram que, mesmo bebendo, ele "não fazia vista grossa", nem "cara feia" com quem o procurava, "não gritava com as pessoas", como também punia quem estivesse incorrendo em erros e todos o respeitavam.

Diante da pressão interna, Dédo foi suspenso da função. Os caboclos então se reuniram em João Pessoa para que o administrador o reconduzisse à chefia e "desse de volta a patente como chefe dos caboclos" (Zuleide, moradora de Baía da Traição). Como nada

[135] As ligações de parentesco entre as famílias Cassiano e Santana ocorreram a partir dos casamentos do grupo dos irmãos Pedro, Antonio e João Cassiano (filhos de Cassiano/Porcina) com as irmãs Severina, Josefa e Maria (filhas de Manuel Santana/Porfíria) respectivamente.

fora resolvido na AER-PB, a solução encontrada foi pressionar a presidência da Funai em Brasília. Algumas pessoas viajaram para Brasília, dentre elas, Irenildo (filho de Nanci, sobrinho de Dédo e atual cacique do Forte) que se destacou como um "advogado" (Sandro, liderança do Forte). Na defesa, usou como argumento principal o fato de seu tio não ter praticado atos ilícitos que justificassem o afastamento do cargo, ao contrário, "ele era um chefe que nos atendia muito bem, quer dizer satisfazia a comunidade tanto como chefe do posto, como conselheiro" (Irenildo). Após alguns dias, Dédo recebeu de volta a "patente".

Dois anos depois, Dédo faleceu. Os relatos do velório que registrei apontaram para a importância e o prestígio dele nas aldeias, um tanto análogo ao que escutei acerca dos ritos funerários dedicados a Santana (pai da mãe de Dédo), como será descrito adiante. Durante o velório foi realizado o toré. No outro dia, a residência não comportou a multidão que se achegava para acompanhar o sepultamento. Antes de sair da residência, ocorreu outro toré. De lá, o corpo foi levado à escola da aldeia, à sede do posto e depois à igreja do Betel Brasileiro no Forte, em Baía da Traição; houve ainda o velório na Assembleia de Deus e na igreja de Nossa Senhora da Penha e, finalmente, na igreja de São Miguel na aldeia de mesmo nome; com exceção das igrejas evangélicas, em todas as demais paradas, houve a dança do toré.

A chefia do posto foi ocupada interinamente por um irmão de Dédo. Depois assumiu a função um funcionário indígena do posto Magnus Kelly, sendo sucedido por Raquer (da aldeia Galego) que fora escolhido pelas lideranças, assim como seu sucessor e atual chefe Josafá (de São Francisco). Em todas essas substituições, a participação dos "caboclos do Sítio" foi decisiva, como, por exemplo, na deposição de Raquer e a escolha de Josafá. Segundo relatos do primeiro, uma "turma de São Francisco", que havia discordado de sua indicação, ocupou a sede do posto, apossaram-se das chaves impedindo o acesso dos funcionários e do chefe. O conselho de lideranças foi acionado a fim de solucionar o imbróglio. Diante da pressão de lideranças de São Francisco, e com o apoio da maioria das lideranças das aldeias, ficou definida a substituição de Raquer. Antes mesmo da reunião, já havia circulado nas rodas de conversas as indicações da viabilidade de Josafá para ocupar a chefia do posto, tendo em vista sua participação e desenvoltura, na qualidade de monitor no projeto de aprendizado do tupi. Além disso, contribuiu o fato dele ser de São Francisco, ter o apoio da "turma" que fechou o posto e pertencer às famílias Santana e Cassiano, a partir das quais outras figuras políticas e religiosas (cacique geral, chefe indígena do posto, cacique de aldeia, prefeito, vice-prefeito, vereador, chefe do DSEI, pastor e missionário) vinculam-se e reconhecem a "herança" de Santana.

3.1.3.2 A (im)parcialidade do chefe e a legitimidade da representação política

A posição de chefe do posto foi incorporada nas políticas locais ou nas disputas faccionais e assumiu um lugar significativo na estrutura política. Em torno desta, passou-se a exigir algumas posturas, como distanciamento e certa imparcialidade em relação às políticas internas, ou seja, as "brigas de terreiros", as divisões de famílias e a política

partidária. Um evento ocorrido em 2008 exprime com nitidez as expectativas em relação às atitudes do chefe do posto e, de alguma maneira, das lideranças indígenas quanto ao envolvimento na política partidária: trata-se da tentativa de deposição de Josafá do cargo de chefe do posto dias após o término das eleições municipais.

A mobilização originou-se da mesma "turma de São Francisco" que havia forçado a deposição de seu antecessor. Depois de uma intensa discussão do chefe do posto com integrantes da referida "turma", que estava sob a liderança de Djalma (candidato não vitorioso à vereador na coligação partidária encabeçada por Marcos Santana) e que recebeu apoio de moradores de São Miguel, os caboclos comunicaram que ninguém mais entraria na sede do posto, a não ser que houvesse a renúncia do chefe.

O principal argumento levantado dizia respeito a participação de Josafá *na* "política", em especial ao lado de José de Oscar, então prefeito que buscava a reeleição pelo PMDB e que disputava com Marcos Santana (do PSDB), seu antigo aliado, com quem compôs nas duas eleições anteriores, a chapa majoritária na posição de vice-prefeito. A acusação foi de que o chefe do posto havia fornecido seu veículo a um candidato a vereador e disponibilizado sua residência para reuniões com *políticos*, além do uso do carro da Funai no dia da eleição. Josafá rebateu as acusações afirmando que a "escolha partidária é livre porque a gente vive num regime democrático" e que a disponibilização do automóvel e da residência ocorreu porque ambos eram de sua propriedade e, que naquele momento, o que deveria contar era sua "pessoa" como cidadão e não como chefe do posto. Quanto ao uso do veículo da Funai, argumentou que o mesmo fora solicitado pela Justiça Eleitoral.

Insatisfeitos com as justificativas, alguns presentes elencaram outros elementos, dentre eles, o fato de Josafá não ter evitado que alguns indígenas (candidatos ou não) se apresentassem nos comícios vestidos com os "trajes do toré". Eles salientaram ainda que o chefe traiu o próprio sangue ao ter se aliado a um "branco", que além de desrespeitar os caboclos, chegando, inclusive, a chamá-los, durante a campanha eleitoral, de "nojentos", "sebosos" e "urubus", havia traído Marcos Santana (seu antecessor e agora opositor). Em seguida, teceram críticas aos procedimentos adotados pelo GGI especialmente porque, na visão dos mesmos, a liberação de recursos para projetos agrícolas tinha privilegiado algumas aldeias, como o Forte, em detrimento de outras, como São Francisco. No final, Josafá se retirou do posto e algumas pessoas da "turma de São Francisco" se apossaram das chaves da sede. Circularam boatos de que Caboquinho - candidato derrotado a vereador pelo "lado de Marcos" - estava atuando nos bastidores para a deposição de Josafá.

Novamente, o conselho de lideranças foi acionado para resolver o conflito. Nos dias que antecederam a reunião, aconteceram articulações por parte de apoiadores e opositores de Josafá. Os caciques das aldeias, que são os conselheiros e que têm o direito ao voto e, portanto, capazes de decidir sobre o conflito, foram contatados por apoiadores e pelo próprio Josafá. Nas conversas, segundo os relatos de alguns deles, havia a intenção - em forma de ameaça - da maioria dos caciques, em depor não apenas Josafá, mas também Caboquinho da função de cacique geral, Robson Cassiano (conhecido por Robinho) da direção do Distrito Sanitário Especial indígena (DSEI) e Petrônio da

AER-PB. As justificativas foram de que os dois primeiros também se envolveram na "política", já no caso do último, a deposição seria um ato de desagravo por toda a situação de conflito instaurada. Ao mesmo tempo, os opositores do chefe do posto elaboraram um documento, no qual relacionaram alguns conflitos internos que ele não conseguiu resolver, além de suspeitas de desvio de dinheiro e favorecimento de familiares, como também um abaixo-assinado de algumas famílias de São Francisco, Galego e Forte que votaram em Marcos Santana, no qual pediam sua saída.

As ameaças em estender aos envolvidos na "política", seja na qualidade de candidatos, seja como "cabos eleitorais", desmontou a estratégia dos opositores de Josafá que queriam a sua "cabeça" e definiu o cenário e o resultado da reunião, na qual ninguém foi destituído da função que desempenhava. O administrador da Funai ressaltou que sua posição à frente dos debates se devia ao fato de grande parte dos caciques estar envolvidos com a política, e, portanto, interessados - no sentido estrito do termo -, o que dificultaria a condução da discussão e a proposição de encaminhamentos. O cacique geral, que comumente preside o conselho, justificou sua isenção no movimento para a retirada do chefe do posto. Ele quis demonstrar que, ao contrário do que fora sugerido pelos apoiadores do chefe, assumia a posição esperada de um cacique geral, em promover a paz e a harmonia e não os conflitos e as divisões, porque sua missão não era fazer um "trabalho sujo de colocar parente contra parente, porque quanto mais a gente briga, mais gente lá de fora fica rindo da gente" (Caboquinho).

Na sequência, o administrador levantou a principal questão que era a troca da chefia do posto dada às acusações de envolvimento do chefe na política partidária. Indagou aos presentes o porquê de apenas o referido chefe ter sido o alvo das críticas em detrimento de pessoas que desempenhavam funções em outros órgãos federais e na própria política indígena terem também participado da *política*. Segundo a interpretação de alguns presentes, ele se referia implicitamente a Robinho (chefe do DSEI), a Caboquinho (cacique geral) e alguns caciques locais. Robinho se sentiu atingido pelo comentário e afirmou que *fez* política porque,

> enquanto pessoa, enquanto eleitor eu me envolvi na política sim e não como chefe do Distrito [DSEI]. Em momento algum usei o nome de chefe, nem permito que isso acontecesse, porque depois daquele momento eu sirvo a todo mundo. Quando subi no palanque de Marcos Santana fiz em defesa do que eu acredito. Em nenhum momento traí a comunidade, porque tenho responsabilidade com a comunidade da gente e a gente tem que ter coerência com aquilo que a gente prega. Meu nome foi colocado pra ser chefe de posto, mas sou contra tirar compadre Josafá da chefia, eu não escolhi ele pra ser padrinho de minha filha à toa. A gente quando vota aciona o conhecimento político pra nosso povo. Agora eu não vou fazer política suja. Vou ficar até o momento que eu tiver confiança de vocês.

Esse relato e a frase de Caboquinho transcrita acima fornecem algumas pistas para a compreensão do que é acionado na definição de *política*. É notória a oposição entre dois tipos de *política*, também identificada em outros discursos tanto de líderes quanto de eleitores indígenas: o primeiro tipo compreende uma "política suja" (ou a "política dos brancos"), vinda "de fora", e o segundo, que assinala a própria política indígena, tida como uma "política limpa".

A "política suja" se sustenta na configuração de grupos (estáveis) em torno de figuras políticas de prestígio como vereadores e prefeitos, cujo exercício pauta-se na perseguição aos adversários e na concessão de privilégios e benesses aos mais próximos e na busca pela conservação de prestígio e poder. Nela, observa-se a manifestação de divisões internas e seu encompassamento pelo partidarismo, já que "a política acaba com os amores das pessoas, as pessoas se intrigam, brigam umas com as outras. Isso não é do índio" (Tonhô). Ela evidencia a possibilidade de transformação dos caboclos, decorrente da incorporação de valores e estratégias dos "brancos" nas suas ações que desembocam em divisões internas.

Há na visão nativa, a noção de que a *política* teve início no momento em que os próprios caboclos passaram a disputar cargos no "tempo da política" e alguns se tornaram *políticos*, enquanto participantes de uma forma de fazer *política* que traz "de fora" - daí seu caráter exterior - a divisão, as disputas e as inimizades e que ativa as já existentes. Trata-se de uma visão, até certo modo, distinta de outra que aponta para o surgimento da *política* no contexto de implantação do indigenismo oficial e da aliança com políticos regionais, momento, no qual os caboclos se tornaram eleitores e, portanto, integrados na *política*. Aqui, a ênfase recai sobre a participação *na* política que supõe as disputas por cargos de *políticos*. Ambas as visões indicaram que os conflitos e as divisões ocorrem a partir de forças "de fora", isto é, do indigenismo oficial e da política partidária, que se impõem à dinâmica política local, propiciando a refundação da diferença a partir dos embates e das disputas eleitorais. É por essa ótica que é possível entender o sentido da epígrafe que identifica o estar *na* política através do dilema pelo agenciamento que visa à mudança dela e/ou a manutenção da pessoa.

No tocante ao interesse em assumir a função de *políticos*, há divergência. De um lado, por compreender que chefes indígenas não são - e nem devem ser - *políticos*, e de outro, por identificar na política um modo de agenciar os mecanismos políticos dos "brancos", no intuito de adquirir vantagens econômicas e política e atingir autonomia e autoridade na gestão das "políticas dos brancos".

Nesses termos, o segundo tipo de política, a indígena, é pensada como uma prática distinta, porém não dissociada, da política partidária. É essa concepção que explica a defesa nativa pelo distanciamento ou aproximação dos líderes indígenas da "política". Pois como observou Marcelino (cacique de Akajutibiró), em entrevista no ano de 2007, embora exista uma "dependência" da política indígena em relação à partidária, a primeira é voltada "para a coletividade, no todo e no comum", quer dizer, inexiste separação posto que "nós tratamos todos como índio, não importa o partido. O que vem pro índio independe de qual a facção política que ele abraçou". Diferentemente, na política partidária "o índio tem o mesmo direito, ele votou em determinado partido e candidato, ele sempre é tratado com indiferença, com isolamento, é humilhado" e corresponde a um "tempo" determinado, diferente do movimento que possui uma continuidade mais abrangente, pois "continua por toda a vida, porque o índio é uma semente que nunca morre, ela sempre germina. O índio não é a folha e não é galho" (Batista Faustino, ex--cacique de São Francisco).

Outra diferença é manifestada na concepção das diferentes temporalidades da *política*. A expressão "tempo da política", na acepção dos eleitores, indica o caráter temporário, o do período eleitoral, e exterior (vem "de fora") do envolvimento na atividade política, que possui espaço e tempo próprios e cuja repercussão negativa (a política "suja") pode ser observada em alguma medida nas relações sociais. A transitoriedade da *política* é asseverada também pelos candidatos indígenas, porém, estes aduzem com maior ênfase as cobranças cotidianas dos eleitores, as práticas permanentes de ajuda, o cumprimento (parcial) das promessas no período das campanhas, na tentativa de responder as constantes demandas dos atores sociais. Trata-se de um *fazer* contínuo que se baseia no agenciamento da política, na consolidação das alianças e na busca pela melhoria das aldeias e, com isso, reforça a concepção nativa da política enquanto atividade. Por isso, advoga-se a necessidade de que os caciques deveriam ser *políticos* para prestar serviço à "comunidade", devido a falta de remuneração.

Ao atribuir o caráter invasivo e "sujo" da política, os caboclos eleitores apostam no distanciamento dos chefes e líderes indígenas das atividades políticas. É acionada a concepção de que a *política* precipita a desestabilização das relações entre as pessoas nas aldeias, especialmente, porque nela inexiste o respeito mútuo, ao mesmo tempo em que vulnerabiliza as relações que compõem a unidade política do líder, colocando em risco sua legitimidade. Assim, ela acaba por favorecer a formação e a divisão de "turmas", e o englobamento das "parentagens".

Faz todo sentido a afirmação de alguns caciques locais e do cacique geral de que os chefes indígenas não possuem votos suficientes para eleger candidatos e nem para se eleger. Eles apenas dispõem de um pequeno grupo de pessoas composto por sua família nuclear, uma vez que as pessoas de sua "turma" não o acompanham, ao contrário, tendem a se dividir no "tempo da política"[136]. Com isso, reforça-se o pressuposto de que a constituição da "turma" passa pela cristalização dos laços de amizade, de lealdades e de alianças, que são acionados contextual e circunstancialmente e, assim, não seguem modelos rígidos de vinculação de pessoas no delineamento de grupos ou de "lados", como se verifica, por exemplo, na política partidária.

O risco, enfim, reside na possibilidade do líder perder uma posição de unanimidade e consenso, ser questionado e, inclusive ser deposto, como ocorreu, por exemplo, em

[136] Os dados das eleições municipais de Baía da Traição (1962-2008) e Marcação (1996-2008) confirmam a observação de que os caciques encontram dificuldades em conseguir votos. Todavia, há casos de alguns que lograram êxito eleitoral em contextos de significativa mobilização política. Nos resultados de Baía da Traição, verifica-se a falta de êxito de pessoas que exerciam a função de cacique como: Batista em São Francisco nos pleitos de 1969, 1972 e 1992; Daniel que havia sido eleito vice-prefeito em 1972, mas perdeu a eleição para vereador em 1976 e 1982; Manuel Eufrásio de São Miguel (1988); Djalma de São Francisco (2004); Irenildo do Forte (2004); e Caboquinho - cacique geral - no ano de 2008. Em Marcação: Joça da Caieira (1996, 2000 e 2008); Carioca de Estiva Velha (2000); Valter de Grupiúna de Baixo (2004 e 2008); Elias de Tramataia (2008); e Carlos de Jacaré de São Domingos (2004) que apesar de derrotado, assumiu a primeira suplência, e no segundo ano da legislatura, tornou-se vereador, sendo reeleito em 2008. Três outros caciques foram eleitos para vereador: Miguel Ciriaco de São Francisco (1966), o primeiro vereador indígena de Baía da Traição, no contexto de consolidação da aliança política com o deputado José Fernandes; Batista em 1976 e 1988 no contexto de mobilização pela regularização fundiária; e Claudeci Bráz em Rio Tinto, cuja eleição ocorreu no transcurso da luta pela posse da terra, marcada pela ocupação de terras, pela aliança com os não-índios residentes em Monte-Mór e pelo embate com a CTRT e usineiros.

2008 em Estiva Velha, onde o então cacique foi substituído em razão de sua participação *na* política.

O envolvimento dos caciques pode gerar situações problemáticas, na medida em que seu apoio ao candidato, especialmente para prefeito, pode prejudicar a "comunidade", já que a derrota nas eleições implica declarar uma indisposição com seu adversário político. De acordo com a opinião de alguns caciques, a postura dos chefes deve ser sempre no sentido de manter uma proximidade com o prefeito, a fim de apresentar demandas coletivas, mas não se envolver no "tempo da política". Por outro lado, a relação de confiança e respeito entre a "liderança" e a "comunidade" é desafiada.

Quando uma determinada pessoa, que esteve vinculada a um determinado partido político, procura solução de algum problema junto ao cacique ou ao chefe do posto, vai haver sempre a desconfiança acerca da orientação política tomada na decisão, pois "por mais que esse índio do meu partido, este, é certo aí, se eu dou um aval para ele, a primeira coisa que vai dizer, que não, ele apoiou porque é do partido dele" (Josafá, chefe indígena do posto).

Como José Roberto (cacique de Três Rios) assinalou, em conversas na sua residência no ano de 2008, os caciques devem seguir a "comunidade" ou, pelo menos, a maioria das famílias no "tempo da política". Nos casos de uma aldeia, que apresente intensa divisão, a postura do cacique deve ser, na sua leitura, a neutralidade, quer dizer, ele não deve se expor e nem tomar partido. O próprio José Roberto vivenciou a experiência de mudar sua preferência eleitoral, depois da pressão da maioria da aldeia.

Com efeito, a participação *na* política partidária - expressão usada reiteradamente mais do que "participação política"[137] - é tida, pelos nativos, como inevitável e até certo ponto positiva. A avaliação corrente é de que ela se configurou como instrumento de afirmação da capacidade indígena de construir meios de representação, de ocupar espaços no "mundo dos brancos" e, desse modo, fomentar as alianças presentes no interior das "turmas". Mesmo não recebendo salário pela função que ocupa, os caciques são cobrados na prestação de serviços à "comunidade", tais como, facilitar o atendimento médico das pessoas e oportunizar a aquisição de medicamentos, conseguir e distribuir emprego e outras benesses e se esforçar por obras na aldeia (escola, posto médico, estradas, pavilhão, etc.). Os líderes, por sua vez, a interpretam como imprescindível, já que "ninguém vive sem *a* política".

Diferentemente, ou melhor, complementarmente, o outro tipo de política constitui-se pelos valores nativos de respeito e lealdade, engendrados, principalmente, pelo parentesco, no caso específico relatado acima, a cognação e o compadrio. Esses valores são acionados, em forma de cobrança, na resolução dos conflitos e na composição de

[137] Goldman (2006: 108) também identificou entre os participantes do movimento afro-cultural de Ilhéus-BA o uso frequente da expressão "participação na política" em detrimento de "participação política". Tanto entre eles como entre os Potiguara "[...] a primeira fórmula, em que política, é substantivo, parece denotar, sobretudo, o envolvimento em campanhas eleitorais", ou o "tempo da política" diferente da segunda, na qual a política é adjetivada como "[...] qualificação de uma participação substantiva, enfatizando, assim, que é possível participar a qualquer momento e de diferentes maneiras".

grupos ou "turmas" e se cristalizam pela amizade (assimétrica), à medida que "o pessoal" - tidos como amigos ou aliados - atua como ajudantes e colaboradores numa condição de subordinação, mas que implica considerá-los competidores ou chefes em potencial.

Os chefes se destacam porque agregam e mantêm familiares sob sua proteção e controle, assegurando-lhes bem-estar, assim como atraem pessoas (parentes e não-parentes) e garantem reprodução e mobilidade do grupo doméstico, além do desenvolvimento de um princípio de autoridade. Já seu prestígio é submetido a *palavra* e a diplomacia voltadas, respectivamente, ao aconselhamento e à captação e redistribuição de bens e recursos. Ao mesmo tempo, os chefes integram uma rede de relações estruturada através da definição de que eles devem "servir a comunidade" e, portanto, produz união e indiferenciação. Aqui se opera com o pressuposto de que a "liderança não manda, ela é mandada pela sua comunidade, agora ela é uma referência pra levar a voz da comunidade onde fizer necessário" (Irenildo, cacique da aldeia Forte).

A implicação da ideia de dependência do chefe em relação à "comunidade" pode ser observada na estratégia em diferenciar a pessoa - domínio privado - e o cargo - domínio público. Nos discursos de algumas lideranças na reunião do conselho, notei a tentativa de efetuar seu distanciamento em relação ao coletivo, principalmente, quando o administrador da Funai acolheu parcialmente a proposta de um conselheiro em fazer a avaliação dos gestores (indígenas e não-indígenas) no tocante ao desempenho de suas funções. Na proposta apresentada, a ideia era fazer a avaliação da *pessoa* do chefe, e não do gestor (o chefe) em si. Mais uma vez, lembro que as motivações para a discussão consistiram notadamente no uso do automóvel e da residência do chefe do posto como expressões de sua participação *na* política partidária. Josafá manifestou que a imputação de denúncias devia-se antes a uma questão pessoal ou de perseguição - "estão fazendo política no posto" -, em detrimento, de sua atuação como chefe: "eu não fiz campanha pra ninguém, não pedi voto pra ninguém. Eu tenho direito como indígena e eleitor de participar na política".

Apesar do esforço em torno da diferenciação, os nativos, sobretudo, os presentes na reunião, avaliaram que eles continham em si o duplo domínio. Deste modo, observou-se a submissão dos mesmos à indissociabilidade entre o privado e o público e ao controle social de suas ações por meio da busca pelo estabelecimento de um mesmo plano de indiferenciação, no qual todos podem ocupar potencialmente os mesmos espaços, posições e funções.

Aqui é possível projetar na indissociabilidade entre privado e público a passagem entre *ser líder* (liderança) e *ser representante* (chefe). O primeiro se expressa nas ações ligadas aos espaços mais domésticos e, portanto, concernentes ao domínio privado. Já o segundo pode ser evidenciado na formação de unidades sociais e na constituição de uma esfera de representação política e com a postulação de um Nós coletivo que sai do nível local (das aldeias) em direção ao supralocal (interaldeão e interétnico) ou público.

É justamente na instância do conselho, que objetiva, como vimos, disciplinar a atuação de seus membros e mediar os conflitos entre a "comunidade" e seus representantes, e ainda, desempenhar o papel de disciplinador da "comunidade", que se pode notar,

de um lado, a articulação de caciques locais e geral a partir do exercício da representação política. E de outro, o embate sobre a autonomia e a legitimidade dos mesmos em representar os interesses da "comunidade".

Foi o que ficou evidente no questionamento de Manuel Eufrásio (cacique de São Miguel) sobre a validade da deliberação daquele colegiado diante da pressão coletiva no próprio conselho e nas aldeias, além da divisão interna. Para ele, a decisão deveria partir da "liderança" e ser acatada por todos, inclusive, respeitada pelos não-conselheiros presentes naquela ocasião. Caso o consenso não fosse atingido, ele propôs a realização de um plebiscito em todas as aldeias com a recomendação de que "tem que ter toda comunidade mesmo e não uma turminha". A intenção foi sugerir que a escolha do chefe do posto deveria ocorrer a partir da consulta a todas as aldeias, e não se submeter aos interesses de uma "turminha", ou de um grupo pequeno e pouco representativo de São Francisco. Havia o temor de que qualquer decisão tomada ali poderia insuflar os ânimos dos participantes e, com isso, comprometeria a legitimidade dos caciques, e a intenção de chegar a uma decisão unificada. Pois aquela reunião foi encarada como o momento em que "o lado que perdeu quer agora se vingar do lado que ganhou", como expressou um dos participantes (não-conselheiro). Saliento que antes da reunião, algumas lideranças demonstraram insatisfação quanto à participação das pessoas sob o argumento de que a convocação foi dirigida somente aos caciques e que eles não estariam à vontade para tomar decisões que pudessem suscitar conflitos; alguns ressaltaram, ainda, que caso os ânimos se exaltassem, se retirariam do recinto.

Muitas pessoas reagiram à postura do cacique de São Miguel em assegurar a autoridade do conselho nas decisões coletivas e afirmaram que o poder de mando está centrado antes na "comunidade" do que na "liderança". A referência da escolha dos caciques pela "comunidade" suscita a importância do respeito na relação entre chefe e "comunidade" e na produção de coletivos. Como sugere Caboquinho, "uma comunidade tem que respeitar o cacique, mas o cacique também tem que respeitar a comunidade. Se o cacique vai e não respeita aquela comunidade, a comunidade também não respeita e não tem como respeitar". É a partir do respeito, que se pode falar na configuração do domínio da representação, visto que, como assinalou um conselheiro, "quando vocês elegeram uma liderança é porque ela merece o respeito de vocês e têm que considerar ela. A gente não pode ficar só reclamando, se dividindo, criticando, levando pra o posto só intriga e briga de vizinho".

Mais uma vez, é acionada a hierarquia como mecanismo de definição das atribuições das figuras políticas. Ao chefe compete representar a unidade que ele estabeleceu e esta se vê representada em tal ato que, dentre outras coisas, integra o movimento de constituição de uma interioridade. Ao mesmo tempo em que a política se esboça na manifestação das possibilidades sugeridas quanto à passagem da ação à representação e que exprime a não completude da totalidade.

É assim que nos defrontamos com a questão etnográfica precípua da tese: o papel da amizade na construção da sociopolítica indígena através da relação simétrica entre líderes e chefes e da diversificação de alianças políticas. No conselho, verifica-se a confi-

guração da "liderança" através da articulação de caciques locais e geral que se relacionam entre si como amigos (simétricos) e do desenvolvimento de relações colaborativas que podem terminar em competição. O episódio descrito acima revela o contexto de disputa interna que gerou, para além da colaboração, o desejo de ruptura (ou de fortalecimento) com o chefe do posto, como também com algumas lideranças que havia se destacado no "tempo da política".

É justamente sobre a competição, engendrada no acionamento de mecanismos na produção do chefe, na sucessão e nas expectativas de sua atuação, no fazer e desfazer de grupos ou na política faccional, como também no investimento da chefia no campo da representação de um Nós coletivo, que podemos acompanhar a definição (histórica) de tal esfera. O contexto descrito a seguir inclui o período anterior à instalação do posto indígena do SPI em 1932, que inclui a aproximação do *chefe principal* com a CTRT, e se encerra com as disputas, envolvendo os encarregados do posto indígena e suas repercussões nos Potiguara como um todo.

3.2 "Tempo dos regentes", alianças com não-índios e o indigenismo local

As referências nativas acerca dos chefes indígenas e dos seus empreendimentos circunscreveram a configuração da chefia ao "tempo de antigamente". Ao dispô-la em tal extensão temporal, é possível demarcar uma reflexão quanto às dimensões política, moral e estética baseadas na pressuposição de que os chefes, ao cuidar de sua gente, produzem um coletivo (um certo pessoal ou "pessoas de fulano") e tal produção se faz mediante a constituição de outros grupos[138]. Nessa operação, evidenciam-se grupos como: família, casa focal, grupo doméstico, "parentagem", "turma", aldeia e povo, os quais revelam modos de se viver "entre parentes" e "entre os outros". Por outro lado, as ações dos chefes não obscurecem o valor da autonomia pessoal, mesmo que seja atribuído inestimável valor ao coletivo. Assim, sobressai a possibilidade de criação de vínculos de amizades (assimétricas) e alianças baseados na lealdade que pressupõe cuidado e proteção e em que a atração de pessoas em torno de seu grupo aponta à constituição de um chefe bem-sucedido.

Quando se expressavam em relação ao sucesso de um chefe, os caboclos de todas as aldeias demarcaram o "tempo de Mané Santana" (considerado último "tuxaua" e "regente" dos Potiguara) como a principal referência em termos de memória. Tal evocação explicitou um modelo (ideal) de percepção nativa da política indígena. Ao conectar a chefia de Santana ao "tempo de antigamente", operou-se com uma marcação temporal que repousa na ideia do autêntico acionado enquanto ênfase do atributo "legítimo" e critério comparativo em relação à uma temporalidade contemporânea, a dos caciques.

[138] Sigo a noção de estética proposta por Overing (1991), para quem a esfera do conhecimento é produtivo ou estético e o conhecimento permite a manutenção da comunidade e provê a força criativa para sua continuidade.

3.2.1 O "tempo de Santana": configuração da "liderança" e patronagem

No "tempo dos regentes", havia o *principal* e seus representantes, os chamados "noiteiros", que constituíam a "liderança", correspondendo agora ao cacique geral, aos caciques das aldeias e ao conselho de lideranças respectivamente. Os "regentes" eram homens mais velhos que residiam em São Francisco, os quais eram apoiados pelos "cabeças" de outras famílias daquela e das demais localidades, constituindo uma rede de relações por meio da amizade.

A escolha do "regente" ocorria do seguinte modo: o "regente" se reunia com o "seu pessoal", ou seja, pessoas de várias "parentagens" que o acompanhavam, e comunicava que não mais continuaria na função de chefe, por razões, na maior parte das vezes, de idade, só que antes visitava o futuro chefe e justificava sua preferência. O argumento usado girava em torno da exigência de maior dedicação e habilidade para viajar, vigiar e "reger" o território; na ocasião, ele mencionava o nome de seu sucessor. De acordo com Eduardo (morador de São Francisco e filho de Santana), quando o "tempo da pessoa" no trabalho chegava ao fim, a "patente" de chefe era passada "cara a cara" e "era a melhor oferta que tinha, era uma maior festa que tinha, porque você ia dominar todas as áreas".

Supostamente, a aceitação e a entrega da "patente" de chefe ocorriam voluntariamente porque existia, na visão nativa, união e consenso entre os caboclos, a ponto de não haver indiferença com qualquer pessoa que se dispusesse a assumir a posição de *principal*. Os "cabeças" das famílias participavam da "liderança", entendida aqui como o conjunto dos líderes locais, que eram diferentes casais-chefes e líderes das aldeias e das "parentagens", e davam suporte e conferiam legitimidade ao *principal*.

Os caboclos assinalaram que a constituição da autoridade do *principal*, passava pelo reconhecimento de seu papel como conselheiro das pessoas e do respeito destas em relação à *palavra*, proferida por um caboclo mais velho, com mais experiência e vivência. Todas as pessoas, de acordo com as narrativas, aceitavam o conselho e respeitavam a ordem dos "regentes".

Registrei em todas as aldeias a opinião de que o cumprimento das decisões dos "regentes" decorria tanto do conhecimento que eles possuíam de todos os caboclos, quanto das boas relações mantidas com os "brancos" que ocupavam posições importantes na região, e deles recebiam apoio, movimentando-se, com isso, circuitos de troca. Isto é, sua ação era no sentido de promover a harmonia.

As lembranças mais significativas sobre o "tempo dos regentes" recaíram no "tempo de Mané Santana". Na memória nativa, ele era uma figura de prestígio, sobretudo, pela capacidade em articular a "liderança", o que apontava para uma atuação vinculada à relação diplomática supralocal e à investidura do chefe como figura que extrapolava o âmbito local e doméstico. Nas narrativas sobre tal período foram mencionados ainda alguns elementos do bem-sucedido exercício da chefia indígena como: a relativa união dos caboclos em torno dele como chefe único que *regia* ("regente"), *geria* ("gerente") e *comandava* (chefe com patente) todas as aldeias; a estreita amizade com os Lundgren (proprietários da Cia. de Tecidos Rio Tinto); sua viagem ao Rio de Janeiro para a ob-

tenção do reconhecimento de sua "patente" como *principal dos caboclos*; e a insurgência do chefe e de "seu pessoal" ao modelo de autoridade representado pelo recém-instalado posto do Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

3.2.1.1 Frentes de ação e a legitimidade de Santana

A chefia de Santana obteve legitimidade através de duas frentes de atuação. Uma foi constituída pelas redes de amizades configuradas por meio de um circuito de trocas recíprocas e um sistema de cobranças que envolviam: trocas de presentes, que incluíam produtos dos sítios, derivados de mandioca como farinha, beiju, bolos, tapiocas, dentre outros; e cobrança de dinheiro pelos "donos" ou os "noiteiros" das aldeias, junto aos "donos" das casas e aos "brancos" residentes nas aldeias ou que mantinham algum roçado na terra para ser ofertado nas festas de padroeiro. É no contexto dessas trocas que se pode falar de uma ação política por camaradagem, cuja eficácia pode ser identificada na transformação de "rendeiro" e "avilado" para a identidade cabocla.

A outra frente constituiu-se pela relação de amizade com os Lundgren. Santana tornou-se fornecedor de mão de obra e de madeira para a CTRT, evidenciando sua posição de captador e distribuidor de bens e recursos e reforçando o valor político da generosidade. Nas narrativas dos moradores de São Francisco foram diversas as indicações dos contatos estabelecidos entre Santana e não-indígenas como os Lundgren[139]. Eduardo (filho de Santana) relatou que, quando o Coronel avisava que visitaria seu pai, preparava-se bastante "comida de caboclo" (beijú, pé de moleque, tapioca) e coletava frutas como banana, manga, caju e mangaba. Algumas vezes, o Coronel pedia que os caboclos dançassem o toré, o que era realizado no adro da igreja. Ele, por sua vez, trazia alguns presentes como roupas, calçados e tecidos, os quais eram distribuídos entre as famílias da aldeia.

Contudo, ouvi acusações, por parte dos "caboclos do Sítio" contrários a Santana, de que a relação de amizade entre eles e o Coronel desembocou na prática dos arrendamentos, e em negociações com a CTRT, para o corte de madeira e o fornecimento de mão de obra, impulsionando, dentre outras coisas, a invasão do território indígena. A leitura foi que Santana beneficiou-se com os acordos firmados, sem o conhecimento de seu próprio povo. Em vista disto, é possível explicar, segundo tal ponto de vista, a destruição das matas e a ocupação de parte das terras indígenas, por posseiros que se consideram proprietários de parte das terras. Como afirmou Batista (ex-cacique de São Francisco), a marca principal de Santana como chefe foi a comercialição e coligação com a CTRT, colaborando para o reconhecimento de sua culpa na invasão e apossamento do território indígena. Pois, ele estabeleceu um "comércio usando meu povo como mão de obra barata" e, em seguida, "veio a precatória para os Potiguara: os posseiros que se dizem proprietários das terras".

---

[139] Amorim (1970/71) destacou o incentivo dado por Santana ao corte de madeira para comercialização, no qual era cobrado 20% sobre o produto da transação e a autorização aos cortadores de madeira da CTRT para atuar na terra indígena. Ele recebia 200 réis por cada metro cúbico dela, como também permitia a exploração do carvão e arrendava terras em troca de dinheiro.

Um dos acordos firmados entre Santana e os Lundgren ocorreu no início dos anos de 1930, quando um grupo de caboclos de São Francisco foi espancado por capangas da família Dantas no Sítio do Melo[140]. Os termos da negociação foram os seguintes: caso os Dantas fossem expulsos, a CTRT poderia explorar toda a madeira do mangue localizado em Camurupim e Tramataia. Os Lundgren detinham um forte aparato de segurança, razão pela qual o período de instalação e consolidação da CTRT na região foi classificado pelos caboclos como o "tempo da Amorosa"[141]. O acordo foi firmado. A CTRT começou a agir tanto no sentido de expulsar os Dantas quanto na ocupação e desmatamento do mangue, construindo trio de ferro para facilitar o transporte de toda a madeira aos portos da Massaranduba e das proximidades da Caieira, e de lá para Rio Tinto. Vale salientar que antes desse acordo, Santana já havia procurado o Coronel para tratar das ameaças sofridas pelos caboclos e ele havia sugerido que os caboclos procurassem o Marechal Rondon no Rio de Janeiro, a fim de conseguir a assistência do SPI e, assim, solucionar o problema com os Dantas (cf. Palitot, 2005); mesmo com a viagem ao Rio de Janeiro e a visita de Castro e Silva (funcionário do SPI) aos Potiguara, os Dantas permaneceram no Sítio do Melo.

Naquele contexto, um dos irmãos Dantas assassinou o então governador da Paraíba João Pessoa em Recife-PE, deflagrando uma forte mobilização contrária a toda a família Dantas na Paraíba. A CTRT, aproveitando-se da instabilidade e do ambiente de revolta de parte significativa dos paraibanos, em especial por parte dos partidários de João Pessoa - os chamados de "Liberais" -, expulsou os irmãos Dantas de Baía da Traição.

3.2.1.2 A "patente do regente" e a viagem ao Rio de Janeiro

As justificativas apresentadas por Eduardo Santana, Pedro Freire (genro de Santana), Francisco e Maria Vital, Antonio Aureliano, Batista e Severino Fernandes de São Francisco, como de Joana Ferreira do Galego, acerca da viagem de Santana ao Rio de Janeiro mostraram que o objetivo foi buscar a "patente" de chefe, como também de Santana tornar-se conhecido por Rondon.

Segundo o relato de Eduardo, tal viagem ocorreu no momento em que seu pai estava prestes a "entregar" o cargo de "regente". Ele recebeu um ofício do SPI que exigia seu comparecimento com a maior brevidade ao Rio de Janeiro. O desejo em entregar a função foi postergado, sob a justificativa de que os caboclos precisavam da assistência e do reconhecimento do governo e de Rondon. O sentido da viagem remete a ideia de que o chefe deveria receber a "patente" pessoalmente ou "cara a cara", ser reconhecido por meio da conversa (pela palavra) e conhecer (pelo olhar) os órgãos e pessoas do governo, dentre eles, Rondon.

---

[140] Os caboclos viviam sob ameaças constantes devido ao uso do referido lugar, que estava sob controle da família Dantas, como meio de acesso à praia de Coqueirinho, um lugar que ainda hoje as pessoas se dirigem para pescar crustáceos (marisco, caranguejo, aratu e siri).

[141] O temor dos Lundgren era o principal fator para o distanciamento das querelas naquela região, de modo que em suas observações, muitos caboclos de Monte-Mór assim justificaram a razão pela qual Santana não intercedia em favor deles.

Nos dias que sucederam o recebimento da carta, o Coronel Frederico Lundgren fez uma visita a Santana em São Francisco. Ao saber do convite, tentou convencer o "regente" da necessidade de viajar e levar "só caboclo do cabelo duro" (Eduardo). Ele ofereceu-lhe dinheiro para a viagem, o transporte para a condução da comitiva até o porto de Cabedelo-PB e a passagem de navio[142].

No dia da viagem, Santana reuniu quatorze caboclos tidos como "legítimos" para irem juntos ao Rio de Janeiro[143]. Ao chegar à residência do Coronel em Rio Tinto, ele o chamou reservadamente para dizer que Santana não deveria levar pessoas que não tivesse "cara de caboclo". Ele se referia especificamente a Pedro Ciriaco pelo fato das cores (amarelo e vermelho) do cabelo ser um dado irrefutável de sua identidade não-indígena e de que não era uma pessoa confiável em virtude de seu cabelo ter duas cores.

Concordando com as ponderações do Coronel, Santana dirigiu-se ao local onde os companheiros estavam aguardando e disse que Pedro Ciriaco não os acompanharia porque não era caboclo. Ele ficou com muita raiva, classificando esse ato de traição e imediatamente retirou-se do local, retornando sozinho para São Francisco[144]. Os parentes próximos ficaram igualmente queixosos da atitude do "regente" devido à relação de amizade e confiança que eles mantiveram ao longo do tempo. Vale salientar que na "turma de Mané Santana", Pedro Ciriaco era a "segunda pessoa" do chefe.

Com relação à viagem de Santana, as narrativas de pessoas ligadas a ele enfatizaram as visitas feitas aos palácios da cidade, na companhia de Rondon, numa alusão ao valor dos deslocamentos, da demonstração de amizade e do conhecimento, operado duplamente nos percursos na capital federal. No final da viagem, Rondon passou a "patente" de chefe para Santana, e este retornou com a "explicação de Rondon para dominar to-

---

142 Palitot (2005) acrescenta que a CTRT encaminhou também um advogado para acompanhar Santana e seu pessoal.

143 Foram eles: Antonio Cassiano, Antonio Barbosa, Antonio Galdino, Antonio Miguel, Aureliano, Chico Bernardo, João Grosso, João Raimundo, João Barbosa, Joãozinho Faustino, Joaquim Fernandes, José Raimundo, Pedro Ciriaco e Pedro Domingos (informação fornecida por Eduardo e Antonio Aureliano em 2007).

144 Conforme os relatos de pessoas ligadas tanto a Santana como a Pedro Ciriaco, as divergências entre ambos tiveram início antes mesmo da viagem ao Rio de Janeiro e da traição. Registrei a notícia de um conflito, que ocorreu a partir de uma relação mal resolvida entre uma filha de Santana com um filho de Pedro Ciriaco que namoravam e tiveram relações sexuais antes do casamento. O ato, classificado pela família da moça como "desonra", impôs a Santana a necessidade de casar sua filha. De acordo com os comentários, o pai do rapaz chegou a afirmar que o chefe poderia até casar seu filho, mas ele não assumiria a casa, nem a esposa. Santana fez o casamento da filha, no entanto, o marido a abandonou, causando uma profunda indisposição entre as famílias. Essa situação contrasta com outras duas uniões matrimoniais, envolvendo pessoas das duas famílias que oficializaram a união por meio de rapto, dado à discordância das famílias dos cônjuges. Segundo Davi Batista (filho da filha de Santana e residente em São Francisco), os casamentos diminuíram as rivalidades entre as famílias, tanto é que na terceira união matrimonial abrangendo pessoas de ambas, não houve reações contrárias. Cabe lembrar que todas as uniões ocorreram, quando os dois líderes já haviam falecido, o que para alguns membros, havia provocada a diminuição do foco de resistência entre ambas. A exclusão de Pedro Ciriaco da viagem ao Rio de Janeiro promoveu uma rivalidade entre as famílias da aldeia. Uma bisneta (filha da filha) de Santana relatou que nesse tempo o "povo de baixo" (de Santana) não falava com o "povo de cima" (de Pedro Ciriaco). Na "parte de baixo", que compreende as residências localizadas ao lado da igreja até chegar à saída para Santa Rita, as famílias mantiveram-se vinculadas a Santana, já no sentido oposto que corresponde a "parte de cima", elas se aliaram à "turma de Pedro Ciriaco"; no trecho mais "para cima", que corresponde a Boa Vista, as famílias convergiram para o lado de Santana. Evidentemente, o conflito envolveu diretamente os parentes próximos (filhos/as, genros e noras) dos dois líderes, o que gerou, da parte de algumas famílias o distanciamento.

dos os caboclos" (Eduardo Santana). Usando uma glosa nativa, Santana retornou como "dono de regente".

A repercussão da viagem, do ponto de vista da formação da autoridade indígena, é significativa[145]. Por um lado, exprime uma linguagem militar na investidura do cargo de chefe enquanto uma "patente". O ato de "passar" corresponde à concessão ou nomeação por méritos (o conhecimento) de um título, um posto ou um privilégio que a pessoa pode usufruir mediante a concordância oficial do líder máximo, o "comandante de todos os índios brasileiros" (Eduardo). Por outro lado, atribui peso à capacidade do chefe, por ser conhecido (domesticado) e conhecer (domesticar) o "mundo dos brancos". Com isso, a ideia de representante dos caboclos, condensada pelo título de *chefe principal*, constituiu-se como expressão da própria noção de chefia potiguara.

Não assevero que a função de *chefe principal*, desempenhada por Santana, tornou-se legítima apenas e por ocasião do recebimento da "patente" de chefe, conferido por Rondon. O que estava em jogo não era simplesmente a posição do Estado em atribuir valor político à função de chefe, mas sim do *principal* ser nomeado (pelo Estado e/ou pelo grupo) e poder assim o fazer. Santana dirigiu-se a Rondon, enquanto representante de todos os caboclos (a "comunidade") que o investiram do cargo, como demonstrado no processo de escolha de Santana, e de outros "regentes". Ora, ao se apresentar como escolhido por "todos os caboclos", ele vinculou, no plano do discurso, o poder do "regente" à vontade da comunidade, isto é, aos "cabeças" ou aos "donos" das casas e, igualmente, condensou a dimensão coletiva da unidade.

Nesta perspectiva, é sobrelevada a condição de distintividade do chefe, em relação aos caboclos. Opera-se com o pressuposto de que ele é sempre alguém que está fora ou distante do grupo, no sentido de ter conhecimento e ser investido de um cargo político diferenciado. Aliás, a posição de exterioridade atribuída à Santana existia antes mesmo da viagem ao Rio de Janeiro, com a acusação de que ele não era caboclo. O reconhecimento de suas habilidades, dentre elas, a destreza para falar, ou melhor, para negociar diante do público (interno e externo) gerou especulações que operavam com o argumento de que "todo caboclo é cismado". Ao aduzir tal marca, foi acionado o pressuposto de que os caboclos seriam incapazes de sair de sua própria casa e enfrentar (dirigir ou administrar) trabalhos que envolveriam pessoas conhecidas ou desconhecidas, parentes e não-parentes, caboclos e "brancos".

Uma cabocla (residente em São Miguel) expressou da seguinte forma sua desconfiança com relação à Santana:

> Como é que pode um caboclo ser chefe? Santana enganou os caboclos besta do Sítio [de São Francisco] e das aldeias toda. Ele falava bem, conhecia o mundo, agora os caboclos eram uns coitados nunca saíram daqui, foram tudo dominado por ele. Um caboclo não pode ser chefe. Ele só foi chefe porque era branco.

---

145 O deslocamento de Santana ao Rio de Janeiro e a concessão da "patente" de chefe se assemelharam ao percurso de outro líder nos anos de 1990: Domingos Henrique de Jacaré de S. Domingos. Como vimos no primeiro capítulo, ele tornou-se o "cabeça" da aldeia, sendo, desta forma, o responsável pelo seu "levantamento". A partir das viagens à Brasília-DF e ao Recife-PE, ele tornou-se conhecido na Funai, e recebeu, como Santana, a "patente" de cacique para 'dominar' os caboclos de Jacaré de São Domingos.

A afirmação acima reforça a opinião nativa de que os caboclos são "pessoas cismadas e bestas", que vivem de casa para o roçado, já os chefes devem cismar, desconfiar, falar, viajar (ser representantes), dividir (ser generoso), aconselhar e alegrar (organizar e participar das festas e rituais) e agir com camaradagem.

As suspeitas de que Santana não era caboclo foram reforçadas com a constatação nativa da (suposta) inexistência de sua casa focal original. Ouvi de várias pessoas, sobretudo, em São Francisco, o fato de não haver histórico dos parentes mais próximos do chefe, tais como, pai, mãe, irmãos/as, avós, tios/as e primos/as que integrariam uma "parentagem". Tal desconfiança se estendeu à família de sua primeira mulher, Porfíria Tereza.

Independente da existência ou não de parentes do casal Santana/Porfíria, a posição que ele ocupou supralocalmente decorreu da formação de uma casa focal numerosa, que foi capaz de ser ampliada graças à consolidação de arranjos matrimoniais. Sobre isso, as narrativas dos idosos de São Francisco assinalaram a poligamia de Santana com duas irmãs pertencentes a uma casa focal, também numerosa, e que não recaía sobre seus integrantes qualquer suspeita ou questionamento acerca de suas origens. Ao contrário, registrei diversos relatos de pessoas ligadas a ele que salientaram o fato da convivência de Santana com as duas mulheres-irmãs ter possibilitado maior aproximação com os caboclos. Quanto à poligamia do chefe, percebi uma reprovação não simplesmente pelo fato dele desposar mais de uma mulher simultaneamente (um fato comum entre as lideranças), mas por manter a vida marital nas proximidades de sua casa focal formada por sua primeira mulher, gerando especulações de que ele recebia constantes ameaças de sua primeira mulher[146].

Diante das assertivas de que Santana recebeu a "patente", evidenciou-se a constituição da autoridade pela capacidade de nomear, e, por conseguinte, pela proeminência do uso da *palavra* na condução da sua função como representante do coletivo. Santana condensou um tipo de autoridade inserida no "mundo dos brancos" e efetuou a ampliação do campo de atuação da autoridade indígena com diplomacia. Seu conhecimento ampliado e reforçado na viagem ao Rio de Janeiro garantiu a legitimidade da posse da terra, uma vez que ela manteve-se comum a todos os caboclos. Como expressou Pedro Freire (genro de Santana) em 1999: "tudo isso aqui está assim porque Santana foi lá [no Rio de Janeiro] e deixou a terra em comum, porque a terra somo nossa"[147].

Assim, o conhecimento adquirido e apropriado na experiência da viagem ofereceu condições para seu processo de magnificação[148]. A partir dela houve o acúmulo de

---

[146] A poligamia de Santana constituiu, na visão nativa, algo excepcional se comparada com as uniões matrimoniais de outros chefes indígenas. O antecessor de Santana, por exemplo, teve três sucessivas uniões matrimoniais, com a diferença de que as mulheres não eram indígenas e não residiam próximas.

[147] Essa expressão nativa, usada principalmente pelos moradores de São Francisco, refere-se à maneira pela qual os caboclos concebem os deslocamentos ou a circulação livre em todo o território, podendo nele residir e trabalhar onde convier.

[148] A experiência da viagem de Santana ao Rio de Janeiro para obter o reconhecimento junto ao SPI assemelha-se àquelas vivenciadas por outros líderes indígenas do nordeste como Acilon, entre os Truká, Perna-de-Pau, entre os Tapeba, João-Cabeça-de-Pena, entre os Kambiwá. Todos estes, como sugere Oliveira (1999: 32), configuraram "verdadeiras romarias políticas que instituíram mecanismos de representação, constituíram alianças externas e

relações, a projeção para um domínio (político), identificado numa aparência objetiva da totalidade: o *chefe principal* dos caboclos, o representante do povo investido do cargo através de uma "nomeação" ou concessão de título de uma "patente" de chefe. Além disso, operou-se a constituição de uma pessoa eminente - "dono de regente" - capaz de ficar à frente de outras pessoas ou autoridades - "liderança". Esse domínio parece compreender a esfera de representação de um coletivo (humano) e, consequentemente, manifestar a existência de um Nós coletivo. Santana sintetizou a figura de dono "como o modelo da *pessoa magnificada* capaz de ação eficaz sobre esse mundo" (Fausto, 2008: 330, grifos do autor).

3.2.1.3 A política faccional e a quebra da unidade política

Se de um lado, a viagem de Santana ao Rio de Janeiro promoveu o reforço de uma unidade política capitaneada por sua "turma", de outro, deflagrou um movimento interno que implicou na quebra de tal unidade. Observou-se uma cisão decorrente da traição de Santana em relação a Pedro Ciriaco, bem como a formação de outra "turma" rival, separando pessoas que, naquele momento compunham uma unidade (a "parentagem"), e era efetivada por parcerias e alianças políticas, isto é, por solidariedade e identidade. A divisão deflagrou a política faccional, que se desdobrou no jogo de agressões físicas (tentativa de emboscadas) e espirituais ("flechada" de catimbó) e de acusações mútuas entre as "turmas".

De acordo com narrativas de várias pessoas vinculadas à Santana, o ressentimento de Pedro Ciriaco aumentava cada dia, após ser preterido na viagem ao Rio de Janeiro. Ele, então, reuniu algumas pessoas com as quais mantinham maior proximidade (de parentesco e residência) - sua "parentagem" - e que compartilhavam da visão de que Santana agiu como um inimigo e se comportou como um traidor. O propósito era planejar uma vingança e reparar os danos e os incômodos causados pela traição sofrida.

Segundo os mesmos relatos, Pedro Ciriaco e sua "patota" - não classificada como "turma" por integrantes da "turma de Mané Santana" - armaram uma emboscada para Santana, no momento do seu retorno do Rio de Janeiro. Este, "como era uma pessoa sabida", teve um pressentimento de que algo estaria para acontecer no deslocamento entre Rio Tinto e a aldeia. Então, resolveu trilhar outro caminho pouco utilizado que, embora fosse mais longo, evitaria sobressaltos. Enquanto alguns integrantes da "patota de Pedro Ciriaco" mantiveram-se no caminho "por dentro", aguardando a passagem de Santana, ele chegou à aldeia "por fora"[149]. Ali ficou sabendo da reação e da suposta tentativa de emboscada orquestrada por Pedro Ciriaco. No outro dia, dirigiu-se, pela última vez, à casa de seu rival e disse-lhe que tentativa de vingança não havia vingado, porque era uma pessoa sábia e iluminada, cujos pensamentos o tiraram daquele caminho. Ressalto que

divulgaram projetos de futuro, cristalizaram internamente os interesses dispersos e fizeram nascer uma unidade política antes inexistente".

[149] Os caboclos referem-se "por dentro" ao caminho que liga São Francisco a Rio Tinto pelo interior do território indígena relativamente distante do mar. Já o "de fora" coincide com o percurso hoje realizado pela rodovia PB - 095, que liga as cidades de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto.

as pessoas, cujas famílias se mantiveram aliadas a Pedro Ciriaco, asseguraram com muita veemência não ter ocorrido qualquer tentativa, por parte dele, em revidar a traição sofrida; aliás, não ouvi menção alguma a respeito do acontecimento acima descrito por parte de parentes e pessoas próximas a ele.

Como foi relatado por caboclos de ambas as "turmas", ao mesmo tempo em que existia o ressentimento por parte de Pedro Ciriaco quanto a sua exclusão da viagem, o reconhecimento de Santana como o *chefe principal* dos Potiguara por Rondon, gerou desconfiança, desconforto e uma certa atitude de inveja pelo fato dele ter se tornado uma autoridade. Dentro de sua própria "turma", esses sentimentos também estavam presentes, a ponto de haver suspeitas de que pessoas próximas, como seu filho Daniel, desejavam ocupar a posição de "regente".

Embora gozasse de boa saúde, os desafios do trabalho de chefe tinham se avolumado a ponto de afetar o vigor de Santana, muito lembrado pelos que o conheciam. Concorreram para tanto, as tentativas de esvaziamento da sua função por uma ação orquestrada pelo encarregado do posto, sob a concordância dos funcionários daquele órgão, dentre os quais, alguns caboclos, incluindo Daniel que já desempenhava funções no posto, não mais residia em São Francisco e nem o auxiliava no exercício da chefia. Ao mesmo tempo, contribuiu também o desgaste com a cisão de sua "turma" e a ruptura da unidade política.

Certo dia (no ano de 1942), Santana recebeu um ofício para comparecer ao posto indígena na aldeia Forte. O ofício, assinado por Castelo Branco, pedia que ele fosse sozinho para tratar de questões de interesse da "comunidade". Antes de sair de casa, Santana comeu tapioca e tomou café preparados por sua primeira mulher. Chegando a sede do órgão, dirigiu-se à sala do encarregado, que já estava em companhia do Sr. Dustan de Miranda (funcionário do SPI lotado na IR 4 - de Recife-PE). O tema levantado foi a concordância de Santana com a derrubada das matas pela CTRT. Após uma acalorada discussão entre eles, os funcionários convidaram Santana para ir até à cozinha para tomar café juntos. Santana aceitou o convite e seguiu, tomou o café e se despediu. Ao sair do posto, havia um veículo estacionado ao lado. O motorista aproximou-se e ofereceu-lhe uma carona. A princípio, Santana recusou, dizendo-lhe que iria a cavalo. Depois de muita insistência, aceitou e seguiu de carona até sua residência.

Ao descer do carro, sentiu uma forte dor no dedo do pé. Logo após, percebeu que sua perna estava dormente. Ele entrou em sua casa e teve um pressentimento de que algo iria acontecer com ele, só que naquela ocasião não conseguia saber como se livrar, ao contrário do que ocorrera na tentativa de emboscada descrita anteriormente. As dores intensificaram-se e fora acometido por febre alta e dores de cabeça. Sua mulher fez alguns chás, mas não obteve melhora. A noite caiu e as dores espalharam-se por todo o corpo, que começou a inchar. No outro dia, rezadeiras foram até ele para curar as enfermidades. Elas disseram que Santana "estava só esperando a hora", pois alguma coisa tinha sido feita. Na linguagem dos caboclos, quando alguma coisa é feita para uma pessoa significa que ela foi "flechada" por algo "invisível", isto é, foi atingida por feitiçaria ou catimbó. Os mais próximos lançaram suspeitas sobre os cafés (ingerido tanto em sua residência

como na sede do posto) e a tapioca que supostamente teriam sido enfeitiçados, além da carona oferecida por uma pessoa desconhecida.

No sétimo dia, inconformados com a situação, a família achou por bem procurar um médico. João Batista (seu genro) foi até à cidade de Sapé-PB em busca de socorro e trouxe consigo um médico chamado Dr. Pires. Quando eles chegaram por volta do meio-dia, Santana já não mais falava. Às 16 horas do dia 22 de maio de 1942, ele faleceu.

O prestígio do *chefe principal* era algo indiscutível segundo os nativos. Pessoas de todas as aldeias e não-indígenas das cidades próximas dirigiram-se até São Francisco para participar dos ritos funerários. O Coronel Frederico Lundgren enviou peças de tecido de cor preta para todas as aldeias, a fim de que as pessoas vestissem no momento do enterro; elas não apenas se trajaram de preto, como também colocaram nas portas de suas residências um pedaço de pano, em sinal de luto.

De acordo com as narrativas dos moradores de São Francisco, que presenciaram o acontecimento, sua residência não comportou a multidão. À noite, como é de costume, foram rezados o Ofício de Nossa Senhora e as "Incelências" (canto fúnebre). No outro dia, antes da saída do defunto para o cemitério (localizado na aldeia São Miguel), os caboclos dançaram o toré diante do corpo de Santana. As pessoas saíram da casa, colocaram o defunto numa rede e seguiram. Ao subir a ladeira, que dá acesso à localidade, algumas pessoas, cujos nomes foram mantidos em sigilo, gritaram: "lá vão eles carregando esse urubu velho pra enterrar!". Essa exclamação foi a comprovação de que os inimigos haviam o atingido com uma "flechada", corroborado com os comentários de que algumas pessoas haviam se ausentado da aldeia dias antes do acontecido; supunham-se que elas tinham saído da área em busca dos catimbozeiros[150].

Apesar dos boatos e das acusações mútuas terem suscitado, naquele tempo, profundas rixas entre as duas "turmas", estremecendo ainda mais as relações já frágeis entre as famílias diretamente envolvidas na disputa política local, não cabe aqui fazer especulações se a morte de Santana foi, ou não, gerada por feitiçaria. É preciso, em primeiro lugar, ponderar que a morte de Santana foi lida por pessoas das demais aldeias como algo "natural", destituída de qualquer intervenção espiritual. Já entre os moradores de São Francisco, vinculados à Santana, circulava a leitura de que aquele acontecimento foi a efetivação da guerra expressa na "flechada", como ato de vingança. E em segundo, refletir sobre as consequências do incidente na política indígena e considerar a guerra de acusações pelo agenciamento de uma política cósmica (ou cosmopolítica), a partir da "flechada" que, por sua vez, efetua o englobamento da política (constituição da chefia, da "turma" e do faccionalismo) pelo cosmos (agenciamento dos encantados)[151].

Cabe ressaltar que o ponto principal da descrição do "tempo de Mané Santana", e da constituição de sua "turma", é justamente a condição que ele assumiu como *chefe*

---

[150] No quinto capítulo retomo a questão do distanciamento - no caso específico dos catimbozeiros - como indicador da força do poder, que, em geral, reside "fora", e da necessidade de acessá-lo na construção de alianças ou na definição dos contornos das unidades sociopolíticas.

[151] Ainda no último capítulo descrevo a necessidade de pensar a fundação da cosmopolítica por meio da engenharia da predação, relacionada à indissociabilidade da política reservada aos homens e a política cósmica (cosmopolítica).

principal (o tuxaua) e sua disposição em instaurar um vetor de cristalização, presente na enunciação de um Nós coletivo diante de uma alteridade (perigosa?) figurada pelo Estado. A imagem de alteridade do Estado é sintetizada na pessoa de Rondon (como salientei antes) e na figura dos encarregados do posto indígena, como será descrito adiante.

A própria relação com a "turma" remete ao estabelecimento de práticas que extrapolaram as relações de parentesco, como observado nas "parentagens", bem como a possibilidade de composição de unidades políticas mais estáveis. Ao mesmo tempo, levanta uma questão formulada por Guattari (1987) referente aos graus de abertura e fechamento à alteridade e a emergência da diferença (ou da identidade) operados pelos grupos. Na visão do autor, pode-se propor uma diferenciação entre grupo-sujeito e grupo sujeitado designando estados ou polos do grupo e serve como indicadores de processos de singularização ou de subjetivação (cf. Lima, 2005).

O grupo-sujeito instaura-se no movimento de abertura à experiência com outros grupos, estando constantemente ameaçado pela penetração no plano das tensões, em torno do qual o sujeitamento se apresenta como um risco contínuo em seu horizonte. Ao assumir o sentido de sua práxis, o grupo-sujeito realça a transversalidade, que constitui o próprio objeto de sua busca em comportar (e manter) a diferença, em contribuir com a emergência do novo (de um outro) e em se contrapor a uma hierarquia fechada, que dificulta processos de coletivização. A transversalidade atua, portanto, como "dimensão contrária e complementar às estruturas geradoras de hierarquização piramidal e dos modos de transmissão esterilizadores de mensagens" (Guattari, 1987: 101).

Destarte, é possível enfrentar a presença da hierarquia na organização sociopolítica potiguara, oferecendo-lhe uma formulação etnográfica apropriada, por meio da categoria de "turma". Ela possui a assimetria como condição e seu aparecimento se efetiva no contexto marcado pela presença de hierarquia e de poder. Ao mesmo tempo, ela insere-se num movimento de contra-hierarquia, ou melhor, numa experiência que estabelece possibilidades de criação de novos modos de subjetividade, de invenção de modos de referência e de modos de práxis e se projeta em função da busca pela autonomização, como sugere Guattari e Rolnik (1986). À medida que envolve vetores de singularidade, na experiência da "turma" há sempre o risco de restauração de tais vetores "tanto por uma institucionalização, quanto por um devir grupelho" (1986: 53), podendo, com isso, fechar-se em si mesmo, e produzir fixidez, identidade, enfim, sujeitamento.

Poderíamos então considerar a organização política potiguara como estando fundadas na hierarquia ou na igualdade? Seguindo as intuições lançadas na etnografia yudjá (cf. Lima, 2005), a resposta pode ser encontrada, em primeiro lugar, no fato dos grupos (como as "turmas") serem moldados pela forma social assimétrica que "têm como vértice um sujeito que se dá como tal segundo contextos de relações específicos cujas condições (tomando a expressão de Guattari) nunca estão dadas de uma vez por todas" (Lima, 2005: 115). Em segundo lugar, na assimetria que é produzida na cristalização de unidades, como sendo "a mais efêmera de todas" e do grupo que "só existe para o mais efêmero dos acontecimentos" (Lima, 2005: 116), o que sugere estarmos diante de um movimento incessante de fazer e desfazer grupos, no qual se vislumbra uma tentativa de impedir

a totalização, numa espécie de contra-hierarquia. E, finalmente, a partir da posição do chefe-e-seu-pessoal - a "turma" - (ou o capitão-e-seu-grupo para os Yudjá), eles terminam por assumir a perspectiva que define seu grupo como a sociedade (ou a "comunidade") que "é sempre definida como a perspectiva de um desses grupos [...]".

Essa posição "designa assim *um fora*, um campo de alteridade" (Lima, 2005: 119, grifos da autora), sugerindo a imersão contínua da "turma" na produção de interioridade pelo agenciamento de uma exterioridade. Como afirma Viveiros de Castro (2002: 43, grifos do autor): "o exterior é *imanente* ao interior [...] qualquer ponto arbitrariamente escolhido do interior é um limite entre um interior e um exterior: não existe meio absoluto de interioridade [...] qualquer lugar do exterior é um foco de interioridade possível".

Logo, não é possível asseverar a visão de que as unidades sociais e políticas como a aldeia, as "turmas", as "parentagens", as casas focais se constituem face ao estabelecimento de uma "comunidade de iguais que cultivam a reciprocidade ou a dependência mútua" (Lima, 2005: 119). Ao contrário, tais unidades podem ser entendidas como "uma série de unidades similares e separadas, isto é, reciprocamente independentes [que] envolve uma lógica de suplementaridade" (Lima, 2005: 118).

A independência recíproca pela complementaridade lança luz sobre a compreensão da forma social assimétrica e das duas formas de amizade (simétrica e assimétrica) através de perspectivas distintas da vida social. Vista *por dentro*, a assimetria é organizada pela "precedência relativa de uma pessoa sobre outras" (Lima, 2005: 117) e *por fora* "engendra, tanto quanto pressupõe, a equivalência relativa entre as pessoas" (Lima, 2005: 117). Assim, as formas de amizade também podem ser enxergadas pelos mesmos referenciais: *por dentro* (em seu interior) todo grupo encerra em si mesmas relações assimétricas (e seu oposto) e *por fora* as relações "são como aquelas entre exemplares de um tipo, conformes a uma escala, virtualmente simétrico, objetivamente similares" (Lima, 2005: 117-118), como por exemplo, o chefe-e-sua-turma, o sogro-e-sua-família.

Tomando como exemplo a constituição da unidade política, por meio da atuação de Santana, verifico a ênfase da *palavra* no agenciamento político, que corresponde à capacidade de se inserir em movimentos de fazer e desfazer alianças e grupos e a disposição de uma "subjetividade com vocação a tomar a palavra" (Guattari, 1987: 92). Por outro lado, a "turma", que detinha o poder real e não estava dada de uma vez por todas, como sugere Guattari (1987), passou a operar num nível de abertura, chegando ao próprio limite ou de sua socialidade, a ponto de, num determinado momento, dobrar-se sobre si mesmo e manifestar a *função-Eu* (cf. Lima, 2005). A *função-eu* foi apropriada pela pessoa (o chefe-e-sua-turma), "fazendo dela um coletivo e fazendo deste aquela pessoa" (Lima, 2005: 92). Assim, a "turma" passou a operar na posição de fechamento assumindo-se uma "subjetividade alienada a perder de vista na alteridade social" (Guattari, 1987: 92).

Todavia, operou-se com um movimento de contra-hierarquia na tentativa de estabelecer novos processos de singularização e subjetivação, e, em vista disso, demonstrar, os vários centros, ao invés de um único (o chefe e sua "turma"), o que remete a outra

apresentação dos Yudjá (cf. Lima, 2005: 113) como um "povo desdobrado, desenrolado para fazerem quantos centros forem os maridos de suas mulheres com suas crianças"[152].

Arrisco em dizer que os Potiguara também se apresentam assim: é um povo que se dobra sobre si pela cristalização de um Nós coletivo que é agenciado pela função-Eu de um *chefe principal* (ou cacique geral). Ele se desdobra num multicentrismo manifestado nos planos supra e intra-aldeão, no qual cada aldeia possui seu próprio chefe (cacique ou representante) e onde se verificam coeficientes de cristalização por meio dos "donos" das casas focais que foram constituídas, como vimos, pela assimetria apresentada especialmente na relação sogro-genro.

É possível, então, avançar na descrição da configuração das formas sociopolíticas potiguara. No âmbito aldeão, observamos coeficientes de cristalização pela formação de lideranças domésticas em torno da unidade representada na *casa focal*, que se compõe por uma assimetria, como na relação sogro-genro. Os assim chamados "donos das casas" interligam-se (no sentido de conectar-se e misturar-se) simetricamente com outros, compondo a *aldeia*, que se baseia no multicentrismo dos pátios.

Ao se abrir ao evento - como a *política* - as casas apresentam estados alternados de assimetria, que podem ser evidenciados na posição de prestígio de um "dono", e, por conseguinte, na atração dos demais para uma relação colaborativa, como ocorre nas "parentagens", que são organizadas pela mutualidade e na existência da "segunda pessoa" do chefe. Tal relação pode desembocar na configuração da chefia (cacique local) e em competição, por meio da efetivação de "turmas" que disputam a hegemonia local. A exemplo dos "donos das casas", a articulação dos caciques locais com o cacique geral produz uma conexão criadora de um ou mais coletivos - aldeias, "turmas" e casas focais - pela relação de amizade simétrica. Todos assumem, em última instância, posições de representantes de seus próprios coletivos - enquanto "donos da palavra" - ou para usar um termo nativo comum, de sua "comunidade". É importante mais uma vez frisar a ênfase conferida à chefia quando o cenário é constituído por uma ação política que pretende demarcar a ideia de uma unidade política a fim de enfrentar, por exemplo, as demandas e exigências do aparelho do Estado, na sua face "perigosa".

3.2.1.4 O indigenismo e a "origem" da política

Dois anos após a viagem de Santana ao Rio de Janeiro, o SPI enviou o funcionário de Castro e Silva à Baía da Traição em 1923 para averiguar as condições de instalação de um posto indígena na região. Mais uma vez, os Lundgren atuaram de maneira explícita no controle da articulação dos caboclos com o órgão indigenista oficial. Nesse contexto, eles forneceram o automóvel para que o referido funcionário visitasse os Potiguara (cf. SEDOC/MI. Microfilme 170, fotogramas 1557-1589). Apesar do relatório do referido funcionário não propor a instalação de um posto para assistir os Potiguara, em virtude do forte grau de integração à civilização e, portanto, das visíveis perdas culturais, em

[152] Para Lima (2005), os Yudjá apresentam-se como um "povo dobrado em si mesmo" que deixa transparecer seu centro único.

1932 é instalado em Baía da Traição o "Posto Indígena São Francisco" do SPI, depois rebatizado "Posto Indígena Nísia Brasileira".

A aproximação de Santana com o SPI, como descrito na viagem ao Rio de Janeiro, contrastou com sua reação de estranhamento diante da autoridade local do indigenismo. Se naquele contexto houve a busca pelo reconhecimento da figura do *chefe principal*, com a instalação do posto indígena, observou-se o distanciamento de Santana em relação ao órgão indigenista oficial e uma atuação pautada na aspiração de se contrapor às ações do referido órgão. Ao mesmo tempo, verificou-se o aprofundamento da divisão interna, decorrente do desejo de algumas pessoas em se aproximar do órgão oficial. O SPI, por sua vez, teve de lidar com um tipo de administração local do território que envolvia o controle de recursos naturais, especialmente, a madeira e os coqueirais, e que era diretamente influenciado pela aliança de Santana com os Lundgren.

O distanciamento de Santana em relação ao posto indígena ocorreu porque os funcionários se apresentaram como uma ameaça a sua autoridade. Ao mesmo tempo em que ele a encarava como uma dominação, "ele não tava entendendo o que SPI queria com os índios. Ele queria continuar como a gente era aqui liberto de um poder e não ser criado por pessoas estranhas" (Batista Faustino). É nestes termos que podemos entender as relações, no período posterior à instalação do posto do SPI entre os caboclos e os encarregados do posto.

Pedro Ciriaco, por sua vez, tentou inicialmente se aproximar ou "coligar-se" ao encarregado do posto, como sugeriu Batista Faustino. Porém, logo percebeu que a maneira dos funcionários agir modificava substancialmente o modo tradicional de administrar as aldeias praticada pelos antigos "regentes", o que contrariava seu interesse em assumir a *chefia principal* dos caboclos ou, alguma função, naquela instituição.

Santana mobilizou os caboclos, a fim de se rebelarem contra a política do SPI. A insubmissão dos caboclos às determinações dos seus funcionários chegava a níveis extremos, nos primeiros anos de instalação do SPI na Paraíba. A rebeldia de Santana era respaldada por muitos caboclos de todas as aldeias, e estava articulada ao patronato regional, decorrente da relação com os Lundgren que dominavam a política local.

Para fazer frente à desobediência, às atitudes arredias dos caboclos e à autoridade de Santana, o posto indígena estabeleceu uma política de enfrentamento do modelo de gestão vigente, que compreendeu disciplinar e civilizar os caboclos e, sobretudo, exercer o controle sobre os recursos naturais e a administração da mão de obra indígena. O posto buscou minar a autoridade do "regente", atraindo determinadas pessoas chaves para a administração como Daniel (filho e "segunda pessoa" de Santana).

O primeiro movimento se desenvolveu com a implementação de um modelo de autoridade baseada no uso da força física e numa disciplina de natureza militar voltada à atração dos caboclos, no intuito de dirimir as reações violentas dos nativos em relação aos encarregados do posto. Após tais reações contra o segundo encarregado, foi enviado, no início de 1942, o funcionário Orículo Castelo Branco para substituí-lo. Teve início o "tempo de Castelo", como ficou conhecido o contexto de atuação desse encarregado. Na

memória dos caboclos, foi um "tempo" marcado pelo terror e pelo medo e evidenciou a busca pela transformação dos caboclos em civilizados e da face perigosa do Estado.

As lembranças de muitos caboclos, que viveram nesse tempo, denotam a deflagração de uma "guerra" pelo encarregado do posto, com a finalidade de subverter qualquer forma de resistência à presença do Estado na área. Os líderes indígenas tinham que se aliar ao posto, sob pena de tornarem-se trabalhadores nos "sítios", nos roçados e nos currais de gado do mesmo. A disciplina militar foi uma das marcas da atuação estatal, e também a mais recordada pelos caboclos, graças à exigência de atitudes que demonstrassem obediência e respeito à autoridade do encarregado e que pressupusesse a aplicação de alguma sanção, caso as pessoas não seguissem suas determinações[153]. Os caboclos eram forçados a prestar serviços de limpeza, a puxar carroça no lugar dos animais, trabalhar na organização dos sítios e na criação de gado para manter o posto indígena. Como afirmou Zé André (75 anos, aldeia Grupiúna de Baixo), era o "tempo de adjunta de caboclo" ou o "tempo de sujeição dos caboclos" [154].

Ora, em se tratando de um tipo de relação baseado na submissão e no uso da força física por um chefe, as concepções e as práticas dos caboclos relativas à esfera da chefia sugerem justamente o oposto. É muito presente entre eles a noção de que estar num território delimitado e poder se deslocar livremente, isto é, sem impedimentos constituem filosofias de vida bem arraigadas, que respaldam sua maneira de conceber o mundo e a vida. A subjugação a um chefe, que tem como marca principal o exercício de autoridade sustentado na obediência, no trabalho forçado e na disciplina militar, não se coaduna com a forma social potiguara. Como vimos, o modelo (ideal) de chefia presente nas referências a Santana indicaram que o chefe é antes um "fazedor de paz", do que um agente de guerra, de coerção e de violência.

Contudo, alguns caboclos com quem conversei (residentes em Estiva Velha, Grupiúna de Baixo, Caieira e em São Miguel) sugeriram que a despeito da violência do "tempo de Castelo", sua curta passagem pelo posto foi positiva. Em vista dos cabo-

---

153 As narrativas sobre o "tempo de Castelo" assinalaram que o encarregado mantinha-se na porta de entrada da sede do posto para controlar a passagem dos caboclos que se deslocavam das aldeias para Baía da Traição e vice-versa. Todos que por ali passavam tinham que cumprimentá-lo, fazendo algum tipo de reverência. Caso não o fizessem, era identificado por algum funcionário e, em seguida, era obrigado a retornar ao posto para falar com Castelo e "bater continência". Nos casos de resistência e de não regresso das pessoas, eram levadas à força até o posto e depois de falar com ele, eram mantidas presas numa caixa d'água até o outro dia. Essa mesma postura era utilizada nas atividades cotidianas do posto. Todos os dias, o encarregado escolhia uma aldeia para assumir os trabalhos agrícolas e pastoris. Ele mandava avisar aos líderes das aldeias que, num determinado dia, era obrigatório o envio de algumas pessoas para o posto. Caso houvesse recusa, por parte dos líderes, e também, dos moradores, os funcionários do posto dirigiam-se ao local e traziam as pessoas à força.

154 O primeiro aspecto do desempenho de Castelo na função de encarregado do posto indígena Nísia Brasileira contrastou, num certo sentido, com sua experiência anterior (entre 1938 e 1941) no Maranhão com os Ramkokamekra-Canela. Oliveira (2006) e Gomes (2002) assinalam que entre estes o "tempo de Castelo Branco" foi marcado por uma atuação em defesa do território dos índios e no enfrentamento das invasões de gado de fazendeiros locais. Ele foi acusado de insuflar os índios a furtar o gado dos criadores em suas propriedades. O chefe de polícia do Maranhão mantinha uma posição de aliança com os criadores locais e solicitou à direção do SPI a remoção sob o risco de prendê-lo e processá-lo. Oliveira (2006: 18) afirma que o nome de Castelo Branco "[...] esteve associado ao 'movimento messiânico Canela de 1963', em função dos vínculos que mantivera, durante sua permanência como chefe do Posto Capitão Uirá, com a líder do movimento Kee-kwei, conhecida também como Maria Castelo" em alusão ao referido agente do SPI.

clos estar envolvidos em constantes conflitos, ele veio para amansá-los, pois os caboclos "eram tudo bruto, selvagem". Segundo a opinião deles, Castelo deixou todos os caboclos civilizados.

A outra linha de atuação do posto, que mirou o solapamento da autoridade do *principal* e seu modelo de gestão dos recursos naturais e da mão de obra, pautou-se na apropriação de *linhas de fugas* existentes. Havia uma divisão interna (principalmente em São Francisco) promovida tanto pelo desejo de se aliar, ou não, ao equipamento estatal, quanto pelas disputas entre as "turmas" de Santana e Pedro Ciriaco. Diante disso, o SPI nomeou Daniel, tido como a "segunda pessoa" de Santana na visão da "turma" deste, portanto, vinculado a um nível maior de interioridade, para exercer funções no posto indígena[155]. A intenção foi diminuir as tensões entre o *chefe principal*, seus aliados e o encarregado do posto. Por outro lado, visou demover os ânimos existentes que deflagraram conflitos entre Santana e o posto indígena, como também mirava a captura de alguém da estrita confiança da "turma" do *principal* e a manutenção de seu controle. Ao mesmo tempo, o posto desejava obter o reconhecimento diante dos caboclos, para tanto, precisava estabelecer uma ordem na qual todos fossem obedientes às suas determinações. Além disso, intentava o esvaziamento das demandas do então *chefe principal* em relação à legitimidade do encarregado e a autoridade do posto indígena como órgão disciplinador e assistencial dos Potiguara e, assim, constituía-se como centro único da política local.

A consolidação de tal projeto ocorreu com a morte repentina de Santana, momento em que as "turmas" travaram uma luta em torno do processo sucessório. As relações instáveis entre as famílias em São Francisco dificultaram o entendimento sobre quem assumiria a função de *chefe principal*, uma vez que a ideia de "regente" pressupunha alguém que mantivesse adequadas relações locais e supralocais. Diante disso, o SPI passou a intervir diretamente na definição do sucessor de Santana. Havia o interesse explícito em impedir que Pedro Ciriaco - opositor intransigente do posto e de Daniel - fosse o escolhido. O desejo do posto era que alguém mais próximo, ou melhor, algum dos caboclos-funcionários como Daniel ou João Batista (genro de Santana) fosse o "regente".

Em São Francisco, Pedro Ciriaco havia proclamado que era o "regente dos caboclos". Em contraposição, integrantes da "turma de Mané Santana", ao invés de escolher Daniel como "regente", indicaram João Batista (genro de Santana). A razão disso estava no certo incômodo diante da atitude de Daniel em não defender Santana da prisão, articulada pelo encarregado do posto[156].

---

[155] Daniel foi contratado inicialmente como trabalhador. Depois passou a exercer a função de auxiliar-sertão. Segundo alguns moradores do Forte, dentre eles, Antonio Gomes (pai do atual cacique geral e funcionário aposentado do DEMA, que prestava serviço ao SPI), a função dele era de "capitão do campo". Como parte da estratégia desenvolvida com o objetivo de facilitar o contato do encarregado com os caboclos e de dispor do conhecimento sobre a realidade local, através da aproximação com os caboclos-funcionários, outros caboclos, vinculados à Santana, também foram escolhidos para integrar o corpo de funcionários. Foram eles: João Batista dos Santos (trabalhador, genro de Santana), José Pedro Batista conhecido por Cazuza (aprendiz), João Cassiano ou João Grosso (trabalhador, genro de Santana), Antonio Balbino (aprendiz), José Pedro Freire (trabalhador, genro de Santana), Francisco Gomes (descascador de coco), Ana Porfíria dos Santos (zeladora da enfermaria, filha de Santana) e Antonio Gomes (trabalhador). Cf. SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 380, fotogramas 1471-1477.

[156] Ouvi relatos de pessoas ligadas a Santana de que quando Daniel, a mando do encarregado do posto, chegou a casa de seu pai para prendê-lo, alguns caboclos aproximaram-se e tentaram expulsá-lo, mas Santana pediu que

Os desentendimentos mútuos entre os pretensos "regentes" e o arrefecimento dos ânimos, especialmente em São Francisco, desembocaram numa grande reunião convocada pelo encarregado do posto para decidir quem seria o "regente" dos Potiguara. Cabe lembrar que a intenção do posto era escolher um chefe com atuação mais restrita e dependente da autoridade indigenista local, diferentemente dos caboclos de São Francisco, que viam naquele momento, a oportunidade para reforçar o lugar do "regente", como figura distinta do chefe do posto.

Dada à divisão e o acirramento dos conflitos, a escolha do sucessor de Santana seguiu um procedimento distinto daquele que comumente é lembrado quanto ao fim do "tempo da pessoa" no trabalho. A escolha do *chefe principal* de São Francisco, antes restrita a uma conversa na própria aldeia e objetivada na oferta "cara a cara" da "patente", passou a ser decidida no posto sob a mediação de seu encarregado e de Daniel.

Foi o que se viu num evento ocorrido na sede do posto que objetivou a escolha do novo "regente". Registrei algumas descrições que salientaram a rivalidade de dois "partidos": "mais parecia um comício" expressou Joana Ferreira (aldeia Galego), confirmado por Antonio Gomes (que estava no "comício"): "aquilo que aconteceu lá no posto foi como uma eleição, tinha dois partidos". A realização de um *comício* e uma *eleição* e a existência de dois *partidos* são indícios, na visão nativa, da "origem" da política entre os Potiguara que foi deflagrada em oposição à autoridade do posto indígena, que agia mediante o uso da força física.

A escolha do novo "regente" terminou com um incidente. Ao perceber que as pessoas, que se encontravam defronte à sede do posto, começavam a se agitar e gritar pelo nome dos candidatos, Castelo ofereceu uma arma de fogo para Cazuza (funcionário do posto), que de posse dela, se dirigiu à multidão. Antes de ele sair do posto, Anísio (sogro de Joana Ferreira) perguntou sobre a arma e argumentou que ali era uma reunião com pessoas conhecidas e todas eram "do lugar". Cazuza mexeu na arma fazendo um barulho como se estivesse aprontando-a para atirar, Anísio bateu na mão dele, a arma caiu e o tiro saiu cobrindo de fumaça todos que estavam próximos. Cazuza evadiu-se do local em direção à praia. Grande parte das pessoas saiu em perseguição a Cazuza, até que ele foi capturado e espancado[157]. As pessoas se dispersaram e a escolha do "regente" foi postergada. Nesse momento, João Batista também fugiu do local e da região em virtude das ameaças sofridas, sob suspeita de ter colaborado com a confusão.

Castelo contatou o destacamento policial de Rio Tinto e Mamanguape, a fim de prender os responsáveis pelo tumulto e as agressões sofridas por Cazuza. No outro dia, vários policiais chegaram à Baía da Traição. A intenção era que eles percorressem todas as

---

deixassem levá-lo porque não percebia qualquer culpa em seus atos. Eles então se ofereceram para acompanhá-los também na condição de presos, e Santana, mais uma vez, recusou a solidariedade. Santana foi levado ao posto indígena e de lá conduzido até à delegacia de Rio Tinto. Pessoas de sua "turma" dirigiram-se à cidade de Mamanguape para buscar apoio junto ao Cel. Felipe Ferreira, tido como "amigo dos caboclos" e aliado político dos Lundgren. O pleito foi atendido e Santana retornou para São Francisco.

[157] Cazuza foi encontrado, por funcionários do posto, com muitos ferimentos e, logo em seguida, encaminhado para Recife, a fim de receber acompanhamento médico.

aldeias para capturar as pessoas. Todavia, Daniel impediu que os policiais vasculhassem as aldeias, numa demonstração de desobediência ao encarregado do posto.

Depois do incidente, caboclos e líderes de várias aldeias, inclusive de São Francisco (que faziam oposição a Pedro Ciriaco), reuniram-se no posto para prestar apoio a Daniel. Na ocasião, escolheram-no para desempenhar a função de "regente dos caboclos" (sendo posteriormente classificado como "chefe dos caboclos", "cacique dos caboclos" e, por fim, cacique geral). A diferenciação terminológica do *chefe principal* explicita uma tentativa em dissociar a figura do chefe de posto do "chefe dos caboclos", a despeito das práticas e posturas de ambos coincidirem largamente.

O posto indígena ratificou a escolha de Daniel e conferiu-lhe a responsabilidade para representar e cuidar de todos os caboclos[158]. Para essa escolha concorreu, em primeiro lugar, a presença efetiva de Daniel no posto, de maneira especial, seu gesto de impedir que os policiais procurassem os responsáveis pelo tumulto ocorrido na escolha do "regente", além das possibilidades de aquisição e distribuição de recursos. Em segundo, a manutenção de determinados atributos de Santana, dentre eles, a capacidade em: articular as diferentes aldeias pela relação de camaradagem com os diversos líderes indígenas e não-indígenas; apaziguar os conflitos; mediar as relações com os "brancos"; e efetivar uma rede de assistência e troca. Todas elas estavam respaldadas na circulação de bens materiais e imateriais, levadas a termo pelo posto indígena, sobrelevando o valor moral de generosidade. Outra habilidade era o fato de "possuir leitura e escrita", algo que Santana não dispunha e que naquele "tempo", ele próprio já exercia.

Investido da função, a postura de Daniel voltou-se à articulação das lideranças nas aldeias, com exceção de São Francisco, devido à rivalidade entre sua família e a de Pedro Ciriaco, que permaneceu na função de "regente", por meio do consentimento de algumas famílias daquela aldeia. A existência de duas lideranças principais, uma em São Francisco e outra na aldeia Forte, polarizou a política indígena ao longo do século XX. A implicação dessa dualidade na organização política pode ser verificada na nomeação de uma pessoa (Daniel) que, não obstante, ter nascido e se "criado" em São Francisco, não mais residia lá. O líder escolhido pelos caboclos daquela aldeia deixou de ser "regente" dos Potiguara, uma vez que seu domínio limitou-se, num certo sentido, à própria aldeia, corroborando a estratégia do próprio posto em concentrar a autoridade política dos caboclos sob os auspícios do SPI local[159].

A disputa entre as lideranças principais colocou em lados opostos dois modelos de chefe: de um lado, Daniel nomeado funcionário pelo encarregado do posto e depois "regente" pelos próprios caboclos, e o reconhecimento de grande parte das lideranças

---

[158] Conversando com os idosos nas aldeias a respeito da história política dos caboclos, todos assinalaram que depois de Santana, Daniel foi quem recebeu a "patente" de "chefe dos caboclos" e deu continuidade a "lei de Santana". Operou-se com a visão de que a "patente" de Santana só deveria ser passada para alguém de sua família, por se tratar de um objeto de transmissão através de herança. Já a posição do encarregado do posto passou a ser definida como "chefe do posto" e depois como "chefe dos índios".

[159] Cabe lembrar que Pedro Ciriaco continuou atuando nas aldeias vizinhas, como em Cumaru, Lagoa da Barra (atualmente Lagoa do Mato), Tracoeira, Laranjeira e Santa Rita, especialmente na nomeação de "noiteiros" para a festa de São Miguel e de Nossa Senhora da Conceição.

locais, em virtude de postular a legitimidade do cargo pelo direito de herança da "patente" de seu pai, de representar uma certa continuidade da "lei de Santana", bem como de manter o "nome de regente"[160]. O outro modelo era representado por Pedro Ciriaco, que foi escolhido por algumas famílias daquela aldeia, cujas ações pautaram-se na oposição ao posto indígena.

O incidente, descrito alhures, impediu a disputa através da eleição por causa da dispersão das pessoas e, com isso, permitiu a escolha de dois chefes, ao invés de um apenas como havia sido planejado e como era usual no "tempo dos regentes". Nessa direção, observa-se outra vez a força da maquinaria indígena revelada "pela sua propriedade de reversibilidade, invertendo o vetor da relação de poder fundada numa assimetria" (Sztutman, 2005: 255).

Após a saída de Castelo, Daniel beneficiou-se da fase de relativo apaziguamento, contribuindo, ainda, a estabilização da chefia, uma vez que para grande parte das lideranças das aldeias, ele era o sucessor de Santana, portanto, o *chefe principal*. Coriolano Mendonça (em um relatório redigido em 1946) destacou a mútua compreensão entre os caboclos e o posto, o que aponta para o contraste da situação com os anos iniciais de fundação do posto indígena na Baía da Traição, especialmente porque os caboclos teriam aceitado participar das atividades do posto sem demonstrar insatisfação. Ao mesmo tempo, eles estavam se dedicando ativamente aos trabalhos agrícolas, que geraram fartura de produtos, tais como, mandioca, banana, abacaxi e inhame. As ações do posto compreendiam, naquela ocasião, o fornecimento de assistência moral e material, permitindo a configuração de uma rede de assistência, que conectava indistintamente todos os caboclos, e cujo gerenciamento era realizado por Daniel, que auxiliava o encarregado do posto no sentido de aproximar ou atrair as pessoas para o próprio órgão. A posição de Daniel foi reforçada e entendida como facilitadora e mediadora dos caboclos em relação ao encarregado e à representação de um Nós coletivo.

Porém, a tranquilidade observada e o consenso conquistado, em meio à dualidade da chefia indígena, cederam lugar a mais um capítulo na disputa entre os dois chefes principais. O mote foi o levante dos caboclos de São Francisco (tanto os aliados de Pedro Ciriaco, quanto os de Daniel) na tentativa de libertar da prisão o caboclo Colácio e seus dois filhos que estavam trancados na caixa d'água do posto a mando do então encarregado Leonel. Depois de espancar e "quase comer[161]" o encarregado, com quem os caboclos nutriam a mesma indisposição, daquela vivenciada com Castelo, o posto, sob o comando de Daniel (em parceria com Cazuza), procurou identificar e prender os pro-

---

[160] A ênfase na função de "regente" como o próprio nome diz respeito a concessão do atributo de nomeador a essa pessoa. O chefe teria o "poder" de nomear e reconhecer lugares, pessoas e grupos como se verifica na personalização dos lugares e das "turmas", "partidos" ou "lados" e na definição de uma temporalidade ("tempo de Mané Santana" e "tempo de Daniel").

[161] Os "caboclos estavam muito brabos" e fora de si, afirmou Tonhô (morador de São Francisco). Na linguagem nativa, estar fora de si, significa que eles assumem posturas de ataque e expressam uma união em que o "sangue fala mais alto". Esse levante contra Leonel aponta para a caracterização das atitudes (alternadas) dos caboclos pelo manter-se isolado (desconfiado, acanhado) e o agir bravamente como um guerreiro.

tagonistas do incidente, contando com a colaboração de um grande efetivo de policiais. O resultado foi a prisão de Pedro Ciriaco e outros caboclos.

As prisões e a participação de Daniel no episódio produziram uma situação curiosa do ponto de vista das relações políticas em São Francisco. A despeito de toda a rivalidade desenhada ao longo do "tempo de Mané Santana", este foi um momento em que o vínculo de Daniel com o posto e, portanto, o apoio dado aos policiais em tais prisões favoreceram a "união" dos caboclos na busca pela libertação dos prisioneiros. Simultaneamente, produziu-se, ao menos provisoriamente, a oposição quase integral entre a aldeia e Daniel e, por extensão com o próprio posto.

Como não possuíam respaldo no posto, os caboclos procuraram o deputado José Fernandes de Lima (político influente da região), com a finalidade de libertar os caboclos da prisão. É importante notar que, ao se dirigir ao líder político da cidade de Mamanguape, eles tomaram um caminho político diferente, daquele já trilhado no "tempo de Mané Santana", cuja amizade era mais intensa com os Lundgren, inimigos do deputado na política regional. Uma das razões foi o fato de Pedro Ciriaco ter sido apontado pelo Coronel como uma pessoa não confiável e que, portanto, Santana deveria excluí-lo da sua "turma".

O deputado conseguiu a libertação dos caboclos, sob a condição de que eles não retornassem imediatamente à Baía da Traição. Ele propôs, então, que todos ficassem na sua fazenda até que os ânimos se abrandassem[162]. A retribuição do gesto do deputado em libertar e manter sob sua proteção os "parentes" foi saldada com o alistamento eleitoral de todos SOS caboclos de São Francisco e com o compromisso de sempre acompanhá-lo nas eleições político-partidárias. Essa postura, fundada na lealdade política por parte dos caboclos, produziu o "rompimento" com os Lundgren, antigos aliados no "tempo de Mané Santana" e inimigos de Pedro Ciriaco.

Nas palavras de Tonhô:

> Quando prenderam Pedro Ciriaco e os outros caboclos, a turma toda se revoltou. Prenderam gente dos dois lados. A polícia não quis saber de que lado tava. **Foi aí que começou a política**, porque o povo mais velho dos dois lados foram pra usina em Mamanguape falar com o deputado [José Fernandes de Lima]. Depois o deputado rasgou o processo deles. Eles ficaram tudo livres. Foi um trançado medonho. Nesse tempo, Mané Pedro e o pai [Pedro Ciriaco] como tinham sofrido tanto de um lado quanto de outro, eles falaram: Doutor a gente não tem com o que lhe pagar! Mas nós não temos esse negócio de votar, mas se o senhor tirar as coisas pra gente votar. Ninguém nem sabia o que era votar! A gente vamos dar uma ajuda ao senhor. Aí ele começou. Butou um escritório na Baía e aí começou a mandar fazer o documento pra gente votar. Mandou fazer o documento, o registro e o título. Aqui não tinha outro partido, só era o MDB. Ninguém votava em outro não, era porteira fechada. De quinze em quinze dias ele chegava aqui e trazia uns negocim: roupinha, comida.

Conforme a narrativa, o "início" da *política* ocorreu precisamente no contexto dessa união das pessoas das duas "turmas" de São Francisco e da busca por apoio do deputa-

[162] Durante cerca de três meses, os caboclos permaneceram na fazenda do deputado. Semanalmente, eles recebiam visitas dos parentes. Manuel Pedro foi o primeiro a retornar e passou a "tomar conta", provisoriamente, da aldeia no lugar de seu pai, inclusive, atuando na organização das festas de São Miguel e de Nossa Senhora da Conceição, junto com seu filho Miguel Ciriaco.

do para libertar os caboclos que estavam presos. Em 2008, retomei essa discussão com o mesmo interlocutor, que acrescentou a tal versão registrada em 2007 que o "começo" da *política* ocorreu devido às disputas entre os caboclos e o posto indígena, especialmente, pelas práticas dos encarregados marcadas por perseguições e escravização[163].

Depois que retornou da prisão, e sob pressão de sua esposa, Pedro Ciriaco manteve-se mais distante da política da aldeia. Assim, a liderança da "turma" passou a ser compartilhada com seu filho Manuel Pedro, que já havia assumido em outras ocasiões, a posição de "segunda pessoa". Logo depois, Pedro dirigiu-se a Manuel Pedro e disse que ele receberia a "patente" de chefe. A concretização desse ato ocorreu com o falecimento de Pedro Ciriaco, numa semana santa do ano de 1953. Depois, Manuel Pedro passou a "patente" para seu filho Miguel Ciriaco, que na época fora eleito para vereador em Baía da Traição, e era encarregado da festa da padroeira da aldeia, que depois passou a "patente" para Batista Faustino[164].

A escolha de Batista, objeto de análise do próximo tópico, ocorreu num contexto de mudança do SPI para a Funai, na implementação do Estatuto do Índio e na atuação de missionários católicos entre os Potiguara. Verificou-se a configuração de uma liderança conectada ao indigenismo não-governamental, que organizava seu discurso pelas categorias "terra indígena" e "comunidade indígena" (presentes no Estatuto do Índio) e que assumiu uma posição de resistência e permanência de sua especificidade social conectada à demanda pela garantia da posse de terra. Portanto, evidenciou-se um campo de disputa deflagrado no movimento de autodemarcação do território, envolvendo em lados opostos os caboclos, o posto indígena local e os posseiros.

3.3 Chefia indígena, Funai e missionários católicos: embates e alianças políticas

3.3.1 Disputas entre "turmas" e oposição entre caciques

Nas duas entrevistas realizadas em 2000 e 2007, Batista descreveu e justificou sua escolha como cacique a partir de dois elementos. O primeiro, por ele representar uma continuidade do "tempo de Mané Santana" e de Pedro Ciriaco (que inclui o de Manuel Pedro e Miguel Ciriaco) e, assim, estabelecer um ponto de unificação das duas "turmas", e produzir uma unidade política. Ele ressaltou as redes de parentesco e amizade como justificativa para o suposto consenso em torno de seu nome e aludiu: a proximidade (e lealdade) de seu pai Joãozinho Faustino com Santana, que, inclusive havia integrado a

[163] Há outra interpretação nativa sobre a "origem" da política, que assinala o contexto de lançamento das candidaturas indígenas aos cargos na Política de Baía da Traição, especialmente, a posição no executivo municipal no ano de 1992. Não apenas tal interpretação como as anteriores, além da participação política dos Potiguara requer uma análise mais aprofundada.

[164] Na visão de opositores de Pedro Ciriaco, o sucessor de Manuel Pedro foi Severino Donato, cuja escolha ocorreu numa reunião realizada no posto indígena na presença do encarregado, de Daniel e do deputado José Fernandes. Com essa escolha, a posição de Daniel se consolidou como chefe principal, graças a sua mediação na resolução de querelas das aldeias e no controle da escolha de seus líderes, em especial o de São Francisco, foco da principal resistência a sua posição política no posto e nos Potiguara. A presença do deputado também evidenciou seu interesse político em articular uma unidade em São Francisco.

comitiva da viagem deste ao Rio de Janeiro; sua ligação com a família Ciriaco, decorrente da união matrimonial com uma neta (filha do filho) de Pedro Ciriaco e sobrinha (filha do irmão do pai) de Manuel Pedro; e o trabalho colaborativo com Miguel Ciriaco (filho do irmão do pai de sua esposa) nas festas de padroeiro na aldeia.

Enfim, Batista conseguiu costurar uma unidade política com a unificação dos aliados de Santana e de Pedro Ciriaco em São Francisco e da arregimentação das principais "turmas" de Jacaré de César e Tramataia[165]. A aproximação com estas fez-se em oposição à administração do posto indígena e à liderança de Daniel devido às constantes investidas do posto na proibição do corte de madeira e da produção de carvão no território indígena, especialmente na área de Jacaré de César[166].

O segundo elemento acionado por Batista dizia respeito ao seu conhecimento e habilidade para contar histórias, pois "tinha mais um diálogo, um modo de ser e de falar sobre o que nos pertence em termos do direito do índio". Ele relatou que, em 1966, foi "nomeado" por pessoas de ambas as "turmas" de São Francisco para ser entrevistado por Franz Moonen (antropólogo recém-chegado na área). A intenção foi fornecer para aquele pesquisador informações acerca da história dos Potiguara e do movimento indígena. Em outra ocasião foi mais uma vez "nomeado" para conversar com pessoas ligadas à Arquidiocese da Paraíba[167].

A aproximação com esses atores facilitou seu ingresso no movimento indígena e impulsionou sua condução à função de "cacique". Os arranjos políticos permitiram que a "turma de Batista" se destacasse no cenário potiguara e possibilitassem aos "caboclos do Sítio" reassumir o protagonismo na política indígena, alterado com a divisão da "turma de Mané Santana" e as disputas com Daniel e o posto indígena. Ao mesmo tempo, permitiram o estabelecimento de uma ação política voltada para atender a exigência da concepção de uma nação ou de um povo, expressa na ideia de que "nós somos Potiguara".

A despeito da rivalidade com Daniel, Batista afirmou que, nos anos iniciais de sua atuação, ocorreu uma aproximação com o posto, revertendo-se em um trabalho colaborativo. Batista mencionou diversas visitas às aldeias com o objetivo de verificar a existência de problemas e ao identificá-los buscava alguma solução com Daniel e o encarregado do posto. Dentre os problemas mais identificados, destacam-se as invasões, por parte dos posseiros e os arrendamentos de terras em todas as aldeias, sob a aquiescência, na maioria dos casos, das lideranças locais e do próprio posto indígena.

---

165 A ligação entre as "turmas" de Jacaré de César e Tramataia com a "turma" de São Francisco teve início ainda no "tempo de Mané Santana", mais precisamente no "tempo de Castelo", quando alguns filhos de Cesária (líder da aldeia) foram presos e os "caboclos do Sítio" atuaram no sentido de libertá-los.

166 Mostrarei posteriormente que tal distanciamento entre ambas não durou muito. No final dos anos de 1970, a "turma de Jacaré" posicionou-se contrária à "turma de Batista" devido aos benefícios advindos do Projeto Integrado Potiguara (gerenciado por Daniel).

167 Em todas essas experiências, Batista reconhece que ensinou, mas, sobretudo aprendeu sobre um tipo de história que desconhecia, a qual estava registrada em livros, manuais e documentos. Segundo ele, o interesse daquelas pessoas (Moonen e os integrantes da Arquidiocese da Paraíba) foi para que "eu desse um radar com informação de tudo da história Potiguara, até os 25 anos de guerra entre os Tabajara e os Potiguara, mas eu não sabia". Por isso, assumiu uma postura interessada nos conhecimentos e nas informações (históricas) trazidas por elas, no intuito de conduzir um processo político baseado na reivindicação dos direitos junto ao Estado e à sociedade envolvente.

Durante a década de 1970, duas mobilizações demonstraram a unidade dos dois chefes. A primeira relacionou-se ao enfrentamento de uma ação de manutenção de posse movida por um casal, que se dizia proprietário do lugar chamado Itaúna, diante do avivamento dos marcos das terras pelos próprios caboclos. A argumentação utilizada pelo referido casal era de que os caboclos praticavam atos de esbulho das suas posses sob o comando do encarregado do posto indígena. Batista asseverou que, nesse caso, o posto apoiou o levante dos caboclos, mas nem Daniel nem Hamilton (então encarregado do posto) participaram diretamente. Ele recordou do enfrentamento com os capangas e de não ter permitido que cerca de 250 pessoas fosse atingido.

Na segunda mobilização, os caboclos impediram os trabalhos de topógrafos no Sítio do Melo (atual aldeia Akajutibiró), antes dominado pelos Dantas (como descrito acima). Estes profissionais foram contratados por Carlos George do Rêgo Costa, que se dizia dono daquelas terras, cuja aquisição fora feita por meio da compra de Francisco Ludovico Maia. A execução de tais trabalhos deveu-se ao pedido de certidão negativa da Funai para concessão de escritura pública definitiva (cf. Azevedo, 1986). Para instrução do processo, o órgão indigenista exigiu que os requerentes demonstrassem a área da pretensa propriedade através de estudos topográficos.

Segundo relatos de Batista e de seu sucessor Severino Fernandes, havia uma insatisfação generalizada dos caboclos e de Daniel com relação à demarcação das terras do Sítio do Melo, por parte daqueles pretensos proprietários. O trabalho de medição afrontava diretamente as pretensões da "turma de Batista", cuja demarcação do território incluía aquela área, enquanto parte da "terra dos caboclos", além daquela faixa de terra ser considerada um símbolo da violência e da resistência dos caboclos no "tempo dos Dantas".

Os caboclos subdividiram-se em grupos e dirigiram-se ao lugar onde os topógrafos estavam trabalhando. Daniel esteve à frente de um dos grupos, enquanto os líderes de São Francisco lideraram outros. Ao sair da cidade, o grupo liderado por Daniel foi alcançado por Hamilton que lhe pediu para demover os ânimos dos caboclos, a fim de não continuar com a mobilização. Os caboclos protestaram contra o apelo de Hamilton e prosseguiram em direção ao Sítio do Melo. Quando se aproximaram dos topógrafos, os caboclos apoderaram-se dos instrumentos de topografia, lançando-os no rio, e houve ainda luta física entre eles.

Os trabalhos foram interrompidos e os topógrafos expulsos. Devido às repercussões do caso, em virtude do suposto envolvimento do encarregado do posto, instaurou-se uma comissão de sindicância. Ao detalhar o conteúdo dos interrogatórios, Azevedo (1986) destaca a construção da culpa de Daniel por Hamilton, na tentativa de se livrar das acusações de promover a incitação os caboclos à violência. Em seu depoimento, afirmou que no dia do ocorrido Daniel demonstrava visível apreensão e uma agitação fora do comum, num prenúncio de que algo desagradável estaria para acontecer. A autora sugere que numa demonstração de apoio aos caboclos em sua decisão de paralisar os serviços, Hamilton tentou conscientizá-los de que a medição era uma aberração, pois estavam incluindo grande parte da cidade de Baía da Traição. Já Daniel afirmou que fora

procurado por alguns caboclos, que apelaram para o embargo dos trabalhos de medições das terras. Ele, então, comunicou aos demais caboclos de São Francisco, que a demarcação estava sendo realizada por pessoas não autorizadas pela Funai.

É importante aqui recuperar a leitura de Azevedo (1986) sobre esse evento para a análise das repercussões das alianças internas promovidas pela "turma de Batista" e de Daniel e a participação do órgão indigenista. Ao aceitar a convocação do grupo para assumir a liderança de uma situação já configurada, Daniel acentua o papel e a decisão coletiva, assumindo a condição de culpado pelo incidente, numa tentativa bem sucedida de esvaziar as acusações que recaíam sobre o encarregado do posto.

Para a autora, a postura de Daniel não apenas assinalou o papel de um representante, que expressa os sentimentos de um coletivo, como revelou uma participação modelada por posições assumidas pela instituição do qual era integrante. O evento, por sua vez, seria uma "espécie de manifestação inaugural, juntando uma quantidade expressiva de pessoas em um momento que vai se caracterizar por uma série de investidas por parte dos índios visando a garantia de terras" (Azevedo, 1986: 130).

Creio que pensar a posição de Daniel no contexto da ação produzida por um coletivo significa identificar a concepção indígena do que é *ser representante*. Não apenas nesse evento específico, mas em outros já relatados, é importante perceber que a pessoa a quem o coletivo atribuiu à capacidade de representá-lo, exerce um papel de ir à frente de outras pessoas e também demonstra habilidade na resolução de problemas, por meio do convencimento e da negociação com pessoas "de fora". No caso específico, ele foi o enfrentante, manteve-se próximo ao coletivo, caminhou com um grupo e correu o risco de ser preso e destituído de sua função no posto indígena. A atuação de Daniel permitiu que o coletivo fosse posto enquanto tal, deixando sua condição de potência e se apresentando como realidade efetiva.

Não obstante a sugestão de Azevedo (1986) quanto à elaboração estratégica da culpa de Daniel por parte de Hamilton, a atitude daquele desafiou seu próprio lugar no posto indígena. Pois ele dividia com o encarregado a tarefa de solucionar pacificamente os conflitos entre os próprios caboclos, e entre estes e os "brancos" e, sobretudo, sua posição de apaziguador, como se espera de um chefe. Sua participação no referido evento reforçou o papel de chefe, enquanto representante, que exprimiu os sentimentos de um coletivo e demonstrou a sintonia com o órgão indigenista. O Estado aparece como o meio por excelência para aquisição de prestígio, a fonte de uma espécie de agência e potência e, portanto, como uma alteridade potencialmente perigosa.

O êxito na mobilização tornou-se possível porque também houve a participação de pessoas ligadas à "turma de Batista" de São Francisco, inclusive os seus líderes (Batista e Severino Fernandes) que faziam oposição ao posto, mas tinham interesses em incorporar a área em questão na "terra indígena". Daniel uniu pessoas (líderes e caboclos) ao demonstrar ser um "fazedor da paz", a despeito de naquele contexto, sua ação indicasse que ele era um "fazedor da guerra". Nesse sentido, e apesar das divergências entre os líderes, delineou-se o movimento de fusão, que preservou as especificidades, os interesses e seus projetos individuais, apontando para a formação de uma unidade marcada pela

heterogeneidade. Em seguida, a divergência permaneceu na base das ações políticas de ambos, que teve no contexto da autodemarcação das terras, incluindo o Projeto Integrado Potiguara, o ponto de maior afastamento e divisão tanto entre as "turmas" quanto entre as aldeias.

3.3.1.1 A autodemarcação do território e a divisão da chefia

Se a aproximação da "turma de Batista" com a de Daniel viabilizou uma unidade, a leitura que os líderes de São Francisco fizeram do lugar de Daniel no posto, demonstrava uma desconfiança quanto ao seu compromisso com a regularização fundiária. O incômodo era gerado pela lealdade de Daniel ao encarregado do posto, vide a construção da culpa no incidente acima descrito.

Apesar da aproximação com Daniel, a "turma de Batista" não o reconhecia como cacique geral. No evento do Sítio do Melo, não obstante a colaboração, o intuito era demonstrar uma competição, ao invés de simplesmente esboçar uma fusão de contrários. De fato, Daniel e Batista consideravam-se representantes ou chefes principais dos Potiguara. Tal concepção repercutiu nos arranjos das alianças estabelecidas com agentes não-indígenas e na tomada de posição do órgão indigenista em inibir a presença de pessoas que criticavam a maneira da Funai em lidar com a questão territorial[168].

Ao ser questionado sobre a posição de Daniel na mobilização dos caboclos para a demarcação, Severino Fernandes argumentou que a Funai (e o próprio Daniel) evidenciava posições um tanto contraditórias. As divergências entre a "turma de Batista" e Daniel se agravaram quando o órgão indigenista oficial concedeu certidões negativas para implantação da Agroindústria Camaratuba (AGICAM) às margens do rio Camaratuba em 1978, e aos proprietários do Sítio do Melo em 1981, cuja posse fora combatida pelo próprio posto, como descrito acima. Ambos os casos eram uma demonstração da anuência de Daniel quanto ao desinteresse do posto indígena (e de alguns líderes das aldeias) na resolução do problema das invasões das terras.

Em resposta, a "turma de Batista", além de atuar em discordância declarada ao posto, passou a buscar outros aliados na luta fundiária, como o grupo da arquidiocese da Paraíba, chamado de a "turma do bispo"[169]. Outro aliado foi a Universidade Federal

---

[168] É importante reforçar que a "turma de Batista" mantinha relações de aliança com pessoas ligadas à igreja católica. No contexto de aproximação com estas, o estímulo à atuação do chefe, e sua aprendizagem enquanto tal, realçou o peso das alianças com agentes "externos" como mecanismo de constituição da chefia/liderança.

[169] Batista e Severino Fernandes mencionaram que, em retaliação a luta pela terra, foram proibidos pelo encarregado do posto e pelo delegado regional da Funai para se deslocarem da área a outros lugares como Recife e Brasília. Eles relataram que, em dezembro de 1978, programaram secretamente duas viagens financiadas pelo "pessoal da diocese". Na primeira, estiveram no I Grupamento de Engenharia em João Pessoa, com o objetivo de denunciar as invasões dos posseiros e os impactos delas na vida dos caboclos. E na segunda, foram a sede da Funai em Brasília reivindicar, junto à presidência do órgão, maior agilidade na demarcação das terras. No momento em que chegaram à sede da Funai, o delegado regional de Recife foi comunicado sobre a presença dos mesmos lá e demonstrou irritação. Em seguida, contatou o posto indígena, exigindo explicações sobre a presença de Potiguara em Brasília; tanto o encarregado quanto Daniel asseguraram que também desconheciam a viagem dos caboclos e que ela havia sido planejada, sem o conhecimento e o aval do posto.

da Paraíba (UFPB), que forneceu aparelhos (um teodolito e uma baliza[170]) e funcionários para o trabalho de demarcação do território. A Funai reagiu a fim de impedir o prosseguimento da demarcação pela UFPB, sob a alegação de que apenas ela é que teria legitimidade para estar à frente de todo o processo. A pressão sobre ela aumentou de modo que em junho de 1979 foi firmado um convênio entre a Funai e a UFPB para a demarcação do território potiguara.

A "turma de Batista" assumiu uma posição de destaque na demarcação. Todavia, o trabalho de abertura das picadas pelos próprios caboclos na fronteira norte, que compreendia as margens do rio Camaratuba. Essa primeira frente da autodemarcação deflagrou uma política, que objetivou promover a extinção dos arrendamentos existentes em todo o território, e tornou-se uma ameaça à ocupação da usina AGICAM, situada naquela área por aquiescência da Funai. Assim, produziu-se o efetivo distanciamento com o posto indígena, em virtude dos funcionários não ter demonstrado incômodo com o arrendamento e, por extensão, com grande parte das lideranças das aldeias, incluindo os pertencentes à "turma de Jacaré", antigos aliados da "turma de Batista", que desenvolviam tal prática.

Ao lado da insatisfação de alguns líderes locais que concordavam e praticavam o arrendamento, multiplicaram-se as tentativas de interrupção dos trabalhos de demarcação, que estavam sob a coordenação da Funai, e que eram realizados por funcionários da UFPB e auxiliados pelos caboclos de várias aldeias[171]. Tanto para o próprio posto indígena quanto para os posseiros, a demarcação criava uma situação instável. No primeiro caso, apesar do encarregado do posto está na coordenação dos trabalhos de demarcação, sua posição era sempre vista com certa desconfiança pelos caboclos de São Francisco ligados à Batista. A participação efetiva de Batista e Severino Fernandes colocava em xeque a própria posição assumida pela Funai local e por Daniel em outros momentos, como protagonistas, enfrentantes e responsáveis pela resolução dos problemas que afetavam os caboclos de um modo geral. Em relação aos posseiros e arrendatários, a possibilidade de avanço das picadas punha em risco o domínio de faixas de terras, tidas como de sua propriedade, e para isso, pressionavam os caboclos a se rebelar contra a autodemarcação das terras[172].

Batista justificou que a interrupção dos trabalhos ocorreu por causa da ineficiência do órgão indigenista e da pressão que ela sofreu dos posseiros. Para ele, o referido órgão definiu, por conta própria, que os limites a serem seguidos, não obedeceriam aos "marcos originais", isto é, àqueles que sua "turma" havia reavivado com a data de 1859, ano

---

[170] De acordo com as definições do dicionário Aurélio, teodolito é um instrumento óptico para medir com precisão ângulos horizontais e ângulos verticais, muito usado em trabalhos topográficos e geodésicos e baliza é uma estaca ou objeto qualquer que marca um limite.

[171] Azevedo (1986) destaca que a demora para o início dos trabalhos de demarcação pode ser explicada pelo despreparo da Funai, tendo em vista a evidente imprecisão, no que diz respeito aos limites territoriais a serem seguidos. Por outro lado, as ações do referido órgão demonstravam sua intenção protelatória, com a finalidade de arrefecer os ânimos dos caboclos e tornar instável a posição do "pessoal da diocese".

[172] Para tentar barrar os trabalhos, alguns posseiros entraram com ações judiciais, questionando a legalidade da autodemarcação. Eles afirmavam possuir escrituras particulares ou certidões negativas emitidas pela Funai que reconheciam seus direitos como proprietários.

em que D. Pedro II concedeu as terras aos Potiguara[173]. Já para o órgão indigenista oficial, a interrupção dos trabalhos ocorreu devido à ação de uma minoria dos caboclos de São Francisco, apoiada por integrantes da "turma do bispo". Azevedo (1986) transcreve trecho de um ofício encaminhado por Francisco Eudes (delegado da 3ª. DR) ao diretor do Departamento Geral de Operações (DGO) da Funai. Neste documento, o delegado justifica que a influência de pessoas ligadas à igreja católica impediu o prosseguimento da demarcação, já que elas estavam fazendo duras críticas ao órgão indigenista, ao cacique (Daniel) e aos funcionários da UFPB. Segundo ele, a liderança de Batista se restringia à reclamação sobre a atuação da Funai e suas decisões sempre dependiam de consulta aos líderes religiosos de João Pessoa.

A solução apresentada pelo delegado foi que o órgão indigenista atuasse fortemente no sentido de minimizar a participação daquelas pessoas entre os Potiguara e dispersasse a unidade política desenhada na luta pela terra. Ele sugeriu a execução de um projeto agrícola a fim de oferecer condições de melhoria da vida dos caboclos e, assim, evitar sua inserção em relações de dependência e a problematização, por parte da "turma da igreja" sobre a atuação da Funai, bem como impedir o avanço na demarcação do território.

Em 1981, a Funai, em parceria com o Governo do Estado, lançou o Projeto Integrado Potiguara com o objetivo de promover o desenvolvimento da área (o próximo subtópico discutirá as repercussões de tal projeto na política potiguara). A intenção era integrar a política estadual de desenvolvimento, dirigida às comunidades rurais, com as ações da Funai, que tinham como meta contribuir com o fomento de uma infraestrutura socioeconômica e, deste modo, dinamizar a força de trabalho, constituída pelos caboclos e inseri-los no processo produtivo[174]. Por meio de um conjunto integrado de ações, ele se propôs a apresentar soluções aos problemas de saúde, educação, habitação, fornecimento de água e luz, articulados ao desenvolvimento econômico as atividades de pesca, agricultura e artesanato[175].

Simultaneamente, o alvo era demonstrar a aspiração do posto indígena em buscar melhorias nas condições de vida dos caboclos e confrontá-la com as ações da "turma de Batista" e do "pessoal da diocese", que integravam e articulavam os caboclos, em torno da mobilização pela demarcação da terra. Os apoiadores do Projeto Integrado alegavam que os protagonistas da autodemarcação não apontavam soluções eficazes para as dificuldades enfrentadas pelos caboclos, no tocante às condições de produção vivenciadas

---

[173] Batista comentou que o trabalho de reavivamento dos "marcos originais" só foi possível graças à memória de muitos caboclos em identificar os locais e também ao mapa que dispunha, o qual é classificado como "uma arma nossa". Azevedo (1986) ressalta que o mapa chegou às mãos de Batista por meio de Salete Horácio da Arquidiocese da Paraíba.

[174] A proposição do Projeto Integrado Potiguara surge no contexto de implementação de projetos de desenvolvimento por parte da Funai como um novo modelo de apresentação das formas de intervenção do poder tutelar. Para Corrêa (2008), o formato do projeto torna-se hegemônico e se estabelece como o modelo preferencial de apresentação das propostas de atividades da Funai em meados na década de 80 do século passado.

[175] Azevedo (1986) afirma que tal projeto envolveu investimentos na ordem de Cr$ 288.229.585,75 que foram aplicados na pesca artesanal, na construção de rede de energia elétrica, na perfuração de poços artesianos e na melhoria e construção de casas, escolas e postos de saúde.

no cotidiano. Porém, não mencionavam se havia intenção em extinguir o arrendamento que, na visão da "turma de Batista", impedia a consolidação da posse do território.

O questionamento da participação do "pessoal da diocese" na luta pela demarcação das terras realçou as divergências já existentes entre os dois caciques. O agravamento ocorreu com as duras críticas dirigidas não apenas ao Projeto Integrado, com o argumento de que visava desmobilizar os caboclos na luta pela terra, mas também com relação às práticas de arrendamento que tinham o aval do posto indígena, de Daniel e dos líderes locais que desenvolviam tais práticas[176].

Diante disso, houve a adesão de quase todas as aldeias, mediadas por líderes (especialmente os "noiteiros") ao Projeto Integrado, e, por conseguinte à política implementada pelo posto indígena. Verificou-se uma clara manifestação do apoio e da legitimidade por parte, notadamente, dos líderes daquelas aldeias, que foram "nomeados" como "representantes" do posto e responsáveis pelas ações do projeto, com a posição de Daniel como gerente, em nível supra-aldeão, do referido projeto. Criou-se, então, uma situação na qual a maioria dos líderes que acompanhava Daniel na condução do projeto, passou a desempenhar o papel de representante de sua aldeia, tendo como missão organizar as pessoas em torno das ações do mesmo projeto e, deste modo, opor-se às investidas da "turma de Batista". Em vista disto, desenhou-se um cenário de disputa entre Batista, que liderava grande parte das famílias de São Francisco, e Daniel, que agregava em torno de si lideranças de todas as aldeias que protagonizaram mobilizações locais ao reunir pessoas em atividades coletivas como: abertura de vias de acesso às áreas para produção agrícola, de roçados e "sítios", limpeza das margens dos rios e riachos e a construção de canoas e botes e a fabricação de equipamentos para as atividades pesqueiras.

A participação de Daniel na mobilização fortaleceu ainda mais sua posição como *chefe principal*, como numa manifestação no centro de João Pessoa, que objetivou pressionar a Arquidiocese da Paraíba para que retirasse os seus integrantes da área indígena, e na articulação de líderes de todas as aldeias em torno do projeto[177]. O argumento principal acerca da ação de Daniel foi de que ele havia articulado um projeto com o objetivo de distribuir bens e recursos, em detrimento de Batista, cuja atuação ameaçava as aquisições do referido projeto. A despeito da luta pela terra acionar também a ideia de um coletivo, que se produz na ação política, não garantiu, na mesma proporção, a classificação deste último como cacique geral. Ao contrário, do ponto de vista do posto indígena e das lideranças de outras aldeias, ele (Batista) era apenas o cacique de São Francisco manipulado pelo "pessoal da diocese". A disputa, portanto, residia na condição do

---

[176] Batista e Severino Fernandes relataram que as críticas à Funai e a Daniel chegaram ao ponto dele encabeçar um abaixo-assinado, pedindo o afastamento do "pessoal da diocese". Circulou a acusação de que eles promoviam a desunião ao pôr os caboclos em atrito com seus próprios parentes e com autoridades e "brancos" em geral, além de suas ações terem prejudicado o andamento do Projeto Integrado. Esse documento foi encaminhado à 3ª. Delegacia Regional da Funai em Recife que, por sua vez, solicitou a Polícia Federal a proibição da entrada das pessoas ligadas à Arquidiocese da Paraíba. Os líderes indígenas de São Francisco afirmaram ainda que alguns agentes da Polícia Federal tentaram, sem sucesso, invadir a aldeia para expulsar Salete Horácio e Wellington.

[177] Após a manifestação no centro da capital paraibana, os representantes das treze aldeias beneficiadas pelo Projeto Integrado dirigiram-se ao Palácio da Redenção, sede do governo estadual no intuito de demonstrar a união dos caboclos em torno do Projeto e comunicar ao governador a concordância com o projeto.

chefe em controlar e distribuir recursos, reforçando os elementos definidores da chefia, como a generosidade.

As inúmeras tentativas, por parte da "turma de Batista", em se contrapor e impedir a execução do Projeto, além da proibição do "pessoal da diocese" em permanecer atuando na área, repercutiram negativamente na posição de Batista na sua própria "turma" à frente do movimento.

Batista relatou que em 19 de abril de 1981, dia em que se sucediam as festividades do índio, foi surpreendido com uma "armação" contra ele. Preparado para o toré, ele deparou-se com um aglomerado de pessoas no pavilhão de São Francisco. Algumas pessoas disseram que era para tirá-lo da posição de cacique e colocar Severino Fernandes em seu lugar[178]. Batista afirmou que aquela atitude o fez pensar que estava vivendo "no meio de cão batizado, porque não encontro nenhum mal feito que fiz". Ao olhar para Severino (sua "segunda pessoa"), lembrou que aquela situação assemelhava-se à traição de Judas com Jesus. Na sequência, manifestou-se do seguinte modo: "se era verdade que vocês queriam me tirar de cacique por que deixaram pra hoje, que é o dia do índio para todos os recantos que está comemorando o dia do índio?".

Não obstante a traição sofrida, Batista permaneceu na mobilização e passou a integrar a "turma de Severino Fernandes" como a "segunda pessoa" do cacique. A posição de distanciamento daquela "turma", em relação ao posto, se intensificava, à medida que a Funai dava mostras de uma política pouco preocupada em solucionar o problema da invasão das terras por "brancos".

Tanto a divisão entre a "turma de Severino" e a "de Daniel" quanto às alianças com as demais aldeias permaneceram[179]. Severino usou como estratégia para atrair aliados a articulação de várias pessoas em todas as aldeias, conferindo-lhes poderes para cobrar renda de posseiros e organizar frentes de trabalho para a autodemarcação. Ele relatou-se em diversos momentos (2000, 2007 e 2008), que em todas as aldeias existiam pessoas de sua confiança, dentre elas, mencionou o nome de Zé Soares, que era cacique de Lagoa Grande. A estratégia de manter pessoas nos lugares devia-se à necessidade de arregimentação de pessoas para o trabalho de autodemarcação. Foi justamente sobre esse trabalho que Severino Fernandes ganhou notoriedade e prestígio entre os Potiguara.

A estratégia surtiu efeito. Muitos caboclos integraram a mobilização, o que forçou, num certo sentido, a adesão de Daniel e do posto, que também reforçou sua legitimidade na escolha de pessoas no trabalho de distribuição de bens e recursos. A posição de

---

178 De acordo com Severino era grande a expectativa, principalmente do "pessoal da diocese", pelo resultado da eleição. Essas escolhas não estavam nas pretensões do CIMI, pois as divergências entre ambos ocorriam à medida que o novo cacique mantinha maior proximidade com José Humberto Tiuré (membro do CTI). Tanto Azevedo (1986) como o próprio Severino asseguraram, que tal proximidade, foi a fonte geradora de discórdias. Embora apoiasse Batista, o "pessoal da diocese" acreditava que o cacique eleito deveria combater fortemente Daniel.

179 Em Tramataia, como bem lembrou Antonio Félix (ex-cacique da aldeia), as famílias oriundas de São Francisco que ali residiam mantiveram-se contrários ao posto indígena e sua posição como cacique da aldeia. A mesma divisão ocorreu em Lagoa Grande, que apesar de não está no perímetro pleiteado pelos caboclos de Baía da Traição, a "turma de Zé Soares" deu sustentação às mobilizações de São Francisco. Concorreu para tanto, o assassinato de um técnico agrícola da empresa Rio Vermelho por caboclos daquela aldeia e o apoio da "turma de Severino" aos acusados do homicídio.

ambos na luta pela terra demonstrou o apoio a uma causa que envolvia todos os caboclos, mas, por outro lado, foi uma forma de exercer um controle sobre o levantamento, em especial, na "tirada dos limites".

Nesse contexto, observamos, outra vez, a aproximação entre os líderes da autodemarcação de São Francisco e Daniel, porém, guardando suas especificidades. A afirmação de Raquer sintetiza o que significou a "união" de dois projetos políticos: "eu tava entra a cruz e a espada. Eu queria defender a terra e também defender o desenvolvimento da área. Era dos dois lados, tava no meio entre Severino e Daniel".

Apesar de a autodemarcação ter compreendido, na visão de Severino e Batista, o período de outubro de 1981 a setembro de 1982, sua história remonta, como eles próprios assinalaram, a tentativa de demarcação das terras do perímetro norte do território (em 1978), até o começo propriamente dito. A qualidade mais significativa do trabalho foi a mobilização de pessoas em todas as aldeias e, por conseguinte, a integração nas caminhadas coletivas por toda a extensão do território, na qual realizaram limpezas de faixas de terras onde já existiam os marcos de pedra e a fixação de outros nos lugares que inexistiam ou que foram retirados por posseiros. Severino orgulha-se por ter sido a pessoa que encabeçou a tarefa de recompor a própria área, através das picadas, ter tirado os limites da terra e também ter mobilizado alguns opositores como Raquer que estava no Projeto Integrado[180].

A finalização da autodemarcação não significou a conquista definitiva do território pleiteado, nem o fim das invasões. Os dois anos seguintes foram de intensa mobilização da "turma de Severino Fernandes", com o objetivo de garantir o cumprimento das picadas e evitar o esbulho das terras. A regularização fundiária só veio a ocorrer no início da década de 90, com a homologação da parte do território potiguara.

Embora tenha conquistado prestígio por estar à frente da mobilização, ele tornou-se alvo de acusações, por parte de pessoas da própria "turma", como também de seus opositores (indígenas e não-indígenas) ligados ao posto. Duas acusações foram constantemente lembradas por pessoas que vivenciaram aquele contexto: a primeira foi que Severino Fernandes permitiu, por um ato de camaradagem, a entrada de "brancos" nas picadas e, com isso, a criou uma relação de dívida com eles; circularam comentários de que Severino prometia trabalho e terra para todos que o ajudassem, reforçando a figura de chefe como "gerente" do território e administrador da mão de obra e dos recursos naturais.

---

[180] Em janeiro de 1982 o DGPI propõe a criação da "Área Indígena Potiguara" com uma área de 32.500ha. Severino Fernandes ressaltou que tal criação e a estimativa da superfície da mesma não correspondia aos anseios de sua "turma". A meta era demarcar um total de 34.200ha. Para ele, o interesse da Funai era excluir da área a ser demarcada faixas de terras ocupadas por usineiros e fazendeiros. Já os trabalhos de autodemarcação estabeleceram os mesmos limites existentes no mapa fornecido por Cícero Cavalcanti no contexto de sua visita aos Potiguara em março de 1982; Azevedo (1986) lembra que Cícero Cavalcante (chefe da equipe móvel) percorreu toda a extensão da área com um funcionário do SNI, dois topógrafos do INCRA e Daniel no intuito de verificar os marcos da antiga demarcação das terras destinadas aos Potiguara. Da parte da presidência da Funai, houve uma contraproposta que previa uma redução de 11.200ha que correspondiam às faixas de terras situadas às margens do rio Camaratuba, no limite norte, objeto de intensas disputas judiciais e uma zona de mata virgem a oeste ocupada pela CTRT.

A outra acusação apontou a violência delineada nas investidas da "turma de Severino Fernandes", seja na derrubada de edificações, cercas de arame, até postes de eletricidade, seja na imposição do pagamento de taxas de ocupação aos posseiros, sendo inclusive criada e controlada por Severino uma cooperativa, como responsável pelo gerenciamento dos recursos financeiros. Neste último caso, incriminaram-no de ter se beneficiado dos recursos arrecadados e de ter compartilhado-os com pessoas mais próximas. Ele foi preso em virtude de ter liderado um grupo que destruiu postes de eletricidade nas proximidades da BR-101[181]. A "turma de Severino Fernandes" passou a ser considerada como o braço mais violento e aguerrido da "turma de Batista", adquirindo a fama de "cacique badernador".

Diante das acusações de favorecimento próprio em nome do coletivo e o uso da violência física, a "turma" isolou o cacique, tal como ocorreu com seu antecessor. Uma reunião foi realizada para substituí-lo. Os participantes indicaram o retorno de Batista à função de cacique, com a justificativa de que ele, embora tivesse sido deposto, continuou no movimento com Severino, sendo sua "segunda pessoa", além de ser alguém experiente e era conhecido na Funai de Brasília.

Batista, que estava presente na reunião, agradeceu o apoio, mas naquele instante não aceitou, sob o argumento de que não estava ali para ser cacique. Após chegar de uma viagem à Brasília-DF, agendou uma reunião para decidir sobre a "oferta" da "patente" e enviou convites aos caciques de todas as aldeias, numa tentativa de demonstrar a disponibilidade para construir uma unidade política com os líderes e o posto. A reunião ocorreu na sede do posto indígena, o que sugere, num certo sentido, a aproximação da "turma de Severino Fernandes" com Daniel e o reconhecimento da legitimidade da escolha do cacique de São Francisco com o apoio do posto indígena. Logo no início, fez uso da palavra e declarou:

> Eu estou aqui junto com todos. Não quero medir um palmo sequer desse chão que tô pisando para ser estranho ao apoio que vocês me deram. Eu não quero ser mal visto e mal reputado por vocês. Não sou aquele cacique que hoje muitos veem com tanta autoridade tanto poder sem eu saber de onde vem tanta autoridade e poder. O índio é um povo, uma família e deve tá junto, não pra usar comércio e não divisão, pois o índio vai ficar cada vez mais desconsiderado, sem vez e sem voz, sem nada. Hoje sou reconhecido no prédio da Funai em Brasília e respeitado pelo movimento indígena. Na primeira vez que fui cacique encontrei respeito e união. Nós ficamos unidos e juntos. Eu vivia tranquilo e feliz. O que falei me escutaram, enquanto me escutaram, me atenderam. Fiquei em harmonia e satisfação como povo e nação indígena. Por isso, aceito o convite de vocês e quero que vocês me acompanhem e me apoiem.

Esta narrativa aponta questões significativas à análise da política potiguara. Em primeiro lugar, a ênfase na união como garantia da efetivação de um projeto de unidade sociopolítica. A figura do "cacique" se nutre justamente da capacidade de construção de uma unidade, por meio de atitudes de respeito, condescendência, lealdade e união, e por atos de falar (própria do líder), escutar (ser ouvintes) ou estar atento e acompanhar

[181] Novamente, os caboclos procuraram o deputado José Fernandes para libertar Severino da prisão.

(ser seguidor). A esfera da chefia envolve ainda expectativas de que as relações entre as pessoas são pautadas pela harmonia, satisfação ou pelo contentamento.

E em segundo lugar, a ideia de um coletivo, que se expressa na definição de um povo, de uma nação e de uma família unida, sugere a constituição de uma pessoa que tem a capacidade de subverter atos desagregadores como o comércio, a violência e o acúmulo de poder. Os chefes, que agem em benefício próprio e com poder, passam a servir apenas a si mesmo e tendem a promover a desordem, a desconfiança e a ameaça às pessoas próximas. Ao contrário, espera-se que o chefe converta seu (re)conhecimento, sua palavra e seu prestígio em nome do grupo que representa e não agencie suas habilidades na constituição de uma autoridade.

São essas as expectativas acionadas pelos nativos no julgamento da atuação da "liderança" e, especialmente, do cacique geral, considerando que todos estão em alguma medida associados a um trabalho no "mundo dos brancos" e que, portanto, é exigido uma maior penetração na "política" destes. Aliado a isso, como demonstrei, a inserção em tal mundo deve se regular num exercício diplomático, a fim de influenciar as decisões políticas dos "brancos" e garantir a ampliação do campo de atuação da autoridade indígena na direção do "mundo dos brancos". Por outro lado, a *política* promoveu o aparecimento de grupos, "turmas", partidos e a modificação de relações familiares e de vizinhança - as "parentagens" -, suscitando outras lealdades e divergências internas.

A seguir, demonstrarei, através de situações concretas e localizadas de enfrentamento, como as "turmas" configuram-se como base da atividade política e faccional. Antecipo que na política indígena, observamos os agenciamentos faccionais observados nas "linhas de fuga" (Deleuze; Guattari, 1996) e na incorporação do gradiente concêntrico próximo e distante, a partir da constatação nativa de que nos contextos concretos de disputa pela hegemonia do poder, ou mesmo a fundação de nova aldeia, as pessoas transformam-se, tornam-se inimigas e brigam como se estivessem numa guerra: buscam revidar a deslealdade, almejam vingança, agem com emoção e expõe com violência suas diferenças.

Capítulo 4

A política e a guerra contra o Um: economia canavieira e o caráter agonístico das "turmas"

Quando a comunidade está unida não tem que possa mexer, não tem que possa tirar um representante ou uma liderança e ninguém separa. É a mesma coisa que você pegar um palito, é fácil de quebrar, mas se você junta mais de cinco já fica mais difícil

(Ramos, ex-cacique da aldeia Cumaru).

Este capítulo mantém uma continuidade temporal com o anterior à medida que visa fornecer uma perspectiva etnográfica à análise sobre o domínio da política Potiguara ou dos processos que produzem unidades sociais e propiciam a configuração de espaços públicos e de chefia. O objetivo aqui é demonstrar a submissão do poder e da política, como algo pressuposto, aos movimentos que obstacularizam sua separação e autonomia através dos mecanismos da política faccional, como algo posto. Diferentemente do que foi verificado no capítulo anterior, as ações políticas das "turmas" investem no intuito de esvaziar a unidade política, ou mesmo negá-la, pela introdução do múltiplo no cenário político e, da disposição à segmentação.

O eixo narrativo adotado consiste na descrição dos jogos da política, que incluem as situações de enfrentamentos de "turmas" nos arrendamentos de terra para a produção de cana de açúcar e as repercussões destas práticas econômicas na estrutura política local. A intenção é refletir os agenciamentos políticos, observados no fazer e desfazer de "turmas", na apropriação das categorias jurídicas como "terra indígena" e "comunidade indígena", na construção de processos de autonomia pela atualização dos regimes de territorialidade, isto é, no controle e gestão de nichos ecológicos.

A escolha da economia canavieira para a análise aqui proposta se deve ao fato das relações constituídas em torno das práticas de arrendamento das terras indicarem contextos marcados pela: efetivação da amizade assimétrica, da distribuição diferencial da posição de sujeito e da produção da vida coletiva através de mecanismos de fissão e fusão; e incorporação na política interna e seu funcionamento como estratégia servida no confronto com a noção de tutela, precisamente porque põe, em primeiro plano, a prerrogativa no controle sobre suas terras e o reconhecimento de sua capacidade para a autodeterminação, enquanto direito à soberania e à autonomia.

4.1 A cana de açúcar e a geopolítica das aldeias

4.1.1 Arrendamento da terra: uma questão recente para uma prática antiga

O "tempo do arrendamento", na concepção nativa, teve início nos anos de 1980 e 1990 e se estendeu até o ano de 2006 com o "fim" do segundo arrendamento de terras para a produção canavieira. Os dois períodos mantêm uma relação de continuidade dada à permanência de arrendatários, mesmo depois do acordo confirmado entre estes e o Ministério Público Federal, e as expectativas, por parte de alguns caboclos, em dar seguimento ao cultivo da cana de açúcar de maneira independente e individualizada.

Os arrendamentos de terras, para essa finalidade, revelaram práticas já verificadas entre os Potiguara, precisamente no "tempo de Mané Santana", quando alguns "brancos" tornaram-se "rendeiros" dos caboclos e foram inseridos num circuito de prestações recíprocas. Como mostrei alhures, a atuação da "liderança" (de Santana e líderes próximos) voltava-se para o controle da circulação dos não-índios, dentre eles, os "sertanejos", que se situaram no território potiguara em virtude da seca, que assolou o interior da Paraíba e do Rio Grande do Norte. Em troca, eles participavam dos "adjutórios", que incluíam os pagamentos da renda pela área ocupada no espaço da casa e do roçado, e os trabalhos comunitários e coletivos, dirigidos respectivamente pelo *principal* e auxiliados pelas lideranças domésticas e religiosas locais, que atuavam nas "parentagens" e nas festas de santo. Naquele período, o controle dos recursos naturais pelo *principal* visava garantir a autonomia indígena na gestão das suas terras e reafirmar sua posição de conter em si o trabalho de *regência* das pessoas (indígenas ou não) e de *gerência* do território.

A abertura do território e as concessões dadas pelo *principal* da posse aos não-indígenas incluíram, além dos "sertanejos", posseiros abastados do entorno do território indígena que mantinham relações de amizade, visando conservar a posse e, assim, usufruir as potencialidades da terra. A proximidade de Santana com os Lundgren e os acordos firmados entre ambos demonstraram a composição de laços de troca e de trabalho baseados na concessão do território para o corte de madeira, como também na arregimentação de trabalhadores feitas por Santana voltadas às atividades na mata e/ou fabris na CTRT.

A instalação do SPI ocorreu, como destaquei no capítulo precedente, no contexto que predominava um modelo de administração do território baseado no arrendamento das terras. A atuação do órgão indigenista oficial se concentrou, sobretudo, na tentativa de impedir o esbulho do patrimônio do Estado. É importante destacar que a distribuição dos recursos fundiários do território sofreu modificações, a partir do momento em que as unidades administrativas locais do SPI, inclusive a de Baía da Traição, passaram a controlar as intrusões na área indígena. Desenvolveu-se uma política na qual os posseiros passaram a ser arrendatários do órgão indigenista oficial, retirando-os das obrigações forais cumpridas junto aos órgãos de tributação oficial. Do ponto de vista dessa política,

o arrendamento passou a ser usado como um modelo de resolução de conflitos (Peres, 1992)[182].

Ao mesmo tempo em que o posto disciplinava a posse dos pequenos posseiros com forte repressão, em relação aos ocupantes de áreas maiores, isto é, de não-indígenas mais aquinhoados, a postura era de condescendência. Essa desigualdade no tratamento repercutiu diretamente nas relações internas e, de maneira especial, nas posições tomadas *a posteriori* com os arrendamentos das terras, com vistas à produção da cana de açúcar, nos anos de 1980 e 2000, como apontarei adiante.

Os impedimentos ao livre uso do território para o corte e comercialização de madeira e produção de carvão, como também o recolhimento das taxas de arrendamento provocaram atos de violência praticados pelos encarregados do posto, como prisões e expulsões, que a todo custo buscaram resguardar a integridade do território. Em resposta, os caboclos, principalmente de São Francisco, reagiram no intuito de garantir a autonomia em gerenciar seu próprio território e os recursos nele disponíveis. Em alguns relatórios de encarregados de posto, são mencionadas as investidas dos caboclos sobre os rendeiros, os quais eram obrigados a pagar-lhe a "renda" das terras ocupadas[183].

A dificuldade do próprio SPI em lidar com a situação dos ocupantes não-indígenas, além da participação destes em atividades de corte de madeira, realizadas igualmente pelos caboclos, e da resistência da parte destes, em não apoiar a demarcação do território proposta pelo posto, tornou-se impeditivo na regularização fundiária nos anos de 1940. De acordo com os documentos do SPI, a saída inicial encontrada para o impasse foi eliminar qualquer foco de resistência dos caboclos, na medida em que eles estavam sendo influenciados por elementos "civilizados" ou "mestiços" como o chefe Pedro Ciriaco. Depois, a ideia era regularizar a situação dos ocupantes com o propósito de transformá-los em arrendatários.

Peres (1992) destacou outra sugestão apresentada, que se pautou na redução da área indígena constituindo uma tentativa de sua "insularização". As justificativas para tal medida foram: a ocupação das faixas de terras pelos não-indígenas antecedeu a fundação do posto, sendo de tempos imemoriais; a suposta existência de terras devolutas, sem qualquer uso na área do posto e às margens do rio Sinimbu, deveu-se ao fato dos caboclos não estar dispostos a trabalhar; e a invalidade (legal) das plantas dos limites do território potiguara decorrente da qualidade apócrifa dos documentos. Houve o enten-

---

[182] Peres (1992) menciona que um acordo firmado entre Antonio Estigarribia (funcionário do SPI) e João Pessoa (governador da Paraíba) oficializou o arrendamento da área concedida aos não-indígenas que já estivessem instalados e possuíssem benfeitorias no território potiguara. Todavia, o arrendamento seria limitado a alguns terrenos que fossem propícios às atividades pastoris e agrícolas, ficando de fora as áreas de mata e aquelas de uso exclusivo do posto indígena. Apesar da normatização da ocupação das terras não incluir todos os não-indígenas, "o arrendamento exercia uma função simbólica muito importante, pois documentavam/dramatizavam (no sentido de Goffman) em certos momentos a auto-suficiência econômica do posto indígena" (Peres, 1992: 104).

[183] José Brasileiro (em 21 de março de 1953) ressaltou que a renda relativa à comercialização de cocos de um sítio denominado Cardosas fora perdida graças à ação de pessoas insolentes, dentre eles, Pedro Ciriaco, classificado pelo relator como o "cabeça principal" e o "civilizado". Ele chega a sugerir a expulsão e prisão dos elementos indesejáveis e civilizados (SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 380, fotogramas 1471-1477).

dimento de que a reivindicação dos caboclos por mais extensões de terras significou o interesse por áreas com vistas ao corte de madeira e à produção de carvão.

Ainda de acordo com Peres (1992), a sugestão foi de que a demarcação deveria se basear num acordo amigável entre o SPI e os posseiros, no qual aquele ficaria com as terras ocupadas permanentemente pelos caboclos e estes mantinham suas propriedades. Como mostrei no capítulo antecedente, a regularização fundiária arrastou-se ao longo das décadas, até o início dos anos de 1990 com a homologação da TI Potiguara e da TI Jacaré de São Domingos e apenas nos primeiros anos deste século, com a demarcação da TI Potiguara de Monte-Mór.

O término dos trabalhos de autodemarcação das terras da antiga sesmaria de São Miguel (que hoje corresponde a TI Potiguara) e as dificuldades enfrentadas pelo Projeto Integrado Potiguara deixaram um hiato na resolução de questões essenciais como a prática do arrendamento das terras que ameaçava a posse definitiva do território. No capítulo anterior, ressaltei que tais questões intensificaram as divisões internas, precisamente entre os líderes locais e, sobretudo, porque o trabalho de abertura das picadas colocava em risco os arrendamentos existentes em todo o território que recebiam apoio do posto indígena.

O agravamento ocorreu em 1978 quando a Funai concedeu certidão negativa para implantação da destilaria de álcool AGICAM às margens do rio Camaratuba, dentro do território Potiguara. Naquele contexto estava em curso uma política estatal que visava à obtenção de energias alternativas e renováveis e que teve como consequência o lançamento do Programa Nacional do Álcool (Proálcool) em 1975[184]. Na região, outras destilarias também foram instaladas, dentre elas, a Miriri e a Japungu. Antes, a atividade restringia-se a produção de açúcar e derivados nos engenhos da usina Monte Alegre de propriedade dos irmãos Fernandes de Lima, aliados políticos dos caboclos de São Francisco.

Com a instalação das usinas, a pressão sobre o território indígena aumentou. O referido território tornou-se alvo principal dos interesses sucroalcooleiros, em vista das condições favoráveis das terras. A topografia é plana e ligeiramente inclinada, os solos são férteis, profundos e não sujeitos a encharcamento. A localização propicia maior facilidade de escoamento da produção, além do ambiente propício para o desenvolvimento do plantio, sob a forma de arrendamento, dada às indefinições da regularização fundiária.

4.1.1.1 Os "caciques da cana" e o primeiro arrendamento

Em meados dos anos de 1980, um grupo de sete pessoas, que desempenhavam a função de liderança da aldeia no contexto de implantação do Projeto Integrado Potiguara, dirigiu-se à Superintendência da Funai em Recife no intuito de solicitar a liberação

[184] O Proálcool foi criado em novembro de 1975 pelo decreto (nº 76.593) do presidente General Ernesto Geisel, em face da crise do petróleo de 1973 que elevou drasticamente os produtos derivados do petróleo. Uma das primeiras medidas adotadas foi estimular a instalação de novas usinas de álcool e a modernização da infraestrutura já em funcionamento.

para o arrendamento das terras[185]. De acordo com Genival (ex-cacique de Estiva Velha e integrante da comitiva), os encarregados pelo órgão disseram que o arrendamento era ilegal, o que impediria sua formalização. Outro líder, que também viajou para Recife, expressou-se assim:

> Foi o tempo que chegou a usina, era o tempo da vaca gorda. A gente ia pra Funai e ela dizia: ninguém faz nada porque nada a gente pode fazer; a gente não manda vocês arrendar, se vocês quiser vocês arrende. Agora não pode, é contra a lei. Nós só não podemos proibir. Foi quando a gente começou a arrendar (Raquer, ex-cacique do Galego).

Apesar da não formalização dessa prática, ficou subentendido que os caciques poderiam administrar o território segundo seus interesses e de suas respectivas aldeias. Eles, então, mobilizaram famílias e iniciaram o arrendamento. Alguns caboclos discordaram da iniciativa isolada dos caciques e, por conta própria, também procuraram os plantadores de cana e usineiros para o arrendamento das terras. Em ambos os casos, o acordo firmado consistiu na liberdade em dispor da terra para o cultivo da cana e, em troca, receberiam um percentual, que variava de acordo com a área ocupada[186].

Raquer explicou ainda que, ao contrário do que defendiam seus opositores, dentre eles, alguns integrantes da "turma de Severino Fernandes", o primeiro arrendamento da terra para a cana "protegeu" parte do território indígena, mais precisamente nas faixas de terras localizadas nas imediações da AGICAM. Na sua leitura, a luta pela regularização fundiária deveria pautar-se na ocupação das terras por cana ou por roçado. Ele salientou que esse era o mesmo entendimento de Daniel Santana[187]. No momento da demarcação, feita pelo exército, a perda da terra não foi maior porque

> a gente botou o arrendamento naquela área. A ordem que eles [os soldados do exército] trouxeram era proteger a terra que eu tava trabalhando com cana arrendando. Eles iam diminuir muito mais, porque o limite era a Boa Vista. Foi uma prova que se a gente descesse pra lá, a gente tinha conseguido mais. Eu conhecia eles [os funcionários da usina] e eles me respeitavam, porque eles sabiam que a terra não era deles, mas dos índios. Eles não tavam com olho na terra, mas no patrimônio.

No primeiro ano, a renda foi paga no posto indígena e distribuída pelos caciques das aldeias que possuíam terras arrendadas. Eles, por sua vez, fizeram a partilha (proporcional) com as famílias residentes em suas respectivas aldeias, baseando-se na quantidade de terras arrendadas por elas. Por decisão dos moradores das aldeias, nos anos subsequentes, as "rendas" foram controladas diretamente pelos caciques, sem a intervenção do posto, o que evidencia a tentativa das aldeias em trazer para si própria, o gerenciamento

---

185 Segundo o relato de Genival (ex-cacique de Estiva Velha e integrante do grupo), os líderes foram os seguintes: José Lima (Jacaré de César), João Leandro (Tramataia), Severino de Lino (Camurupim), Biu Rolô (Silva da Estrada), Raquer (Galego) e Zé Soares (Lagoa Grande).

186 Moonen e Maia (1992) assinalaram que os contratos de arrendamento envolviam 2.300 hectares celebrados pelos índios e 200 hectares pela Funai.

187 A rivalidade entre Daniel e Severino Fernandes aprofundou-se notadamente com a instalação da AGICAM próxima ao rio Camaratuba, que contou com o aval da Funai e a concordância do posto indígena. O primeiro defendia que a demarcação deveria excluir a área próxima à usina, mas que todo o restante deveria ser ocupado por plantações, já o segundo trabalhou para incluir a área ocupada pela usina. De acordo com Raquer, a defesa de Daniel quanto ao desenvolvimento dos Potiguara significou o apoio ao plantio de cana de açúcar.

da distribuição de recursos e bens e, assim, revelando movimentos de descentralização política.

Moonen e Maia (1992) transcreveram a fala do então cacique de Jacaré de César, um dos protagonistas do arrendamento, em que reconhece o direito de todas as famílias da aldeia em receber a renda, só que no momento da distribuição, ele próprio reservava 6% da renda para si próprio. As famílias, formadas pelo casamento entre os próprios caboclos ("casamento puro"), recebiam maior quantidade da renda, em detrimento daquelas compostas pela união entre caboclos e "particulares", por duas razões: "[...] porque os outros acham que tá errado, porque o particular tá metido no meio dela. E pra outros filhos criar um pouco de sentimento, pra não entrar muito, dentro do particular, porque vai tirando nosso direito" (Moonen e Maia 1992: 338). Nesse caso, a partilha da renda supôs a diferenciação entre as pessoas pelo uso frequente, como apontei no segundo capítulo, dos gradientes de classificação das relações com a alteridade, reforçando a operacionalidade de tais gradientes na administração das relações com o "de fora".

Também a partir do segundo ano do arrendamento, algumas pessoas iniciaram, por conta própria, plantios de cana em outros terrenos. Além disso, em São Francisco havia a "cana da comunidade". Parte dos recursos advindos da primeira "renda" foram destinados à aquisição de um veículo, que passou a ser usado principalmente pelos arrendadores e plantadores de cana para o deslocamento até Rio Tinto, no intuito de adquirir mercadorias e vender produtos agrícolas na feira livre daquela cidade.

No ano de 1988, o antropólogo Franz Moonen denunciou o arrendamento das terras potiguara, repercutindo junto ao Ministério Público Federal. O procurador Luciano Maia entrou com uma ação de reintegração de posse contra vinte e seis arrendatários, que passaram a ser considerados, no curso do processo judicial, como esbulhadores do patrimônio indígena. Moonen (1992) acusou as pessoas de se apresentarem como líderes ou caciques - os "falsos caciques" - aos plantadores de cana e às usinas, no intuito de formalizar contratos de arrendamento em nome do coletivo[188].

A procuradoria propôs um acordo em que os ocupantes não-indígenas deveriam deixar o território potiguara até o final de 1995, sendo toleradas as safras de 1992/1993, 1993/1994 e 1994/1995. Ficou estabelecido um tipo de pagamento, a título de indenização, do valor correspondente ao preço de quatro toneladas por hectare ocupado, a ser depositado na Caixa Econômica Federal e depois distribuído pelas lideranças indígenas nas suas respectivas aldeias. Foi exigida a realização de um levantamento (planimétrico[189]), a cargo dos arrendatários, para definir a área ocupada. No entanto, ficou assegurada a criação de uma comissão fiscalizadora composta por índios que seriam indicados pelas lideranças. Outro item do acordo estabeleceu a prioridade na contratação de mão

[188] Moonen e Maia (1992) mencionam, que em 1987, um funcionário da Funai informou em artigo publicado num jornal de João Pessoa que o total de terra arrendada abrangia cerca de 40% do território ou 8.000 hectares. Esses autores reproduzem um trecho do referido artigo que confirma, segundo eles, a ineficiência da Funai na fiscalização e contenção do arrendamento: "A nova política da Funai é dar mais liberdade ao índio. Os índios não correm nenhum risco. Suas terras são inalienáveis. Quem entrar perde" (1992: 140-141, grifos meus).

[189] Segundo a definição do dicionário Aurélio, planimétrico significa um levantamento topográfico com o objetivo de fornecer as medidas do terreno plano e a projeção horizontal dos pontos significativos da área levantada.

de obra indígena, por indicação também das lideranças, garantindo-lhe direitos trabalhistas e assistência médica e odontológica aos trabalhadores e aos seus dependentes.

E, finalmente, os arrendatários deveriam se comprometer com o suporte técnico e agronômica gratuito aos projetos agrícolas dos índios. Esses projetos visavam a autossustentação, o preparo da terra e do solo, bem como o fornecimento de sementes como milho, feijão ou similar, para cultivo de lavoura de subsistência, em área equivalente a 10% da ocupada. A intenção era fazer com que os índios produzissem, sem intermediários e se dedicassem ao "[...] cultivo de alimentos de subsistência e o *plantio da própria cana de açúcar* ou de qualquer outra atividade produtiva que fosse compatível com sua organização social" (Moonen; Maia, 1992: 365-366, grifos meus).

O acordo, porém, não significou a retirada de todos os arrendatários. Graças ao consentimento de algumas lideranças, os que permaneceram na área continuaram a desenvolver atividades sob a forma de arrendamento. Outras faixas de terras arrendadas foram divididas entre as famílias com o propósito inicial de desenvolver o cultivo da cana. Entretanto, muitas famílias não tiveram interesse em continuar com o plantio. Nesse caso, repassaram os terrenos, sobretudo, aos caciques e líderes da aldeia, que já produziam cana sem a intermediação de arrendatários[190]. Alguns líderes passaram a produzir de maneira independente, outros ampliaram sua área de plantio, graças ao apossamento dos terrenos desocupados e repassados pelas famílias.

A partir dos termos do acordo entre a Procuradoria e os arrendatários, é possível depurar algumas questões que, a meu ver, repercutiram no modo como os caboclos enfrentaram o arrendamento, que foi retomado há uma década após a proibição. Uma delas diz respeito ao tipo de relação de trabalho que esse acordo exigiu, notadamente no papel das lideranças como mediadoras já que lhes coube as prerrogativas na indicação de membros para a comissão de fiscalização do levantamento das terras ocupadas, na mobilização de trabalhadores para as atividades produtivas açucareiras e na partilha da renda e das indenizações. Tais prerrogativas assemelharam-se com as identificadas no "tempo de Mané Santana", pois, em ambas, o chefe assumiu o papel de mediador entre partes envolvidas no processo produtivo, no fornecimento da mão de obra e na distribuição de recursos, advindos das relações de troca e de arrendamentos com ocupantes não-indígenas.

Para melhor compreender o envolvimento dos chefes nas negociações com não-indígenas e as repercussões de sua participação no arrendamento, bem como a operação de seus interesses particularistas em torno da apropriação da cana, descrevo as experiências do primeiro arrendamento nas aldeias de Estiva Velha, Camurupim, Galego e Jacaré de César.

Genival (ex-cacique de Estiva Velha) e Severino de Lino (ex-cacique de Camurupim) destacaram-se na mobilização junto à Funai e às suas respectivas localidades para a implantação do arrendamento. Logo no início, Genival não encontrou resistências

[190] Adiante veremos que a permanência dos arrendatários foi uma das condições para a retomada do arrendamento das terras com a mesma finalidade nos anos de 2000.

em sua aldeia, devido ao fato das famílias já conhecerem os procedimentos adotados, principalmente, na partilha da "renda", pois estava em curso outro arrendamento, que era voltado ao cultivo do mamão[191]. Todavia, o cacique foi acusado de tomar decisões, de maneira isolada, relativas às áreas de cultivo e à distribuição dos recursos decorrentes das "rendas" da cana e que o arrendamento estava sendo conduzido segundo convicções individuais, sem observar a importância da "comunidade" nas deliberações.

O descompasso entre os interesses do cacique e da "comunidade" foi entendido como um indício do desligamento entre o representante e seus representados, proveniente da falta de respeito e da demonstração de um poder autônomo assumido pelo cacique. De acordo com a leitura de Antonio Bernardino (ex-cacique da aldeia e filho da irmã da mãe de Genival e que desempenhava o papel de "segunda pessoa" do cacique naquele período), o respeito mútuo entre a "liderança" e a "comunidade" é um comportamento indispensável na atuação dos caciques, o que reforça a necessidade de um acordo entre ambas as partes. Pois nenhuma liderança tem o poder de decidir sozinho, nem tem a prerrogativa de dizer "quem manda sou eu".

O resultado é que Genival deixou a contragosto a chefia da aldeia e esta foi ocupada por José Bernardo (filho de seu irmão), produzindo um rearranjo nas relações entre as "parentagens" locais. Foram compostas duas "parentagens": uma liderada por Genival e outra por seu irmão Manuel (pai de José Bernardo), que se aliou à "parentagem" de Antonio Bernardino, e que também contou com a adesão da "parentagem" do sogro deste último.

A mágoa de Genival reverteu-se numa relação de inimizade com Antonio Bernardino, um dos apoiadores e articuladores da deposição e que passou a ser seu principal opositor. Por pressão da própria família, José Bernardo entregou a função de cacique a um tio (irmão da mãe) que lhe devolveu com apenas seis meses de experiência. José Bernardo articulou uma comissão e nela foi escolhido Antonio Bernardino como cacique. Com relação ao arrendamento, a "comunidade" definiu com base na permanência que a renda fosse distribuída para todas as famílias da aldeia.

Desde então, as "turmas" disputam a hegemonia da política local, como pude observar no término no período eleitoral de 2008. José Bernardo era candidato ao cargo de vice-prefeito numa coligação partidária diferente da de Genival, e ao contrário deste, contava com a maioria das famílias da aldeia. A derrota eleitoral de José Bernardo e o envolvimento de Carioca (cacique da aldeia e genro de Genival) na outra candidatura, desencadeou o processo sucessório da chefia da aldeia. Os apoiadores de Zé Bernardo indicaram Antonio (irmão de José Bernardo e genro de Genival) como candidato à função de cacique, tendo como "segunda pessoa" Antonio Bernardino, sob o argumento de que ele possuía experiência na chefia da aldeia. A "turma de Carioca" teve inicialmente como candidato o próprio cacique, que depois fora substituído por Genival. No momento da escolha, realizada no pavilhão da aldeia, alguns dos filhos de Genival casados com as

[191] O arrendatário era um não-índio que havia arrendado terras nas aldeias Laranjeira, Santa Rita e Tracoeira para o desenvolvimento de fruticultura irrigada.

irmãs do concorrente, apoiaram seu pai, enquanto as esposas acompanharam seu irmão. Aqui, é possível visualizar a política faccional pelo agenciamento e o encompassamento das "parentagens" pelas "turmas" nas situações de conflitos.

Em Camurupim, predominava entre as pessoas um temor quanto aos efeitos do arrendamento, em especial sobre a perda da posse da terra e da concentração dos recursos advindos das rendas nas mãos de um *grupo* de pessoas ligados à família do cacique. O cacique local (Severino de Lino) teve oposição da maioria das famílias da aldeia. Mesmo sem o consentimento da maioria, o cacique autorizou o preparo das terras e o plantio da cana. Ouvi de várias pessoas, que eram contrárias ao arrendamento, o fato da ocupação das terras pelo cacique ter incluído até o "terreiro das casas". Diante da iminência da perda dos espaços contíguos das residências, aliada as desconfianças acerca das vantagens do cacique em negociar sozinho com os arrendatários, as pessoas revoltaram-se e decidiram procurar ajuda junto a Elias (professor da Funai), que levou as queixas de alguns moradores da aldeia ao posto indígena e ao seu tio Daniel Santana (irmão da mãe da mãe).

Uma reunião foi realizada na aldeia e contou com a presença do chefe do posto e dos caciques Daniel e Batista. Depois de uma tensa discussão, ficou decidido que uma parte dos terrenos prontos para o plantio seria dividida com as famílias para o cultivo da mandioca e outra parte ficaria com o arrendatário, que se obrigava a repassar a "renda" para todos os indígenas da aldeia. Nessa divisão, a família do cacique foi excluída.

Depois de atendida a reivindicação, as famílias propuseram a substituição do cacique e sugeriram o nome de Elias, devido ao seu protagonismo em favor da maioria da aldeia, que era contrária à forma como o arrendamento fora implementado. Severino não acatou a decisão de seu afastamento nem de sua substituição, inclusive porque o nome sugerido na sucessão era de alguém distante genealogicamente de sua família; Elias nasceu no Forte e sua família era de São Francisco. Severino argumentou que seu pai Terdulino (conhecido por Lino) foi o primeiro cacique e herdeiro de Cesária e havia lhe transmitido a "patente" de cacique e esta não poderia ficar com uma pessoa "de fora".

Diante da decisão da maioria da aldeia em depor Severino, sua família revoltou-se e acionou seus parentes em Jacaré de César, a fim de impedir que Elias ocupasse a função de cacique da aldeia. Outra demanda era para que "os Lino", como é conhecida a família de Terdulino, fossem incluídos na partilha dos terrenos. A "turma de Jacaré", liderada pelo cacique que era um primo de Severino, chegou à Camurupim "como se fosse para uma guerra", afirmou Elias (alvo das investidas), tentando agredi-lo e destruir sua residência. No outro dia, Daniel (tio de Elias) o chamou para tentar resolver o conflito. Logo que chegou ao Forte, encontrou dois caminhões com caboclos das aldeias do Forte e São Francisco, que queriam revidar o ataque sofrido por Elias. Este pediu que os caboclos não fossem para Jacaré de César, pois o confronto não solucionaria os problemas do arrendamento, e aumentaria ainda mais a rivalidade interna entre "os Lino" e os indígenas de outras aldeias, inclusive de São Francisco e do Forte, que residiam em Camurupim. Apesar disso, a escolha de Elias foi mantida. Após algumas semanas, inte-

grantes da "turma de Jacaré" procuraram-no para propor que fosse garantida uma faixa de terra de cana para "os Lino", e de fato isso foi aceito[192].

As experiências dos arrendamentos de Estiva Velha e Camurupim mostraram a reação da maioria das famílias contra o isolamento do cacique local na negociação da terra e no gerenciamento dos recursos proveniente dos mesmos. Ao mesmo tempo em que eles firmaram acordos com usineiros no tocante ao uso de parte para benefício próprio de algumas famílias, incluindo até os "terreiros das casas" como em Camurupim, não houve a preocupação em consultar a "comunidade". Em vista disso, as famílias passaram a reivindicar o direito de decidir sobre as terras e de participar dos benefícios trazidos com o arrendamento. Os caminhos seguidos foram, em primeiro lugar, esvaziar a função de cacique, depois decidir o destino do arrendamento e das terras arrendadas, para, em seguida, reativar a chefia local. A escolha de Elias, por exemplo, pode ser explicada no fato de ter assumido o compromisso em mediar às relações entre arrendatários e a "comunidade" e tornar públicos os acordos, reforçando a visão de chefe como distribuidor de bens e recursos.

Além disso, foi possível outra vez perceber a operação de linhas de fuga e do gradiente próximo e distante. Foram acionados vínculos de parentesco, como descenderem de Cesária, tida como a "dona" de Jacaré, na tentativa de manter a liderança e resguardar o protagonismo político na aldeia, como também se contrapor a um "de fora", que se tornou aliado da maioria das famílias ali residentes. Elias igualmente acionou suas redes de parentes, no intuito de tornar mais legítima sua posição na chefia local. Vale salientar que a "turma de Jacaré", que era antiga aliada dos caboclos de São Francisco, havia rompido politicamente com a "de Batista" por ocasião do Projeto Integrado, demonstrando que a rivalidade não apenas atravessou o campo da disputa pelo referido projeto, como repercutiu na tentativa de proteger um parente. Foi justamente, por essa razão, que apesar da divisão entre a "turma de Batista" e o posto indígena (e, por extensão, aos apoiadores do Projeto no Forte), ocorreu a associação entre rivais, em defesa de um parente, evidenciando a fusão baseada nas relações de parentesco. Já em Estiva Velha, houve cisão e fusão das relações de parentesco observadas nas disputas entre as famílias e "parentagens", chefiadas por dois irmãos.

Os interesses particularistas dos chefes das aldeias acima descritos produziram efeitos, até certo ponto, diferentes, daqueles observados nas aldeias Galego e Jacaré de César. Nestas, verificou-se a configuração de lideranças estáveis e a afirmação de legitimidade política, graças ao prestígio conquistado por suas capacidades cumulativas e distributivas. Ao mesmo tempo em que se mantiveram à frente do arrendamento, Raquer (do Galego) e José Lima (de Jacaré de César) conectaram suas demandas pessoais ao interesse de melhorar de vida e com as dificuldades materiais de suas localidades. Eles apresentaram

[192] No arrendamento do início deste século, a mesma "turma" que tentou garantir a permanência de Severino na função de cacique de Camurupim ocupou as terras que eles mesmos teriam reivindicado para os Lino, gerando assim, um conflito entre as pessoas da própria família. Em 2007, quando conversei com alguns desses familiares em Camurupim, eram visíveis às queixas em relação aos seus primos de Jacaré de César, principalmente o cacique; ouvi relatos de enfrentamento entre alguns deles na sede do posto da Funai.

a cana de açúcar como saída para as situações de escassez vividas pelas famílias. Apesar do contraste entre as condições materiais dos líderes em relação aos demais moradores, naquele momento, não ocorreram movimentos de quebra da unidade social e de perda da legitimidade dos caciques. Eles souberam conduzir as relações locais por meio da colaboração com as famílias através de redes de distribuição de recursos e bens advindos dos arrendamentos.

Contudo, as tensões entre as famílias intensificaram-se, não apenas nas aldeias acima mencionadas, à medida que aumentou a ambição dos chefes, na mesma proporção que se verificou a configuração de grupos estáveis e de um jogo, que envolveu conflitos de interesses e posições. Simultaneamente, a oposição entre a produção de mandioca e de cana, conforme verificado no segundo arrendamento, repercutiu significativamente nos contextos de tensão ou de disputas entre "turmas", e propiciou o acionamento das concepções nativas de território, posse e "comunidade" e do *ser caboclo*. É disto que trata o próximo subtópico.

4.1.2 Circulação de bens e riquezas e o ser caboclo

A apropriação e circulação de rendas, provenientes tanto dos rendeiros quanto dos arrendatários, bem como o uso do território foram lidas nas chaves das concepções nativas de território, posse e "comunidade". Já a incorporação da produção, os acessos às outras possibilidades de apropriação de bens e de riqueza e as transformações nos mecanismos indígenas de reprodução social propiciaram a emergência de alguns dilemas, que seguiram uma tipologização nativa do que é *ser caboclo*.

A despeito da compreensão potiguara de que existe um território indígena comum, a forma de ocupação se processa de maneira individualizada. Há uma ambiguidade quando a questão é o estatuto da terra, porque se acredita que ela é um dom de Deus, tornando-a um espaço sagrado (cf. Barcellos, 2005), que suporia a inexistência de "dono". Contudo, os caboclos, de um modo geral, consideram-se como legítimos "donos" e a utilizam justamente devido a crença na dádiva e na permissão para usufruí-la e possuí-la.

A inalienabilidade é uma característica importante e não gera qualquer impedimento relativo às transações dos produtos extraídos da terra, aliada à personalização das relações que se expressam no modo como os caboclos lidam com suas "roças", "sítios" e casas. Nesse caso, é acentuada a autonomia das casas focais, manifestada em níveis econômico e político e que corresponde à concentração de atributos como comensalidade, cooperação, proximidade espacial e a convergência de pessoas, grupos, serviços e bens materiais e imateriais. Destarte, a referida autonomia expressa um campo relacional mais abrangente representado pela organização produtiva da "parentagem".

No tocante ao contexto de circulação acentuada de bens e riquezas, a partir da produção canavieira, houve o esforço dos caboclos em demonstrar o modo pelo qual eles estavam lidando com a produção material e com os impactos do arrendamento na vida cotidiana. A esse respeito, tornaram-se frequentes as expressões: "caboclo só é pobre

porque só pensa no que tem para comer hoje", "caboclo só pensa mesmo é ter o peixe e a farinha hoje" e "os caboclos se satisfazem com o que consegue e não quer saber o que vai acontecer amanhã".

Os caboclos estabeleceram a contraposição entre mandioca e cana, que opera na forma de cultivo agrícola e combinada com a distinção entre um modo de vida, vinculado à produção de bens necessários à subsistência, daquilo comumente rotulado de "comida de caboclo", que compreende as plantas de raiz e seus derivados, e outro fundado na busca por excedentes e riquezas, traduzidos na economia canavieira.

A referida contraposição suscita o dilema nativo que parte da diferenciação entre os caboclos civilizados e misturados em relação aos antepassados e está assentada no fato dos primeiros estarem mais próximos dos "brancos" (que são civilizados). Mas no que diz respeito a estes últimos, o investimento é sempre no sentido de impedir qualquer possibilidade de se tornarem iguais ou de se assemelharem inteiramente.

"A cana não alimenta" e "estão devorando a mata com as canas" foram declarações muito habituais de pessoas que se opunham ao plantio da cana de açúcar, por acreditar que ela promove ações predatórias, como "devorar" a mata e não alimentar as pessoas. Deste ponto de vista, ela não atenderia as expectativas reais de dar o sustento e de tornar a vida possível sem "comida de caboclo", ao passo que promoveria a transformação das pessoas, uma vez que deixariam de ser caboclos pelo fato de consumir "comida de branco" e de facilitar a aquisição de "coisas dos brancos".

A avaliação negativa deste último modo passou pela consideração de que a monocultura da cana, além de contrastar com a diversidade de cultivos das chamadas "plantas de raiz", e de outros itens da agricultura praticada pelos caboclos, tende a promover a destruição da mata, que atinge plantas medicinais e fruteiras. Além disso, a cana impede o cultivo e a produção de "comida legítima" ou "comida de caboclo" (que incluem derivados da mandioca).

Dentre as fruteiras que possuem maior grau de representatividade está a mangabeira, cujo valor material e simbólico decorre do fato de ser "mãe de leite". Ao ser assim classificada, os caboclos aludem seu líquido leitoso, o sustento que ela propicia, pois é "fruta boa de comer", e o fato da coleta configurar uma atividade eminentemente feminina, como se pode notar na estreita ligação com a mãe.

Em relação à "comida de caboclo", há um tipo de farinha, denominada "farinha misturada", que é produzida, sobretudo, em São Francisco, e, assim nas aldeias onde há "caboclos do Sítio". Diversamente da feitura da "farinha comum", é adicionada à massa, que passou pela prensagem e peneiramento e já se encontra no forno, uma quantidade de "mandioca mole", que é uma massa extraída da mandioca fermentada, após ter ficado alguns dias de molho na água. Nessa mistura, pode também ser incluído o coco ralado, cujo produto final é chamado "farinha pissica". Há relatos de que os dois tipos de farinha influenciam na virilidade dos comedores, uma vez que a fermentação potencializa as propriedades da mandioca, que quando ingerida deixa as pessoas fortes, dispostas para o trabalho e potentes para as atividades sexuais. É por essa via, talvez, que se pode pensar

a construção da especificidade dos caboclos de São Francisco em relação aos demais devido ao consumo frequente de "comida legítima".

A justificativa apresentada por Raquer (ex-cacique da aldeia Galego) sobre a prática do arrendamento das terras revelou a leitura nativa sobre os contextos de produção da vida material que aciona dois pontos de vista equivalentes a dois tipos de caboclo. O primeiro inclui aqueles que gostam de trabalhar para si próprio, almejam o progresso e uma independência. O segundo envolve os que não gostam de trabalhar e buscam "ganhar hoje e hoje mesmo gastar, pegando o dinheiro e gastando todinho com peixe, amanhã ganha de novo e vai comer de novo". Noutras palavras, há uma distinção (ideal) entre essas duas perspectivas sobre a vida: uma que a enxerga pela projeção em direção a perspectiva de futuro e a outra que esboça as ações em relação ao tempo presente. Ressalto que tal tipologização foi muito comum entre os caboclos, quando eram instados a se posicionar a respeito dos modos de sustento e das atividades econômicas e nas conversas, que giravam em torno do acúmulo de bens e da produção de riquezas de alguns e da escassez de outros.

Em síntese, está em jogo um dilema que, de um lado, se manifesta no desejo de mudança do curso da vida, baseado na concepção nativa de "boa vida" e caracteriza um tipo de caboclo que pensa, sobretudo, no futuro. Ao mesmo tempo, compreende modos de ação, que inclui construir uma casa de alvenaria, comprar um veículo ou uma motocicleta, vestir-se melhor e se divertir (esbanjar alegria e dinheiro). Os nativos relacionaram a busca por "boa vida" e o significado de "viver bem" com as expectativas, promessas e desejos de adquirir riqueza e felicidade no plano das realizações materiais, pela aquisição de objetos e de dinheiro e por meio de experiências oníricas[193]. De outro lado, o dilema se expressa na vontade de preservação do modo de vida (tradicional) dos caboclos, fundado em atividades agrícolas e pesqueiras, que visam a satisfação imediata de subsistência, e abrangem aqueles que, geralmente, agem em relação ao tempo presente.

A seguir, delineio as implicações do segundo arrendamento das terras com o objetivo de demonstrar os dilemas que envolvem a produção material. A descrição evidencia a última fase do arrendamento, ocasião em que se tornou mais claro o desejo nativo em arrendar terra e/ou plantar cana individualmente e suas implicações na política das aldeias. Para efeitos de análise, partirei de um caso etnográfico específico: a experiência do arrendamento na aldeia Cumaru/Sarrambi. Em torno dela, foi possível apreender: as disputas de nichos ecológicos, que desembocaram na busca pela constituição de espaços públicos de chefia e, consequentemente, na tentativa de produzir unidades sociopolíticas; e os mecanismos políticos de nomeação e composição das "turmas", a configuração da divisão ou das formas de oposição entre lugares contíguos, bem como a movimentação das "turmas" relacionada às tentativas de introduzir a diferenciação e a multiplicidade.

[193] No próximo capítulo descrevo a concepção nativa de reinado encantado como lugar da "boa vida", regada pela riqueza, beleza e aprazibilidade, numa demonstração de ligação dos planos sociológico e cosmológico.

4.1.2.1 O segundo arrendamento e a ação política das "turmas"

O segundo arrendamento praticado no Cumaru/Sarrambi constituiu uma experiência singular que é importante ser descrita, devido aos significativos eventos ocorridos, relacionarem-se diretamente com questões que essa tese tem problematizado como é o caso das implicações das disputas por nichos ecológicos na política indígena. Nesse subtópico, procuro descrever tais implicações, considerando a mobilização de uma "turma" com vistas a criação de uma nova aldeia, o Sarrambi e, portanto, um novo espaço local de chefia, como mecanismo de garantir autonomia no gerenciamento dos recursos naturais disponíveis, dentre elas, a terra, a costura de alianças políticas entre "turmas" de aldeias diferentes (Cumaru/Sarrambi e São Francisco), que possuíam o interesse comum em arrendar terras e, finalmente, a crítica interna à construção da autoridade, devido à concentração de poder nas mãos de uma pessoa.

A propósito, indaguei Luis, que desempenhou as funções de cacique da aldeia e presidente da associação comunitária do Cumaru/Sarrambi, acerca das tentativas malsucedidas de escolha do seu sucessor na chefia local. Ele assim respondeu: "Hoje eu vejo a comunidade aqui sofrida. Eu já fiquei muito tempo parado, uns três anos. Comecei a me movimentar de novo. O que eu não posso é deixar que a gente seja engolido por umas feras" (Luis, ex-cacique do Cumaru).

Essa fala de Luis remete à insatisfação de um cacique deposto no "tempo do arrendamento". A unidade política que o legitimou cindiu-se com a (re)composição de duas "turmas" que agenciaram o acirramento da rivalidade já existente entre a "parte de baixo" (denominada de Sarrambi) e a "parte de cima" (chamada de Cumaru). A referida unidade se consolidou com a participação do cacique nas festas de padroeiro e, sobretudo, nos trabalhos desenvolvidos no âmbito da associação comunitária, como na experiência pioneira e exitosa dos festejos do camarão, que propiciaram seu destaque na política local e garantiram uma suposta união da "comunidade". Ao assumir simultaneamente a função de cacique local e presidente da associação, Luis tentou configurar um espaço público comum de chefia, buscando superar a distinção (antiga) entre Cumaru e Sarrambi.

A despeito da unidade pretendida, as divisões internas foram salientadas por moradores tanto do Cumaru como do Sarrambi, que mesmo afirmando se tratar de um único lugar, as narrativas e as formas de tratamento assinalaram a separação, pelo menos espacial de ambos, através do uso comum de expressões como: "o povo lá de baixo" e o "povo lá de cima", "vamos descer e ir pro pátio de Sarrambi" e "vamos lá pra cima pro Cumaru". Essas classificações baseiam-se na orientação ligada ao rio, como a "parte de cima" aplicada ao Cumaru, por ser mais próxima da nascente do rio, e a "parte de baixo" ao Sarrambi, devido a distância em relação à nascente e a relativa proximidade com a desembocadura do rio.

Ao indagar sobre a divisão entre os dois lugares, há um consenso ao associar a nomeação da "parte de baixo" como Sarrambi a atuação de agentes sanitários, num surto de malária na região dos anos de 1930.

Entretanto, ao serem questionados sobre a antiguidade do lugar, Antonio Formigão (residente no Sarrambi), e outras idosas como Alice e Joana Olinto (residentes no Cumaru ou na "parte de cima") asseguraram que a nomeação dos lugares funcionou como identificadores decorrentes da circulação dos caboclos nas atividades de caça, pesca, coleta de frutas, abertura de roçados e fixação de residência. Segundo Adailton (doravante Tiba, residente no Sarrambi), a nomeação diferenciada dos dois lugares "foi uma tradição e o costume que tomamos". A diferenciação dos lugares é simultânea a rivalidade entre ambos, cuja repercussão pode ser identificada, notadamente, nas disputas políticas no período de 2003 a 2007, que serão descritas adiante.

Desse modo, as divisões terminológicas e espaciais, que supostamente os agentes sanitários estabeleceram, basearam-se nas expressões nativas que davam conta da divisão entre a "parte de baixo" (Sarrambi) e "parte de cima" (Cumaru), cujo uso ainda se mantém operante. Atualmente, ela funciona como demarcador de ocupação e, de certa, separação espacial e política entre as famílias. Na "parte de baixo" vive praticamente uma única família indígena, os Romão (com os Formigão), que constituíam inicialmente uma única "parentagem". Na "parte de cima", residem as famílias Messias e os Benedito, dentre outras, compondo várias "parentagens", que não reconhecem vínculos de parentesco entre si, mas que integram um campo relacional constituído mutuamente e por oposição[194].

Outra versão sobre a diferença entre as localidades sugere que a divisão teve início com a cachaça. Existia uma competição entre as festas realizadas na "parte de baixo" com àquelas realizadas na "parte de cima". Segundo alguns moradores desta última, as festas do Sarrambi não eram tão animadas, havia muito bate-boca e até brigas entre as pessoas, tanto que deixaram de ser realizadas. A rixa entre as pessoas resvalava em mútuas agressões verbais e físicas, especialmente, com acusações de que os moradores de cada lugar praticavam desordem, bagunça e arruaça, movidas pela embriaguez. Como expressou Joca (morador do Sarrambi) "a turma lá de cima não gostava de pisar na areia daqui. Parece que lá em cima era branco e aqui em baixo era negro".

A divisão ainda pode ser identificada com a repartição das terras agricultáveis. Os mais velhos (do Cumaru e do Sarrambi) atribuíram ao Projeto Integrado o desmatamento das áreas e a divisão feita pelo posto indígena entre as famílias que ali residiam. Antonio Formigão afirmou que cada família recebeu "por direito" entre dois a três hectares de terra já preparados para o cultivo. Surgiu, a partir daí uma disputa interna sobre a posse dos mesmos, tendo em vista a heterogeneidade do solo: os terrenos da "parte de cima" (divididos com as famílias do Cumaru) são, em geral, caracterizados por um relevo ondulado e composto de elevações com declives suaves e por áreas planas contíguas à rede hidrográfica do rio Ventura (afluente do rio Camaratuba). Na época das chuvas, a

[194] Vale salientar que há o reconhecimento de laços de parentesco entre pessoas da família Messias e parte da família Formigão, que está unida por aliança matrimonial com os Romão: Alice Higino (casada com Zé Messias) reconhece Antonio Formigão (casado com Anita Romão) como primo (filho da irmã da mãe do pai) e vice-versa. Quer dizer, Biu (filho de Alice) e Tiba (filho de Antonio Formigão), líderes das "turmas" do Cumaru e Sarrambi respectivamente, consideram-se primos (Tiba é filho do filho da irmã da mãe do pai de Biu).

erosão é muito intensa nos terrenos elevados, e na parte plana, o aumento do nível da água do rio proporciona um cenário de alagamento e atoleiro, classificado pelos moradores como "pantanal", onde se encontram diferentes espécies de jacaré. As famílias ainda dispõem de uma área plana que não alaga. Na "parte de baixo", os terrenos, apesar de serem igualmente marcados pela ondulação e elevação suaves, possuem uma área plana, bem maior, situada na porção acima do arruado de residências, que no período chuvoso não fica alagada. A despeito das semelhanças, as disputas pelos terrenos focaram aqueles que possuíam melhores condições de escoamento da água da chuva, os "mais enxuto", e àqueles próximos ao rio que não alagavam totalmente no inverno e que mantém umidade no período de estiagem.

Diante desse quadro, foram produzidas rivalidades entre as duas localidades, cujos desdobramentos denotaram questões significativas na compreensão dos processos políticos local e supralocal, tais como: a formação de "turmas", enquanto unidades sociopolíticas variáveis e instáveis, e sua imersão num universo relacional; a amizade assimétrica na produção do jogo político; e os movimentos contrários ao estabelecimento de unidades políticas centralizadas por meio da política faccional.

A contribuição da presente análise será demonstrar a tendência agonística entre as "turmas" através de embates sucessivos (ou "guerras") que acentuaram: o uso de uma linguagem guerreira ("ser engolido por feras") como uma referência significativa aos enfrentamentos ocorridos, que tiveram como causa principal o interesse em arrendar terras; o fortalecimento das diferenças internas; e os movimentos de cristalização de unidades sociais pela composição de "turmas" e, por conseguinte, o encompassamento das "parentagens".

O uso de uma terminologia específica para a definição dos lugares implicou na distinção entre os modos de classificação dos moradores do Cumaru e do Sarrambi, em termos da política entre as "turmas". É preciso, então, descrever esses modos no contexto de atuação das "turmas" do Cumaru/Sarrambi, a fim de identificar os mecanismos políticos de divisão e fusão operados nas atividades de formação e atuação das mesmas.

Do ponto de vista dos moradores do Sarrambi (ou da "parte de baixo"), que apoiavam a atuação de Tiba, existia a "turma do Sarrambi" (ou "turma daqui de baixo") numa referência à ideia de unidade aldeã. Para os que discordavam dele no Sarrambi, a "turma de baixo" era apenas a "turma de Tiba", numa alusão à divisão ali existente, notadamente na família Romão.

Já os opositores de Tiba, residentes no Cumaru ("parte de cima"), usaram o mesmo termo "turma do Sarrambi", ou "turma lá de baixo", para definir a unidade política liderada por Tiba, numa tentativa de estabelecer uma oposição à "turma do Cumaru", ou "turma daqui de cima". Naquele contexto, esta englobava a "turma da associação", ou a "turma de Luis". Com a deposição de Luis e a escolha de Severino (conhecido por Biu), como sucessor, que era um ex-associado, porém, não rival do presidente, o grupo passou a ser classificado como a "turma de Biu"; vale salientar que, antes de Biu tornar-se cacique, ele e outros associados já haviam promovido uma divisão na associação, quando decidiram ficar à frente dos festejos anuais do camarão.

Da perspectiva das pessoas de outras aldeias, que mantinham proximidade com os conflitos na posição de aliadas de uma das "turmas", havia uma distinção em termos de unidades políticas que eram configuradas nas disputas ocorridas no Cumaru/Sarrambi. Os grupos políticos eram, assim, denominados: "turma do Sarrambi" ou "turma de Tiba", "turma do Cumaru" ou "turma de Biu" ou da associação. Já na leitura das pessoas distantes politicamente de ambas, as disputas eram entre duas "turmas" do Cumaru. Em todos os níveis, operou-se com a ideia de pertencimento à aldeia como unidade política.

Além de considerar a proximidade ou a distância, os gradientes de classificação supõem os contextos de convivência e as possibilidades de alianças políticas, como por exemplo, entre a "turma de Tiba" e a "turma de Djalma" (da aldeia vizinha de São Francisco). Aliás, esta última recebia tal classificação, seguindo os mesmos critérios descritos acima. No Cumaru, integrantes ou não da "turma de Biu", classificavam-na da seguinte forma: ora ela era tida como "turma do Sítio" ou "turma de São Francisco", apontando para uma unidade política e, desse modo, supondo uma rivalidade entre as aldeias (Cumaru *versus* São Francisco), ora como "turma de Djalma", no intuito de enfraquecer a disputa; nesse caso, a estratégia era supor a não unidade daquela aldeia, conferindo-lhe menor peso político, numa tentativa de esvaziar a legitimidade de Djalma, como cacique de sua aldeia.

No Sarrambi, operou-se com o mesmo sentido de classificação. Todavia, o significado político foi distinto, já que havia a sugestão da "turma de Djalma" (aliada da "turma de Tiba") corresponder à "turma de São Francisco". Aqui, acionou-se à ideia de um coletivo que possuía legitimidade graças à configuração de um chefe que estava à frente de pessoas em ações comuns.

É preciso frisar que alguns opositores de Djalma em São Francisco demonstraram apoio às mobilizações políticas da "turma de Biu", numa tentativa de transpor a disputa interna para outro cenário de conflito, tendo como alvo os aliados do seu rival. O ponto de esgarçamento ocorreu com a expulsão de Zé Bitú (morador do Sarrambi), que era integrante do "grupo do toré" de São Francisco, e se manteve aliado às pessoas de São Francisco contrárias a Djalma. No quadro das disputas no Cumaru/Sarrambi, Zé Bitú opôs-se às iniciativas da "turma de Tiba" e foi a favor das mobilizações e das demandas da "turma de Biu".

Entretanto, de acordo com relatos de moradores do Sarrambi, já havia uma animosidade entre Zé Bitu e a família Romão a partir de uma disputa por terra nos anos de 1980. Segundo os relatos, ele acusou um senhor de nome Dão, de ser invasor da terra, sob a alegação de que não possuía direitos, visto que ele e sua esposa, pertencente à família Romão, não eram caboclos. A partir dessa disputa, Zé Bitu, além de ocupar o terreno pretendido, passou a difamar e a fazer intriga sobre tal família junto aos caboclos de São Francisco.

O acerto de contas ocorreu com a aliança de pessoas da família Romão com Djalma e a composição de um grupo de primos no Sarrambi. Na versão de Zé Bitu e de seus aliados da "parte de cima", os caboclos queriam guerra, pois agiram como se fossem "bichos". Gritaram que Zé Bitu não mandava mais em nada ali, destruíram parte de seu

"sítio" e tentaram derrubar sua casa. No final, expulsaram-no da aldeia. Ele refugiou-se em São Francisco e depois migrou para a casa de um filho na cidade de Canguaretama--RN; em sua casa residia, em 2007, um de seus netos. Nas palavras de Tiba, foi a partir dali que "começou o inferno" porque "era Zé Bitu contra Djalma, a favor de Tonhô e Chico [opositores de Djalma em São Francisco] e de lá começou trazer aquele povo pra ficar a favor dele e ficar contra Djalma". A divisão interna, alimentada pela disputa política em São Francisco, cristalizou-se com a decisão da "turma de Tiba" em permitir que a "turma de Djalma" arrendasse terras para a atividade canavieira.

Durante as conversas com alguns caboclos (arrendadores ou não) no Cumaru/Sarrambi, questionei sobre os motivos para o "novo" arrendamento. Todos apontaram à aproximação e a maior pressão de usineiros e plantadores não-indígenas da cana pela terra. Aliado a isso, ressaltaram as desconfianças dos não plantadores face ao enriquecimento de determinadas pessoas (indígenas)[195].

Outra questão apontada nos diálogos versou sobre as implicações dos arrendamentos quanto à posse de terra. Todos os arrendadores salientaram que os "brancos" permaneceriam nas terras até o momento que os caboclos consentissem, pois estes eram os seus verdadeiros "donos". Foi asseverado, inclusive, que se eles decidissem pela saída dos arrendatários, a terra e a cana ficariam para os caboclos. O argumento mais forte foi de que a negociação em torno da terra não significou uma "entrega" (ou venda) da mesma aos "brancos", mas sim uma cessão provisória de algo que não seria perdido, mas que traria possíveis ganhos como renda, terra preparada e sementeiras de cana para desenvolvimentos futuros. Foi essa lógica utilizada, a princípio, no Cumaru/Sarrambi, mas também em outras localidades indígenas.

A prática do arrendamento das terras do Cumaru/Sarrambi teve início quando pessoas de São Francisco, lideradas por Djalma e com o apoio da "turma de Tiba", fizeram a seguinte proposta para Luis (ex-cacique local): todas as famílias destinariam um hectare de seus terrenos para fazer a sementeira da cana e o restante seria arrendado no período de dois anos. A aposta era de que ao final as terras retornariam para uso dos caboclos. Pois "quando for no outro ano essas canas é da gente, porque eu já sei o que vai acontecer, eu sabia que amanhã ou depois nós ia ficar com essas próprias terras e a cana" (Tiba). Adiante veremos a concretização de tal prognóstico.

Luis recusou a proposta. Diante dessa decisão, circulou a acusação de que ele não era caboclo, o que provocou desconfianças que alimentaram o desejo dos caboclos de São Francisco e de Sarrambi de se apropriarem de seus terrenos[196]. Algumas noites, Luis e sua "turma", formada notadamente por membros da associação comunitária, dirigiram--se aos seus terrenos na tentativa de impedir a ocupação, mas não conseguiu. Como

---

[195] Vale salientar que em todas as aldeias que percorri, fiz esse mesmo questionamento. As justificativas acionaram os mesmos elementos elencados no Cumaru/Sarrambi.

[196] Outro efeito de negação da identidade indígena de Luis pôde ser percebido na ameaça de retirada de sua filha da função de agente indígena de saúde. Em resposta à acusação, realizou-se uma reunião na sede do posto da Funai com o objetivo de fazer um Censo específico da sua família. Estiveram presentes membros da Comissão do Censo Indígena e mais três idosos que defenderam a identificação indígena da mesma. Novamente, ocorreu o agenciamento do referido Censo na política das aldeias.

Tiba expressou "era dez índios lá de cima [do Cumaru] pra um monte de cem ou cento e cinquenta caboclos do Sítio". Os terrenos foram ocupados e arrendados pelos caboclos que acompanhavam Djalma.

As investidas da "turma de Djalma" em relação às terras do Cumaru/Sarrambi provocaram a adesão de moradores do Sarrambi. Para Tiba, sua posição em acompanhá-los foi uma tentativa de garantir a manutenção da posse das "situações" das famílias[197]. Havia o temor do expansionismo dos "caboclos do Sítio", pois com a ocupação dos terrenos, dificilmente algum outro grupo poderia se contrapor, uma vez que os referidos caboclos sempre agem em conjunto como "um comboio de gado" e "quando vem pra atacar e guerrear não vem só um não, vem é de cento e cinquenta, duzentos e trezentos caboclos". Quando percebeu o avanço da invasão, Tiba dirigiu-se aos caboclos que estavam ocupando as terras e disse: "eu tô dentro do combate com vocês. Vocês vão tomar as minhas terras, mas olhe: tá vendo aquelas terras todinha? Ali tem dono. Aí eles disseram: tá certo, as terras são de vocês mesmos".

Diante da iminência da perda de terrenos para os "caboclos do Sítio", irmãos, cunhados e alguns primos pela linha materna de Tiba cederam faixas de terra para o arrendamento, em parceria com aqueles. Ao mesmo tempo, tentaram cultivar mandioca nos terrenos "enxutos" próximos ao rio. Surgiu, então, o primeiro empecilho: no local que algumas famílias desejaram plantar mandioca, foi construído um cercado para criação de gado por uma pessoa de nome Jovenço, aliado da "turma de cima", cuja identidade indígena estava sendo questionada por aquela "turma"[198]. A propósito, uma das acusações dirigidas à "turma de cima" foi que alguns de seus integrantes não eram indígenas e, portanto, suas demandas perdiam parte de sua legitimidade. O mesmo elemento foi levantado, por pessoas do Cumaru a fim de desqualificar a família Romão e, com isso, atingir a maioria dos integrantes da "turma de Tiba".

Algumas pessoas da família Romão, e com o apoio da "turma de Djalma", reuniram-se e destruíram tal cercado. Com o apoio da "turma de cima" e de uma pessoa de nome Ramos, que havia recentemente se fixado na aldeia proveniente de Monte-Mór, Jovenço reconstruiu o cercado. A participação de Ramos na reconstrução do cercado é importante ser ressaltada. Logo que chegou à aldeia, ele ocupou uma faixa de terra no Sarrambi, cedida por Tiba, contígua ao terreno de sua família, com quem se manteve aliado. Os desentendimentos entre eles começaram quando Ramos repassou uma faixa

---

[197] O chamado expansionismo dos "caboclos do Sítio" é lembrado por moradores das aldeias localizadas em seu entorno. Antes de se lançar sobre as terras do Cumaru/Sarrambi, a "turma de Djalma" já havia ocupado terrenos na área da aldeia Silva de Belém. Circulou a justificativa de que o desejo sobre terrenos do Cumaru/Sarrambi devia-se ao fato de possuir maior potencialidade para a produção agrícola (mandioca e cana) e para a prática de coleta de frutas. Pois a aldeia São Francisco "é numa gruta e fica espremida de um lado com o Galego, do outro com Santa Rita e com o Cumaru" (Joca, morador do Sarrambi, contrário ao arrendamento da terra). Além disso, o interesse por tais terrenos não é recente. De acordo com relatos de alguns moradores, no contexto do Projeto Integrado, a "turma de São Francisco" (definida pelos moradores do Cumaru/Sarrambi como da aldeia São Francisco, sendo que lá era definida como a "turma de Severino Fernandes") - que se opunha ao projeto -, tentou invadir grande parte da área agricultável pertencente ao Cumaru/Sarrambi.

[198] Além da acusação de que Jovenço não era caboclo, destacaram seu papel de caluniador de pessoas com quem não mantinha laços de amizade e também sua fama de "baderneiro" por conta de frequentes bebedeiras, uso de palavras indecorosas e atos obscenos, causando assim, perturbação na aldeia.

do mesmo terreno ao seu vizinho Joca (filho da irmã da mãe de Tiba), que era aliado da "turma de cima". Em seguida, tentou ocupar outra parte do terreno de Tiba, causando revolta nele e em sua irmã, que chegaram a proibi-lo de manter a posse naquele lugar sob o argumento de que sua família era "dona" e que ele próprio estava ali emprestado. Ramos, que havia cedido parte do terreno para Joca, se distanciou de Tiba e Maria, e, junto com Joca, aliou-se com a "turma de cima".

Com a proibição, Joca, que já mantinha proximidade com a "turma de cima" devido à amizade com Jovenço, passou a discordar publicamente da "turma de Tiba", deixando clara a divisão na "parte de baixo", em particular, na família Romão, e a cisão da "parentagem"[199]. Tal rompimento exacerbou-se numa reunião para escolha de cacique quando Joca não acompanhou seu primo Elias (filho da irmã da mãe) na postulação de sua candidatura. Seus esforços foram canalizados na articulação da candidatura de Biu para a função de cacique da aldeia. Posteriormente, Joca, já de posse do terreno doado por Ramos, tentou igualmente avançar sobre o terreno da família de Tiba.

A indisposição entre os primos teve seu desfecho, quando Tiba e sua irmã decidiram gradear uma faixa de terra, pertencente a sua própria família, que incluía o terreno ocupado por Ramos e depois doado a Joca. O trabalho de preparação foi realizado com um trator, fornecido por um arrendatário da cidade de Mataraca-PB. Ao entardecer, a "turma de cima" dirigiu-se ao Sarrambi, no automóvel de Jovenço, no intuito de impedir a continuação do trabalho. Biu assim descreveu:

> Fomos pra tirar o tratorista de lá. Ninguém daqui saiu com arma nenhuma. Como era todo mundo daqui ninguém foi armado. Mas eles lá tavam armados. Eles ficaram conversando. Aí fui eu e mais dois e dissemos pro tratorista pra ele ir embora porque a gente não queria confusão, porque ele era mandado e não era dono e tava ganhando seu dinheiro porque ninguém quer que esse terreno seja cortado.

Maria, por sua vez, narrou o mesmo episódio de outra maneira:

> Quando foi de noite houve um abacaxi danado. Aí se juntou a turma lá de cima mesmo, só não veio Luiz [o cacique]. O Jovenço com o carro, esse Joca, que é primo da gente também, o filho, e se juntou uma *baderna*. Aí quando chegou lá ele queria que parasse [o gradeamento]. A gente só foi lá dizer assim: Esse pedaço aqui não pertence a você [Joca], esse pedaço daqui é da gente e a gente vai fazer uma mãozinha pra gente trabalhar, pra semente, a gente vai escolher a semente. Aí dentro dessa semente mesmo foi meio mundo de briga.

O acontecimento revelou uma ação política baseada numa demanda individual entre primos, a indisposição de Joca e Tiba, no tocante ao controle das faixas de terras contíguas, que já existia bem antes da doação de Ramos e do avanço de Joca na "situação" da família (esposa, pai, irmãos, cunhados e sobrinhos) de Tiba. Devido à relação de amizade entre Joca e pessoas da "parte de cima", como também a disputa já em curso da chefia da aldeia, na qual Tiba e sua irmã pretendiam exercer o controle, o conflito entre parentes ganhou uma dimensão maior, envolvendo a mobilização de duas "turmas".

---

[199] É nesse contexto que se pode verificar a sinonímia das expressões "turma de Tiba" e "turma de Sarrambi".

Após o tratorista ter se deslocado para São Francisco, os ânimos se acalmaram, até o momento em que ele retornou para dar continuidade ao "gradeamento" da terra. Alguém avisou a Biu, que junto com integrantes da "turma de cima", encaminharam-se outra vez e no mesmo veículo ao Sarrambi. Quando se aproximaram, houve uma discussão acirrada próxima à casa de Tiba. Com o envolvimento de todos no bate-boca, Biu e mais duas pessoas foram até o local onde estava o trator. O tratorista parou e Biu tomou-lhe a chave. Biu ordenou que ele descesse do trator e se retirasse dali. Enquanto isso, a altercação continuava no arruado. Quando o tratorista, Biu e os que o acompanharam se aproximaram das pessoas, Tiba e Maria perguntaram o motivo pelo qual o tratorista estava ali e não no terreno. Nisso, Biu entregou a chave do trator a Jovenço e o instruiu a permanecer dentro de seu automóvel e para não entregá-la a outra pessoa. A partir daí, começou o enfrentamento:

> As pessoas [Tiba, Maria e a mulher de Tiba] quase me rasgaram, me revistaram, mas, não encontraram a chave. Deram uma porrada na camionete que a gente tava. A gente liberou a chave e disse pra o tratorista não voltar. Ficamos esperando ele sair (Biu).

Vejamos a versão de Maria:

> Os homens tavam *encachaçado*. Eu disse a Tiba: vai dar problema! Aí Tiba só fez bater assim no carro e disse: Jovenço tire seu carro daqui! Vá simbora! Isso aqui não pertence a você, e você aqui, pelo amor de Deus vá simbora! Ninguém meteu o pau nele não. Só porque Tiba bateu no pneu do carro, aí se agarraram com Tiba, aí butaram a mulher dele no chão, puxaram o cabelo da mulher dele, dezesseis homens. Eu fiquei sozinha no meio pedindo socorro. Vocês vão embora! Não quero que aconteça morte. Eles tudo *encachaçado*. Aí não, eles diziam que a gente vamos matar, vamos matar, e você também não vai plantar, que você [Joca] invadiu meu terreno. Eu disse: eu não invadi seu terreno! Pelo amor de Deus você vai embora!

Tiba ressaltou que ao se aproximar de Jovenço (filho de seu padrinho) disse-lhe:

> Não caia numa bagunça dessa, mais cedo ou mais tarde a turma quer de você só o dinheiro. Hoje você tá com dinheiro pra bancar e pra beber, quando você cair numa complicação sobre índio, na hora não vai ter ninguém para lhe ajudar não. Você saia dessa turma porque esse bando eu conheço. E logo mais vai ver o que vai aprontar com você. Não passou nem dois anos, os amigos traíram ele.

Aqui, verifica-se a produção da amizade e as expectativas de superação segundo os interesses individuais. A qualificação de que os opositores de Tiba e Maria estavam "encachaçados" sugere a reflexão sobre os momentos de sociabilidades alargadas como responsáveis por reações positivas expressas pela amizade e pelo companheirismo e negativas, por se manifestar através de inimizade, traição ou vingança.

O chefe do posto foi comunicado sobre o enfrentamento e as agressões e enviou, por conseguinte, um chamado aos líderes Tiba e Biu. No encontro, Tiba acusou Biu de ser ambicioso, de ter liderado uma "tropa" ou uma "gangue" e, assim, ter provocado uma "baderna", juntamente com pessoas embriagadas. Ressaltou ainda que ele não possuía condição moral para ocupar um cargo de liderança, tendo em vista sua participação, junto com outros "baderneiros", numa espécie de "guerra". Biu retrucou e disse que Tiba

também não poderia ser cacique, porque liderou uma "patota" para invadir e destruir o que não lhe pertencia, além de ter agredido fisicamente pessoas.

O uso dos termos "patota", "bando", "tropa", "gangue" e "baderna" sugerem o sentido agonístico conferido à categoria "turma". Nas situações de confronto, ela arregimenta pessoas no intuito de "devorar" os inimigos e usa a força física e a violência como instrumentos de ação. No caso descrito acima, a embriaguez denota a "perda da moral" do cacique que estava à frente da mobilização. A "bebedeira" significa um estado de desordem, posto que as pessoas ficam "fora de si" e o cacique "perde a moral", pois ele não consegue estabelecer diálogo ou entendimento entre as partes ou mesmo controle das reações das pessoas[200]. Nesse caso, o chefe indígena do posto desempenhou o papel de estabelecer o apaziguamento, como instância decisória mais distante.

Aliado a isso, ouvi comentários em contextos reservados de diálogo, sem a mediação do gravador, de que antes dos confrontos, alguns integrantes da "turma de cima" estavam lidando com seres invisíveis, isto é, "mexendo com catimbó". O intuito era impedir que a "turma de Tiba" não lograsse êxito nas investidas para plantar cana e estabelecer a chefia indígena (no Cumaru ou no Sarrambi). Apesar de não se falar explicitamente sobre catimbó, a posição assumida por seus rivais da "turma de cima" (especialmente de protestantes) supunha a existência de dois lados: o bem e o mal, que se definem pelos seguintes pares de oposição paz e guerra, amizade e inimizade, Deus e demônio.

Este evento revelou ainda que a fala consiste na capacidade de exercer certa autoridade. Há um jogo político que envolve expectativas acerca do comportamento de um chefe em tais situações, já que na opinião de Biu e Tiba "cacique não pode ser brabo". Sobre isso, Tiba assinalou que para ser um bom cacique, a pessoa deve demonstrar bom comportamento e o entendimento dos direitos de todos, bem como possuir conhecimento "da nossa tradição, brinque o toré, represente, receba o pessoal de uma maneira boa".

Elias (morador do Sarrambi) sugeriu algo semelhante acerca da relação entre o cacique da aldeia e a "comunidade". Para ele, os problemas da aldeia, geralmente envolvendo "brigas de terreiro" (como poderia ser classificado inicialmente o conflito entre Tiba e Joca) devem ser resolvidos nela própria, porque "índio não é pra tá na delegacia" e o cacique deve "trabalhar em favor do conselho", ter bom senso, "temperamento normal, não agressivo pra aconselhar as pessoas, levar todo caso pra pessoa que errou, juntar aquela família e dar conselho". No caso de desobediência é que a pessoa seria conduzida ao posto indígena, visto também como o lugar do conselho. A busca pela justiça dos "brancos", encontrada na delegacia de polícia, só deveria ocorrer quando as brigas terminarem em "sangue", isto é, em morte.

É evidente a operação da expectativa de que um chefe deve demonstrar sua autoridade nos papéis de mantenedor de paz e harmonia, de apaziguador das disputas e regulador de divergências e que assuma a posição de conselheiro. Exige-se dele ainda a manifestação de sua habilidade no uso da palavra a fim de evitar qualquer tipo de

[200] No próximo capítulo retomarei a relação entre embriaguez e chefia indígena.

confronto e violência. Por outro lado, nas acusações de catimbó (ou feitiçaria) pode ser identificado um modo de fazer política que se move a partir de linhas de fuga que efetivam uma face encoberta da política constituída na conversa (ou a palavra), no apaziguamento, na camaradagem, como também na traição, inimizade e vingança. Nesse sentido, a hostilidade é alimentada pelo agenciamento de espíritos, no qual se deslegitima a posição política e realça a inimizade. Ademais, as acusações de catimbó, que foram reveladas em contextos restritos, evidenciaram uma dupla oposição: a primeira referente às situações de "boa conversa" e falas mais aprazíveis que marcam, idealmente, as relações cotidianas; e a segunda, diz respeito à posição do chefe de se colocar como falante que media relações através do exercício de contar histórias (sobre viagens e experiências) e pela tentativa de convencer as pessoas através de conselhos.

4.1.2.2 O englobamento da "parentagem" pela "turma" e o aquecimento da política aldeã

Em resposta a paralisação do "gradeamento" e das agressões sofridas, as "turmas" de Tiba e Djalma resolveram destruir outra vez o cercado de Jovenço. "Mais parecia uma festa", afirmou Genaro (primo de Tiba e irmão de Joca). Tiba reportou-se ao evento como uma ação bem-sucedida, devido à liderança do cacique de São Francisco, que conseguiu reunir aproximadamente trezentas pessoas (segundo a estimativa do próprio Tiba) em torno de um objetivo comum. O que se observou foi justamente um modo de fazer política baseado na articulação de uma "turma" a partir do contexto conflituoso que atualiza sua tendência agonística pelo signo da vingança.

Na versão de Biu, quinze pessoas da "turma de cima" e Joca da "parte de baixo", dirigiram-se ao cercado de Jovenço com a intenção de proteger a propriedade e impedir o confronto com o "dono". Ao se aproximarem, havia "uma *patotinha* danada de São Francisco", só que eles estavam em maior número. Nem Tiba nem Biu descreveram com detalhes o confronto, apenas assinalaram que houve xingamentos mútuos, ameaças de ambos os lados e, que no final, o cercado fora destruído.

Depois disso, delineou-se uma sequência de ações, protagonizadas pela "turma de Tiba" (apoiadas pela "turma de Djalma"), no intuito de envolver todos os níveis da vida social no campo das disputas políticas, tendo como foco a busca pela autonomia na administração das terras pertencentes ao Cumaru/Sarrambi. Em vista disso, lançaram mão de iniciativas com vistas à competição pela hegemonia do poder da política da aldeia que incluiu: o acerto de contas no próprio seio familiar, cujo alvo era Joca (primo de Tiba); o controle da associação comunitária, que despertava o interesse devido à capacidade para conseguir aporte de recursos e propiciar visibilidade e prestígio ao seu dirigente como nos festejos anuais do camarão, sendo responsável, no Cumaru, pela ascensão de seu presidente à chefia da aldeia; a ocupação da função de cacique local; e, finalmente, a tentativa de criação da nova aldeia Sarrambi - enquanto unidade política autônoma - pelo desmembramento do Cumaru.

Na primeira frente, o objetivo foi vingar-se da suposta traição de Joca. Tiba e Djalma se dirigiram ao posto da Funai e ao polo da Funasa no Forte com o objetivo de suspender o cadastro de Joca e de sua casa focal. Vale salientar que a família Romão, da qual Tiba e Joca fazem parte, não era considerada indígena até bem pouco tempo. O dito reconhecimento ocorreu, por intermédio da atuação de Tiba que, numa disputa com o ex-cacique Luis, quis mostrá-lo que era, de fato, caboclo pelos lados paterno (pertencente à família Formigão que é indígena) e materno, ao contrário de seu rival, cuja identificação era alvo de constantes questionamentos. Com o apoio de Djalma, e de posse da declaração de que a família Romão era indígena, Tiba reuniu todos os seus parentes no Sarrambi e disse que na época que Luis era o cacique da aldeia, o cadastramento não havia sido feito. Asseverou ainda que embora ele não fosse cacique, lutou pelo direito de todos. Em seguida, pediu que as pessoas não o afrontassem: "Rapaz, não deu uma semana. Ele [Joca] lutou contra mim".

O chefe do polo ressaltou que a exclusão de alguém da família Romão implicaria a retirada de todos seus integrantes do cadastro. Tiba e sua irmã permaneceram em tal cadastro porque seu pai era reconhecido como caboclo. Como afirmou Josenildo (filho de Joca) "a nossa família Romão levantou-se contra nós. Tiba tentou movimentar pra tirar a gente da família. Da família de índio. Você tentar tirar de sua certidão de índio! Onde é que ele vai tirar a identidade de ninguém?".

Essa tentativa de excluir a condição indígena de alguns integrantes da família revelou o agenciamento da atribuição identitária, enquanto elemento importante do jogo político, com vistas à composição de grupos de aliados e a definição de quem pode participar da política aldeã. Ou seja, significou o investimento de determinadas pessoas para ter legitimidade na apresentação de demandas e para integrar movimentos como os que impediram o trabalho de gradeamento da terra e a escolha do cacique local. Tais movimentos, portanto, visaram esvaziar a possibilidade de Joca participar do jogo político local e arbitrar sobre a divisão dos terrenos. Ao mesmo tempo, operou-se com uma lógica de que a resolução dos confrontos em que há o envolvimento de "brancos", baseia-se no pressuposto de que, por serem pessoas "de fora", ou os "distantes" do ponto de vista da identificação indígena, estes devem ser responsabilizados e punidos por sua participação nos conflitos. Quando os conflitos envolvem apenas caboclos, há um maior grau de dificuldade para solucioná-los, pois todos tendem a receber a mesma atenção devido à imagem de que "aqui é tudo família, um sangue só" (Biu) e que todos compartilham dos mesmos direitos.

É evidente o encompassamento da política aldeã, isto é, a composição das "turmas", enquanto unidades sociopolíticas, as relações de socialidade baseadas na convivialidade presentes no âmbito dos grupos domésticos e, ao mesmo tempo, as relações de solidariedade e identidade presentes na "parentagem". A atuação das "turmas" denota a existência de um antagonismo latente, bem como a tendência agonística das relações entre caboclos e "brancos", já que nelas sempre se enfatiza a diferença entre pessoas e o tratamento desigual conferido a cada um em situações de disputa.

É justamente pelo interesse em se destacar na política aldeã que as outras frentes de combate, encabeçadas pela "turma de Tiba" podem ser descritas. No tocante às tentativas de destituição do cacique da aldeia e, por extensão, da captura da associação comunitária, buscou-se atingir a configuração da chefia que, naquele contexto, estava sobreposta a associação comunitária. Ou seja, o cacique local era, concomitantemente, o presidente da associação. As críticas elencaram, sobretudo, o acúmulo de funções obscurecer o que dizia respeito à "comunidade" e/ou à associação, a ponto de determinadas ações do cacique-presidente se pautar cada vez mais para a "turma da associação", ao invés dos interesses da "comunidade", entendida como unidade que englobava as duas localidades.

Os opositores do cacique-presidente, principalmente da "parte de baixo" suscitaram um dilema sobre a legitimidade de quem deve ou não escolher os representantes das aldeias. A tentativa foi demarcar a articulação entre o exercício da chefia visando o consentimento e a livre escolha da "comunidade", bem como o direito desta de emitir juízo sobre a atuação de seu representante. Eles ressaltaram que as pessoas que convivem com o chefe, conhecem seus modos, atitudes e posturas são as que dispõem de condições legítimas para proceder algum julgamento. Ao definir que a "comunidade" é parte integrante da liderança, através do controle e da vigilância a que o chefe está submetido, as pessoas aludiram a não participação da "comunidade" (Cumaru/Sarrambi) no processo de escolha do atual cacique como uma afronta sua autonomia. Vale salientar que essa escolha ocorreu na sede do posto indígena por iniciativa de lideranças de São Francisco, dentre elas, o próprio Djalma, e do chefe do posto. O vínculo com tais lideranças foi marcante no exercício de Luis como cacique local, dele extraindo sua legitimidade. Porém, com a cisão dos líderes de São Francisco que apoiavam Djalma, Luis perdeu o apoio político das pessoas ligadas ao cacique de lá, reascendendo os interesses internos sobre a chefia local, especialmente dos seus opositores, sobretudo, do Sarrambi, que estavam apoiando o cacique de São Francisco. Além disso, circularam críticas sobre supostas atitudes individuais de Luis no atendimento de pleitos apenas de associados mais próximos, ou seja, de integrantes da diretoria da associação comunitária.

Nessa direção, houve movimentos dos opositores e dos próprios aliados de Luis no Cumaru e no Sarrambi no intuito de provocar o processo sucessório. O interesse dos aliados na sucessão se deveu, segundo a leitura de alguns deles, ao distanciamento do cacique-presidente nos conflitos provenientes do arrendamento da cana. Para eles, Luis não deu apoio as investidas dos caboclos do Cumaru contra os do Sarrambi, preferindo ficar de fora sem sequer orientá-los sobre qualquer estratégica a ser seguida nos enfrentamentos. Concorreu também para tal distanciamento, a demanda de ex-associados em participar na condição de organizadores dos festejos do camarão, até então sob a responsabilidade exclusiva do presidente da associação. O interesse por esse evento decorreu da grandiosidade do mesmo e do controle dos recursos exercido pelo cacique-presidente, que na visão de um aliado, expressava o sentimento de inveja, já que as pessoas "não gostam de ver as coisas ir pra frente porque tem olho grande". Por outro lado, houve um desconforto pelo fato do cacique-presidente não compartilhar as experiências das constantes viagens que realizava. Tais críticas indicaram as expectativas das pessoas em relação

à ação política dos seus líderes que consistem na demonstração de suas habilidades em compartilhar as experiências vivenciadas no "mundo dos brancos", obter e partilhar bens e recursos com a "comunidade", ser um conselheiro e agir como representante de todos.

O desfecho das pressões, advindas, sobretudo, da "turma de Tiba", que foram fortalecidas pela insatisfação de seus aliados, sobre o cacique-presidente ocorreu num domingo à noite. Luis e outras pessoas estavam participando de um culto protestante na sede da associação quando se aproximou um ônibus com muitas pessoas de São Francisco. Quando chegaram à sede, começou o tumulto. Djalma e outras pessoas de São Francisco aproximaram-se e dirigiram-se para próximo de Luis e disseram que ele não era mais o cacique da aldeia.

Com a deposição de Luis, as disputas internas acirraram-se com uma guerra de acusações, profusão de fofocas, situações de enfrentamentos nas reuniões para decidir quem seria o novo cacique local. Muitas pessoas do Sarrambi e do Cumaru temiam que lideranças de outras aldeias interviessem na eleição, tal como ocorreu com a escolha de Luis. Nas três tentativas de escolha, a decisão final esbarrava num impasse. Os moradores da "parte de cima" recusavam-se a votar em qualquer pessoa "de baixo" e, vice-versa, e não aceitavam pessoas indicadas e apoiadas por Tiba e Maria, e os "de baixo", por sua vez, rejeitavam qualquer candidato ligado à associação ou a Luis. O temor, de ambos os lados, era de que qualquer pessoa escolhida com o apoio de tais líderes estaria influenciada pelos interesses deles, em detrimento dos interesses coletivos. Ao mesmo tempo, as pessoas concordavam que ações e posturas do chefe deveriam manifestar autonomia em relação aos projetos políticos do próprio chefe, isto é, que sua atuação, como a do cacique-presidente, incluísse as demandas de toda a "comunidade" e não se restringisse aos limites da política de "seu pessoal".

Numa tentativa de superar a indisposição na escolha de um nome da própria aldeia para a função de cacique, a "turma de Tiba" passou a considerar Djalma como representante do Cumaru/Sarrambi. A "turma de Biu" discordou dessa decisão e interpretou-a como um retrocesso na política da aldeia, já que ao longo dos anos, ela foi autônoma e possuía seu próprio representante.

A posição de destaque de Djalma na política do Cumaru/Sarrambi remonta sua participação em dois episódios, envolvendo a expulsão de dois invasores de terra: o primeiro era um "branco", pretenso dono de um sítio no Cumaru que, em geral, impedia os caboclos de desfrutar dos produtos encontrados no sítio; e o segundo, era o administrador do sítio da CTRT. Djalma passou a recolher e comercializar as frutas dos dois sítios e a gerenciar o destino das rendas arrecadadas. As pessoas, que ajudaram na expulsão dos invasores, definiram que toda a colheita seria dividida igualmente para as duas aldeias (Cumaru/Sarrambi e São Francisco), onde parte dos recursos seria compartilhada com as famílias, enquanto que a outra seria destinada para custear despesas das festas de padroeiro de ambas as aldeias. Em tais episódios, houve a união dos moradores de São Francisco e do Cumaru/Sarrambi, configurando uma unidade decorrente da disposição para uma ação em conjunto. A fusão dos interesses de ambas as aldeias contrastou com o

período subsequente, marcado, sobretudo, por cisões e rivalidades entre as "turmas" em cada aldeia, já descritos anteriormente.

Para fazer frente à posição de Djalma como cacique do Cumaru/Sarrambi, Biu passou a ser considerado o cacique da aldeia pela "turma de cima", tendo em vista sua posição de articulador nas reações às ofensivas da "turma de Tiba". Ele encabeçou ainda um movimento que visou impedir a permanência de Djalma no controle dos sítios acima referidos, sob as seguintes alegações: o fato dos produtos serem negociados por um preço muito baixo daqueles praticados regionalmente; e a partilha de renda, pois além de não primar pela igualdade das aldeias, apenas almejava benefícios para sua "parentagem" em São Francisco e seus aliados políticos do Sarrambi.

Só que a composição das duas "turmas", definidas, como descrevi antes, pelos termos "gangue", "patota", "tropa" ou "bando", cuja prática principal era a "baderna" (destruição de roçados, agressões físicas e inimizades), implicou o esvaziamento da pretensão de Biu e Tiba de se tornarem caciques da aldeia, como apontei anteriormente. Biu, por exemplo, justificou que sua saída da chefia devia-se antes ao descompasso entre as atividades da "roça" e da pesca e ao "tempo do cacique", do que as disputas entre as "turmas" e o assassinato de um integrante de sua "turma", meses após os conflitos descritos acima.

Nesse sentido, corrobora-se a proposição clastreana de chefe como "fazedor de paz", garantido no domínio da palavra e através de seu papel de apaziguar as disputas, regular as divergências, urdindo-se nas "virtudes de seu prestígio, de sua equidade e de sua palavra" (Clastres, 2003: 48). Entretanto, aqui parece haver uma proximidade com a chefia dos Parakanã oriental descrita por Fausto (1992), para quem, o chefe é um "feitor da conversa" que não discursa, o que implica considerá-lo antes pelo ato que promove "uma interação linguística coletivamente produzida", do que por seu dom de oratória enquanto dever precípuo de sua função.

Por outra via, o papel exercido por Biu e Tiba nas ações das "turmas" sugere compreendê-los como "fazedores de guerra", pelo fato de terem extraído sua posição dos confrontos, e a partir destes adquiriram certo prestígio. Em vista disso, eles se projetaram pela produção de diferenciações ("turmas") e pela instituição de um domínio político (chefia) marcado pelo germe da divisão. Porém, a participação de ambos nos embates entre as "turmas" promoveu o esvaziamento de suas posições de destaque. Desse modo, é possível pensar na instituição do chefe indígena pelo contraste com a agressividade e a embriaguez.

O alargamento do descrédito da atuação de Biu e a generalização da perda de confiança e de legitimidade de sua liderança ocorreram com a decisão de alguns moradores da "parte de cima" e do próprio Biu em arrendar faixas de terras para o plantio de cana. Essa decisão foi tomada por ele próprio e por outras pessoas próximas, devido às constantes ameaças de invasão dos terrenos pelos caboclos de São Francisco. Na visão de Biu, a perda dos terrenos era iminente: "eu ia terminar perdendo terreno pra plantar minhas manivas [mudas de mandioca] quando fosse no tempo e não puder ter nenhum caroço de feijão!". Os arrendadores (de ambas as "turmas") mencionaram ainda o impacto positivo dos primeiros pagamentos de "renda" na vida das pessoas, tendo em vista o volume

de recursos que cada família passou a receber e o fato destes terem proporcionado a aquisição de bens como: veículos, motocicletas, materiais para a construção para reforma das residências, roupas, dentre outros, além da abundância de recursos financeiros para o provimento de festas, em especial as de final de ano; cabe lembrar, que a circulação de dinheiro ocorria durante todo o ano mediante acordos de adiantamento.

Dada a indefinição da chefia local devido, sobretudo, ao esvaziamento da autoridade de Biu e Tiba como representantes da "comunidade", do malogro em tomar a associação e da dificuldade em impor algum aliado como cacique, a "turma de Tiba" passou a apostar no desmembramento do Cumaru. A criação da nova aldeia Sarrambi representou a possibilidade de compor uma chefia local.

Apesar de a aposta ter sido construída inicialmente a partir da composição da chefia - que visou a integração das duas localidades - ficou evidenciado o delineamento de uma esfera política própria no Sarrambi. Tiba, sua irmã Maria e outras pessoas próximas estavam continuamente ocupando espaços na política supralocal, mais precisamente, nos conselhos indígenas, nas assembleias e nos rituais do toré, bem como no desenvolvimento de atividades de valorização da chamada tradição e cultura potiguara.

Tiba e Maria, por exemplo, passaram a exercer o papel de liderança, na medida em que, por meio de viagens, buscaram melhorias para a localidade, inclusive, tornando-se captadores de mercadorias e recursos. Além do mais, eles se destacaram como os "cabeças" na construção de três ocas às margens do rio Camaratuba, na chamada Boca da Barra. As ocas foram utilizadas como lugar de visitação para os turistas, onde era possível encontrar artesanato, comidas típicas de caboclos como caranguejo, ostra, siri, aratu, camarão e beiju. Elas se constituíram em espaços para "ser a tradição da gente" e um lugar para mostrar os costumes e as tradições através da "brincadeira do toré".

Ao mesmo tempo em que as ocas foram apropriadas por Tiba e Maria como instrumento de demonstração de uma unidade política e de busca pela ascensão à liderança da aldeia, elas passaram a ser frequentadas pela "turma de Djalma", no momento da cisão do "grupo do toré". Nos anos subsequentes a tal cisão, a "turma de Djalma" festejou o dia do índio na Boca da Barra, enquanto que a outra "turma", integrada pelos mestres do toré como Antonio Aureliano, Francisco Vital e Zé Bitu, passou a realizar o ritual, com seus aliados, na oca do Forte e no terreiro de Brejinho.

Vale salientar que a integração de pessoas na realização do toré constitui uma das experiências vivenciadas por alguns líderes, com a finalidade de desempenhar a chefia indígena. Em muitos casos, a pessoa começa a se destacar internamente quando passa a fazer parte da dança, viaja, usa "vestes de índio", enfim, torna-se conhecida. Além disso, sua posição de destaque advém da articulação dos moradores da aldeia em participar conjuntamente do toré, como uma tentativa de demonstrar os esforços para alcançar a união da "comunidade".

A imagem da junção dos palitos, expressa na epígrafe "nativa" inicial, e a dificuldade de rompê-los sugerem, exatamente, o movimento de formação de grupos a partir da disposição das pessoas em acompanhar um líder e da tentativa dele em construir uma unidade cristalizada de ações coletivas, nas quais ele se mantém sempre à frente.

A referida epígrafe resume, do mesmo modo, a tentativa de estabelecer a unidade aldeã pela expressão "a união faz a força", numa clara alusão à política vivenciada, por meio da reunião de pessoas e da integração das mesmas em uma "turma" específica, cuja atuação visa o bem comum.

Outra iniciativa apontou para o esboço da liderança no Sarrambi, como na demanda junto à Funai para a construção de uma casa de farinha na "parte de baixo". O projeto encaminhado por Tiba e Maria, funcionou, na visão destes, como um contraponto às exclusões dos projetos comunitários que eram desenvolvidos apenas na "parte de cima". Simultânea a essa reivindicação, Luis também elaborou um projeto, em parceria com o SEBRAE, para uma casa de farinha, porém, vinculada à associação. Apesar da visão de que tal equipamento estaria voltado para o uso da "comunidade", apenas o de Tiba e Maria foi apresentado como um empreendimento em benefício da "comunidade", ao contrário do segundo que se caracterizou como sendo da associação, excluindo, de certo modo, a "comunidade", ou melhor, os não associados.

Com a aprovação do projeto encaminhado por Tiba e Maria, estes afirmaram que a "turma da associação" movimentou-se com vistas a garantir a instalação da casa de farinha na "parte de cima", próxima aos outros equipamentos comunitários como a sede da associação e o posto médico. Para eles, Luis antecipou-se à chegada dos recursos e iniciou o trabalho de preparação do terreno. Por meio de informações fornecidas pelo órgão indigenista oficial, Tiba e Maria souberam da disponibilidade dos recursos, da tentativa de Luis em barganhá-los e de que haveria a construção da casa de farinha seria um projeto da associação.

Eles pressionaram a Funai até conseguir a liberação de uma parte dos recursos. Pessoas da "turma de Biu" ameaçaram apreender o material da construção que porventura fosse trazido para a "parte de baixo" e destruir as paredes da casa. Mesmo diante das pressões e com o material já disponível na aldeia, integrantes da "turma de Tiba" se juntaram e, por conta própria, deram início à construção. Depois de erguidas as pilastras, as pessoas pressionaram a liberação do restante da verba. Havia rumores de que a retenção dos recursos se devia a atuação do chefe do posto, do cacique geral e de outras lideranças próximas a Luis, para que a casa de farinha fosse edificada na "parte de cima".

Foi justamente nesse contexto que houve uma reunião na sede do posto indígena para discutir sobre a casa de farinha, oportunidade essa que legitimou o discurso de separação do Sarrambi. Tiba, Maria e Djalma fizeram a proposta de desmembramento da aldeia. As justificativas foram de que a criação da aldeia seria uma maneira de dirimir os conflitos entre as famílias das duas localidades e dar maior autonomia ao Sarrambi, visando a gestão de seu território, e consistindo uma estratégia para impedir a interferência de líderes e de outras pessoas de Cumaru, como supostamente havia ocorrido no episódio da construção da casa de farinha.

Indagado pelo chefe do posto sobre a proposta, Luis afirmou que era inconcebível a separação do Sarrambi e a existência de um cacique para aquela localidade. O argumento foi que se tratava de uma única "comunidade" que, do ponto de vista de-

mográfico, não suportava tal estrutura política[201]. Os proponentes rebateram ao afirmar que outras localidades menores do que aquelas, e também contíguas, eram aldeias e possuíam cacique[202]. Além do mais, acentuaram que a intenção era dar a oportunidade ao Sarrambi em ter um representante, que pudesse lutar pelos interesses daquela "comunidade", e pelo fato de suas demandas e interesses não serem atendidas ou respeitadas pela liderança do Cumaru.

No desfecho da discussão, prevaleceu o argumento dos caciques das aldeias que estavam presentes na reunião. Para eles, o desmembramento do Cumaru abriria precedentes para que outras localidades deflagrassem movimentos de divisão. Eles viram naquela proposta de divisão uma ameaça à própria ideia de aldeia como unidade sociopolítica. Os caciques locais destacaram que ao aceitar a separação entre Sarrambi e Cumaru, era possível admitir a divisão entre as aldeias Regina e São Francisco, dada à contiguidade das mesmas, tal como observada nas duas anteriores. Eles ainda recordaram as disposições, demonstradas em outros contextos, de algumas famílias do Vau em se separar de Camurupim e dos conflitos entre as famílias da Carneira em relação à liderança de Jacaré de César. Vale lembrar que em 2006 e 2007, parte das famílias da Carneira se mobilizou com vistas à criação da aldeia e ao desmembramento de Jacaré de César[203].

Nesses casos, a questão dos limites das terras ou do "domínio" de cada aldeia sobre um território próprio tornou-se crucial, sobretudo, no arrendamento das terras. Os líderes, apoiados fortemente pelas famílias, que cultivavam cana, ou que desejavam participar da economia açucareira arrendando terras, passaram a atuar no sentido de fixar a área de sua própria aldeia. Em alguns casos, tentaram ultrapassar seus limites em direção às áreas das aldeias vizinhas, ou mesmo, pleitearam o desmembramento de outras aldeias, como ocorreu no Sarrambi e na Carneira[204]. Essa busca produziu reações dos interessados em possuir mais terra para o plantio de cana e entre os opositores a tal cultivo. Em ambos os casos, foi acionada a concepção de um território comum, no qual as pessoas poderiam se mover e cultivar esse produto livremente. O diferencial residia no argumento, usado pelos contrários à produção de cana e já mencionado anteriormente,

---

201 De acordo com os dados de pesquisa de 2007 registrados no caderno de campo, havia trinta e três famílias no Sarrambi e quarenta e duas no Cumaru.

202 Foram lembradas a proximidade e as dimensões territoriais das aldeias Lagoa Grande, Ybyküara e Três Rios, localizadas no entorno da cidade de Marcação.

203 Quero deixar claro que não disponho de informações que conectem tais demandas àquelas do Sarrambi. Observo apenas a semelhança das categorias espaciais, acionadas pelos moradores da Carneira ("parte de cima") e de Jacaré de César ("parte de cima") que estão conectadas a orientação ligada ao rio, as quais sugerem disputas políticas e uma guerra de acusações mútuas.

204 Em 2007, houve um conflito entre as aldeias Estiva Velha e Laranjeira, no qual um grupo da primeira ocupou uma área de tabuleiro para plantar cana, sob o argumento de que aquele terreno pertencia a sua aldeia; alguns moradores de Laranjeira reagiram com o que foi chamado de "invasão", já que o referido terreno sempre foi utilizado pelos moradores na coleta de mangaba, nas atividades de caça e até de roça. Depois de não obter solução junto ao posto indígena e a AER-PB, a disputa terminou no Ministério Público, que entendeu que o terreno não deveria ser usado para o cultivo de cana. Em anos anteriores, houve o desmembramento de várias aldeias, motivados igualmente pela disputa na ocupação de terras para o plantio de cana. Foi o que ocorreu nas aldeias Camurupim e Tramataia, que se desmembraram de Jacaré de César, e, posteriormente, na Caieira que se desligou de Camurupim e, em Brejinho, que se separou de Tramataia.

de que tal prática implicaria na transformação dos caboclos em "brancos", porque eles eram "devoradores da mata" e não respeitavam, dentre outras espécies, a mangabeira.

A atividade de coleta de frutas e o valor conferido à mangabeira apontaram para a ligação afetiva com os lugares decorrente da experiência vivida das pessoas. Se antes a terra assumia o sentido de um lugar de vivência e de circulação de pessoas, ela passa a ser definida como terra ou território segundo a acepção da legislação brasileira às terras indígenas que supõe a imposição de limites na configuração do território. O significado que ela atualmente assume baseia-se no contexto de diminuição da extensão física dos lugares a serem habitados e na restrição à mobilidade cíclica dos próprios espaços de habitação, de caça, coleta, pesca e agricultura, modificando, assim, a relação com o lugar, que passa a operar com a lógica da transmissão de bens ou benfeitorias.

4.1.2.3 O fim do arrendamento e seus efeitos

Em 2005, um grupo de alunos (Alcides, Edilson, Ernesto, Ubiratan e outros) da Escola Indígena Pedro Poti da aldeia São Francisco denunciou à Polícia Federal e ao IBAMA o corte irregular de terras realizado por tratores de um arrendatário, a destruição de lavouras e a derrubada da mata. Na ocasião, os tratores e mais dois não-indígenas que trabalhavam na mata e nos terrenos usados para lavoura, foram detidos.

As motivações para a denúncia incluíram os interesses ligados à preservação ambiental por explicitar uma concepção nativa sobre conservação e reprodução das espécies que se expressa num glossário de predação, a partir do uso de termos e expressões como "devorar" e "destruir". Escutei, com frequência, a interpretação de que o plantio da cana de açúcar não supõe dispositivos que promovem a perpetuidade dos recursos naturais e, portanto, a reprodutibilidade do meio ambiente. Ao contrário de espécies de árvores como sucupira e pau-brasil, a cana requer cuidados diários e uma renovação constante. Pois "uma sucupira se cuida por si. Se eu arrancar um pé de pau-brasil amanhã um ou dois filhos dele nasce" (Marcelino, cacique de Akajutibiró), enquanto "a mangabeira não precisa que ninguém plante. É preciso respeitar o lugar dela" (Maria Barbosa, residente de Laranjeira).

Já do ponto de vista da produção de riquezas, a cana de açúcar contribuiu para o estabelecimento de uma vida diferenciada entre os caboclos. Ela propiciou a aquisição de bens de consumo valorizados internamente e gerou uma intensa corrida dos caboclos para desenvolver essa atividade produtiva. A interferência, nesse processo, significou uma tentativa de se contrapor a crescente, talvez irreversível, diferenciação interna, e permitir que outras pessoas pudessem igualmente ser integradas e, ao mesmo tempo, desfrutar das potencialidades da economia canavieira.

Através da denúncia que gerou a detenção dos dois trabalhadores e dos equipamentos, que estavam a serviço do arrendatário, o Ministério Público Federal foi acionado. Como ocorreu nos anos de 1980 e 1990, ele atuou com a finalidade de coibir a prática do arrendamento das terras indígenas. Em março de 2006, o Procurador remeteu para a Funai uma recomendação com o duplo objetivo: impedir o fornecimento de

cartas de anuência aos caboclos para o plantio de cana de açúcar com financiamento do PRONAF, e promover a reformulação dos termos de tais cartas para coibir a participação de "brancos" no empreendimento indígena e no desmatamento da área. A justificativa foi que a concessão de financiamentos do referido programa havia estimulado o arrendamento das terras indígenas e, consequentemente, a exploração das terras pelos não-indígenas mediante a cessão de equipamentos e insumos para os plantadores indígenas.

No mês de julho do mesmo ano, a Procuradoria também advertiu as diversas usinas de cana de açúcar. A intenção foi impedir a abertura de financiamentos, o fornecimento de insumos ou outros apoios direcionados às pessoas que estivessem plantando cana no território potiguara, bem como a não aquisição, por meio de compra, de qualquer quantidade de cana oriunda da área indígena, pertencente aos próprios indígenas ou aos arrendatários. No caso de aquisição da cana com terceiros, o referido órgão sugeriu a necessidade de certificação da procedência do produto. Em síntese, as indicações apontaram para o impedimento da colheita até a realização de um levantamento minucioso a respeito da localização das áreas de plantio e da condição indígena dos plantadores e arrendadores e os arrendatários existentes.

Numa reunião realizada em outubro de 2006 na sede da Procuradoria da República em João Pessoa-PB, com a presença do administrador da AER-PB e do cacique geral, do chefe do posto indígena, de caciques e ex-caciques de aldeia e de plantadores e arrendadores indígenas, foi criada uma comissão, que ficou conhecida como "Comissão da Cana", composta por: denunciadores do arrendamento, plantadores individuais de cana, arrendador de terra, cacique geral e chefe indígena do posto. A intenção foi concentrar em alguns líderes os trabalhos de mapeamento das áreas ocupadas pela plantação de cana e a identificação dos não arrendatários, a fim de garantir a colheita e seus plantios. Outro objetivo foi elaborar propostas sobre o destino dos arrendamentos, da cana plantada e dos terrenos arrendados.

Depois dos levantamentos das áreas ocupadas pelo arrendamento, a comissão encaminhou propostas, totalizando dez (conforme Anexo C, item 1), com a finalidade de definir as obrigações das usinas e a destinação da cana de açúcar dos arrendamentos e das respectivas áreas ocupadas. As propostas foram quase que integralmente acatadas pela Procuradoria e se converteram em cláusulas de um "Termo de Compromisso e Ajustamento de Condutas" firmado com os arrendatários (ver Anexo C, item 2).

Em linhas gerais, as medidas adotadas obrigaram as usinas Miriri e Japungu, principais beneficiadas pelo arrendamento, a se retirar das Terras Indígenas após a colheita da safra 2006/2007 nas suas próprias plantações ou na dos indígenas. Antes, elas deveriam informar a quantidade que deveria ser retirada e os nomes dos índios-arrendadores e descontar os adiantamentos sem a cobrança de juros. A comissão sugeriu que a continuidade na aquisição das safras seguintes dependia da extinção das ações judiciais, que elas estavam movendo contra as demarcações das TI's de Jacaré de São Domingos e Monte-Mór. Entretanto, a Procuradoria não considerou tal sugestão, de modo que ficou definida a obrigação dos arrendatários em não realizar qualquer tipo de atividade nas terras indígenas, seja na forma de arrendamento ou financiamento da produção, seja na

aquisição ou intermediação de qualquer quantidade de cana com indígenas. Em virtude daquelas usinas serem contrárias à demarcação da Terra Indígena de Monte-Mór, os plantadores indígenas de cana ficaram impedidos de comercializar sua produção com elas, estando habilitadas as usinas Pemel Empreendimentos Agroindústria e Comércio (antiga AGICAM) e Una Agroindustrial.

Os arrendatários, por sua vez, foram obrigados a depositar os valores integrais devidos e repartidos equitativamente entre as aldeias que possuíam arrendamento. A intenção foi dissipar as desconfianças dos próprios caboclos acerca da compatibilidade entre a quantidade de cana colhida pelos arrendatários e os valores praticados na comercialização da mesma nas usinas, e os recursos recebidos. No acordo, ficou estabelecido um sistema de cobrança referente à safra de 2006 (quer dizer, quatro toneladas de cana por hectare), a ser depositada em janeiro de 2007. Já o plantio existente em 2006, deveria ser colhido até janeiro do ano seguinte e depositado o valor correspondente às duas toneladas por hectare colhido. Além disso, os arrendatários repassariam aos indígenas, sem qualquer ônus, os rebrotes (soca da cana) de plantios colhidos de maneira equitativa entre as aldeias[205]. Na maioria delas, cada família recebeu cerca de dezesseis contas, que corresponde a mais de um hectare[206], já em relação às terras preparadas para o plantio, a divisão proposta foi de três hectares para cada hectare de soca de cana existente[207].

Com a divisão da cana, das rendas e das terras entre as famílias o prognóstico dos arrendadores de terra sobre o destino do arrendamento foi efetivado. Um trecho do relato de Tiba sintetiza a lógica operante no arrendamento: "agora a cana é minha e a terra são patrimônio do governo federal, somo da gente e tô com a minha cana. Vou tratar dela e vou crescer, plantar do meu recurso".

Durante as reuniões nas aldeias para definir a partilha da cana e das terras, a Funai sugeriu a destinação de parte da soca da cana para a "comunidade". Apenas os denunciadores do arrendamento acolheram a sugestão, pois havia uma intenção política evidente. Era a oportunidade daquele grupo desenvolver atividades comunitárias e reforçar o descontentamento com a atuação da associação comunitária, que estava atendendo aos interesses de um pequeno grupo de pessoas da aldeia, e do cacique local que arrendou terras. Através do trabalho comunitário com a cana e da participação na denúncia, que impulsionou o fim do arrendamento, Alcides (um dos denunciadores) foi escolhido cacique de São Francisco em substituição a Djalma. Todavia, no ano seguinte, a "cana da comunidade", como era chamada, foi dividida com as famílias da aldeia devido ao que comumente é classificado como a falta de união dos caboclos e de sua indisposição

---

[205] As etapas de produção da cana são as seguintes: inicia-se com o plantio, depois vem o corte, que é sucedido pela soca de cana, em seguida, vem a ressoca e termina com a contra-soca.

[206] Um hectare corresponde ao total de 13 contas e cada conta compreende uma área aproximada de 12 por 13 braças ou 285m².

[207] Diversos moradores da Carneira (ou a "turma de cima") relataram insatisfação com a desigualdade na distribuição da "renda" da cana realizada pelo cacique de Jacaré de César (ou a "turma de baixo"). A situação se tornou insustentável no contexto da divisão dos recursos do arrendamento e dos terrenos desocupados, no qual a "turma de baixo" tentou ocupar aqueles que pertenciam à "turma de cima". Em resposta, esta propôs a criação de uma nova aldeia, como forma de assegurar a autonomia das famílias na administração de seu próprio território.

para os trabalhos coletivos que quase sempre dificultam o desenvolvimento de atividades comunitárias.

Foi com este argumento que as lideranças presentes na reunião decidiram a distribuição igualitária da cana e dos terrenos desocupados entre as famílias da aldeia e que lhes caberiam manter sob seu controle a produção da cana. Os líderes, ainda, asseveraram que, em geral, a eclosão de conflitos nos trabalhos comunitários tende a aumentar, à medida que há o envolvimento de muitas pessoas, o que dificulta o consenso em decisões sobre a distribuição de tarefas e o destino dos produtos e dos ganhos advindos de sua comercialização. Neste ponto, verificou-se a busca pela autonomia de cada família e seu papel na ocupação individualizada do território. A ênfase recaiu antes na casa conjugal do que na casa focal ou na "parentagem", pois se numa determinada casa focal há várias casas conjugais, é preciso garantir o acesso de todas na divisão e, com isso, abrem-se variadas possibilidades de arranjos de "parentagem" em torno da produção canavieira.

Entre os Potiguara opera uma lógica muito próxima daquela observada por McCalum (2001). Segundo ela, nos Kaxinawá, as relações são construídas sobre a base da transação entre duas pessoas mais do que entre grupos. A indefinição de um conceito de propriedade comunalmente compartilhada, de posse comunal e de uma unidade de ação corporada implica um embate no entendimento das agências externas quanto à concepção de "comunidade" e o repertório indígena acionado no contexto dos projetos que visam atingi-la e na própria compreensão do que seria essa entidade[208].

No contexto dos Tupinambá de Olivença, a noção de posse também carrega esse mesmo sentido (cf. Viegas, 2007). A implementação de projetos voltados à "comunidade", que pressupunham um acordo coletivo formal, esbarra na dificuldade de organização das famílias em torno de um chefe ou de um interesse coletivo. A importância da autonomia das "Unidades Compósitas de Residência" foi interpretada por Viegas (2007), como um dado essencial para se pensar os processos de associação, que marcam a relação entre os Tupinambá e as instâncias exteriores, como o Estado.

É assim que se pode, de um lado, entender as reclamações constantes provenientes de lideranças e de não-indígenas, que buscam desenvolver trabalhos comunitários nas aldeias potiguara, e esbarram naquilo caracterizado comumente como a dificuldade dos caboclos em participar de projetos coletivos, cuja justificativa sugere a tão comentada falta de união. E de outro, entender o termo "comunidade", acionado para se referir aos momentos de produção de grupos, que coincidem, de certo modo, com a constituição das "parentagens", e depois das "turmas", que tendem a condensar um processo reversível de cristalização de unidades sociais e que não perde de vista a autonomia das casas focais.

A ênfase em tal autonomia aponta para um tipo de composição da "comunidade", como unidade temporária, mediante um processo constante e contínuo de criação de grupos e não de uma ação corporada e estável, na qual grupos sociais são perpetuados.

---

[208] McCalum (2001) assinala que, ao contrário dos indígenas, as agências operam com uma semântica conceitual baseada precisamente na ideia de uma organização corporativa.

Nessa mesma dimensão da "comunidade", a categoria "turma" tende a fazer referência à ideia de um coletivo que se quer representar e assume a posição de destaque dentro da "comunidade" graças à quebra da unidade coletiva, no contexto de encompassamento das "parentagens". Pois, seus limites são estabelecidos ou tornam-se mais evidentes nas situações de conflito, em favor da divisão da "comunidade". Ao se dividirem, as "turmas" assumem, em oposição à/s sua/s rival/is, a posição legítima de "comunidade" e os seus líderes pensam-se enquanto seus representantes.

A normatização para os plantios de cana nas aldeias ocorreu através de dois documentos (Anexo C, itens 3 e 4): "Informação de autoria da AER-PB" (Informação nº 02/GAB/AER JPA/2007) e uma resolução definida pela comissão da cana em julho de 2007. No primeiro, ficou estabelecido que cada aldeia deveria criar uma reserva florestal com uma área proporcional relativa a 20% daquela ocupada pela plantação de cana em seu território. Até o ano de 2008, apenas a aldeia São Miguel havia apresentado um projeto de reflorestamento. Talvez, a explicação para a morosidade na definição de áreas de preservação decorra da dificuldade na fixação dos limites de cada aldeia e do aumento significativo nos incentivos públicos e privados voltados ao desenvolvimento da produção canavieira na região. Já a resolução proposta pela comissão estabeleceu alguns critérios para a normatização dos plantios de cana, considerando a exigência contida no documento anterior.

A partir da leitura dos documentos, é perceptível o papel dos caciques das aldeias no controle dos recursos naturais, considerando, dentre outras questões, o fato da liberação de terras (no máximo dez hectares por família) para novos plantios de cana ser uma de suas atribuições.

Na discussão sobre o destino das terras arrendadas, surgiu um questionamento sobre os procedimentos a serem adotados nos casos de famílias e da própria "comunidade" não disporem de suportes financeiros para dar continuidade à produção da cana. O encaminhamento sugerido foi que a Funai garantiria o fornecimento de cartas de anuência para as pessoas contraírem empréstimos junto às instituições financeiras e/ou órgãos do governo ou para se cadastrar nas usinas, e firmar acordo sobre o fornecimento de insumos, maquinário e comercialização do produto no mesmo procedimento existente. Nos casos das famílias não conseguir efetivar seus cadastros nas usinas e, seguindo o argumento de que elas não produziriam cana por conta própria, abriu-se a possibilidade dos grandes plantadores (residentes nas aldeias) serem seus mediadores com a usina.

Nessa direção, duas pessoas passaram a intermediar a comercialização da cana: Rivaldo (conhecido como Carioca, ex-cacique de Estiva Velha) e Beto ("particular" e morador do Galego). Além de trabalhar por conta própria, eles passaram a concentrar em torno de si pequenos produtores que forneciam sua produção em troca de adiantamentos ao longo do ano e sua força de trabalho nas atividades agrícolas.

O destino das canas deixadas pelos arrendatários e a concentração de grandes plantações de cana nas mãos de poucos suscitaram diversas críticas acerca do beneficiamento de plantadores, como os dois acima citados, que possuíam extensas áreas plantadas e dispunham de recursos financeiros e prestígio nas usinas. Dentre elas, levantou-se a

suspeita de interferência dos grandes plantadores na divisão das canas com a intenção de absorver todas as canas repassadas pelas famílias. De fato, tal suspeita se confirmou, ao menos parcialmente, pois muitas famílias que dispunham apenas de um hectare de cana, avaliaram as dificuldades, sobretudo, financeiras de cuidar do plantio e decidiram negociar com tais plantadores para dar seguimento ao seu próprio plantio e absorver outros.

Não obstante, as lideranças e parte dos pequenos e grandes plantadores de cana não tinham muita convicção sobre as determinações da Procuradoria da República no tocante à proibição de novos plantios de cana no território indígena. Nesse sentido, foram realizadas, em maio de 2007, duas reuniões do GGI: uma em Baía da Traição e outra na aldeia Três Rios em Marcação. Para fins de análise, deter-me-ei à primeira reunião, pois as discussões se concentraram num ponto de pauta comum relativo à deliberação sobre o "Termo de Compromisso e Ajustamento de Condutas" firmado entre a Procuradoria da República e os arrendatários das terras. Vale salientar que no referido termo, não estava prevista qualquer alteração a partir de decisões tomadas no âmbito dos Potiguara. Ao lado disso, os debates giraram em torno dos mesmos elementos, tais como, as concepções de território, de direito dos índios na livre circulação e opção por práticas agrícolas diversas e críticas ao modelo de representação política praticado no âmbito do GGI.

No entanto, havia o interesse, principalmente dos pequenos plantadores, para decidir sobre a liberação do plantio e, por conseguinte, a ampliação das áreas já ocupadas, como também do uso de recursos da Funai para tal atividade. Outra motivação residiu no fato de estar no final do período chuvoso e, portanto, no início da preparação de terrenos para as atividades agrícolas, o que implicava na discussão de estratégias a serem tomadas pela Funai (em parceria com as prefeituras), no atendimento das demandas dos agricultores por maquinário e assessoria técnica[209].

Na reunião realizada em Baía da Traição, foram lançadas quatro propostas para a discussão. A primeira ratificava o documento da Procuradoria, a segunda determinava a liberação do plantio nas áreas já utilizadas, a terceira permitia o plantio somente nos pequenos empreendimentos, definidos como áreas de até nove hectares, e, a última, sugeria a liberação integral do plantio em todo o território potiguara.

Após a exposição, teve início um debate acirrado entre os integrantes do GGI e os demais participantes da reunião. Os defensores da liberação do plantio preocuparam-se em expor a visão do direito de escolha das atividades produtivas, incluindo a cana de açúcar, e da não restrição ao uso de qualquer parte do território. Foi acionada a concepção de que os caboclos podem circular livremente em seu território, porque a "terra somo nossa", contrapondo-se ao estabelecimento dos limites entre as aldeias.

Já os opositores da liberação do plantio defenderam o maior controle, em termos de acesso e uso, das áreas não ocupadas e apontaram a necessidade de restituir as práticas produtivas "tradicionais", como forma de garantir a sustentabilidade das famílias e a pre-

[209] Este ponto de pauta foi apreciado nas duas reuniões. Entretanto, devido ao foco da presente análise recair sobre as implicações do arrendamento de terras e do plantio de cana de açúcar na política potiguara, não detalharei a discussão sobre as parcerias entre a Funai e as prefeituras municipais para o ano de 2008.

servação das matas ainda existentes. Enfatizou-se, também, que o direito de escolha dos terrenos para o plantio de cana havia gerado uma desigualdade interna, em vista do que algumas pessoas estavam ocupando extensas faixas de terras com cana e haveria o risco de "ser um grande fazendeiro" (Marcelino, cacique local e membro do GGI). Ao mesmo tempo, foi apontado o encurralamento sofrido pelos caboclos que não poderiam plantar e que estavam impedidos de circular e produzir livremente.

Ainda na mesma direção, outros participantes apresentaram como estratégia a fixação de limites entre as aldeias. A intenção era barrar o plantio e o avanço dos "devoradores da mata", numa alusão ao papel dos caciques no gerenciamento de um determinado território. Tal estratégia suscitou uma discussão sobre a contradição delineada entre a definição de áreas específicas de cada aldeia e a concepção corrente de um território unificado, sem fronteiras, onde as pessoas poderiam circular e ocupá-lo livremente.

Diante disso, o cacique de Brejinho e uma liderança de São Francisco iniciaram um bate-boca, a partir do comentário feito pelo primeiro, de que apesar de possuir vinte e cinco hectares de terreno, plantado com cana de açúcar, também possuía "roça". Ele se exaltou ao demonstrar seu inconformismo com a situação de que muitos críticos do plantio de cana sequer possuíam alguma "roça", inclusive eles "têm capoeira atrás da sua casa e não tem nada, só olho grande. Eu trabalho, só não faço roubar". A outra liderança reagiu, ao que no seu ponto de vista, tratava-se de uma provocação, já que aquele classificou todos os opositores da cana de "preguiçosos". A alegação de que as "capoeiras" estavam cobertas de mata sugere duas interpretações: na primeira de que houve a reversão do lugar da roça e do território da casa num espaço abandonado, o da mata[210]; e na segunda, que a "invasão" da mata supõe o descuido do seu "território" e estimula a cobiça e a apropriação dos bens de outrem, como também demonstra a falta de autonomia da própria casa na gestão do mesmo.

Com o tumulto, as propostas foram rapidamente postas em votação. Por maioria absoluta, o GGI ratificou o documento da Procuradoria que proibia integralmente o arrendamento e o fornecimento de subsídios por parte da Funai, das prefeituras e das usinas ao plantio de cana de açúcar. Por sua vez, corroborou a permissão do plantio apenas para os indígenas que dispunham de recursos próprios em prosseguir com o cultivo da cana. Ao mesmo tempo, recomendou que os plantios observassem questões de preservação ambiental, como por exemplo, evitar o desmatamento nas nascentes e às margens dos rios. E, por fim, que os caciques eram corresponsáveis na fiscalização das plantações em sua aldeia, dada à necessidade de estabelecer mecanismos de controle da expansão do plantio.

Com o resultado, alguns presentes, que defenderam a liberação total do plantio nas áreas ocupadas ou não por cana, teceram críticas em duas direções. Na primeira,

---

[210] Viegas (2007) verificou algo semelhante entre os Tupinambá. As mudanças de uma casa para outra suscita a associação entre os sentidos do abandono da residência anterior e a vivência da nova ao espaço da mata. Na visão dos Tupinambá "o espaço só é suscetível sob intervenção humana constante: o barro do chão varrido cotidianamente, limpo de ervas; os utensílios domésticos incrustados nas frestas; as plantas do quintal cuidadas, e o caminho, para dentro e para fora do edifício, aberto pelos pés que o percorrem. O abandono de uma casa reverte o espaço à mata, e por isso se diz que uma casa abandonada fica 'isolada'" (Viegas, 2007: 212-213).

preocuparam-se em apontar a influência negativa de elementos "de fora", ou seja, o "branco", o arrendatário e o usineiro na dinâmica dos conflitos e dos dilemas que eles encerram. Foi o que ficou demonstrado com a oposição entre um tipo de atividade "tradicional" e um modo de vida - o da cana - baseado na relação de dependência entre patrão (usineiros) e empregados (caboclos).

E na segunda, questionaram o fato da maioria das aldeias não está ali representada por seus caciques ou por outras pessoas. Com isso, surgiu a proposta de que o GGI deveria contar com pelo menos dois integrantes de cada aldeia. Os críticos alegaram também o descompasso entre as decisões tomadas naquele grupo e o que efetivamente era realizado nas aldeias. Apontou-se como falha do GGI, o não acompanhamento dos trabalhos nas aldeias, pois "se não acompanha não tem autoridade pra falar" (Raquer, ex-cacique do Galego) e o desconhecimento das necessidades reais das aldeias.

A inclusão dos desdobramentos do plantio de cana pelos caboclos na agenda do GGI evidencia uma dupla apropriação: a de tal instância na discussão de questões da própria política interna ligada à ideia de representatividade, que pode ser verificada na necessidade de garantir a multiplicidade de aldeias na composição do referido grupo; e a da cana na demonstração de concepções nativas de território (e posse), autonomia (direito de circular e plantar livremente) e autoridade (exercício de gerenciamento de nichos ecológicos, bens e recursos).

Ao contrário do jogo político entre as "turmas", por exemplo, do Cumaru/Sarrambi, descrito acima, as críticas ao GGI voltaram-se para o investimento na figura da chefia, na esfera da representação e na possibilidade de ampliação da participação dos caboclos nas esferas decisórias, como no GGI. Na primeira situação, buscou-se construir mecanismos que impedissem a concentração de autoridade nas mãos de uma única pessoa (o cacique-presidente), por meio do esvaziamento da chefia, e pela possibilidade de todos participarem da gestão do território e dos bens e recursos conseguidos pela associação. Já na segunda, a ênfase recaiu na necessidade de melhoria na qualidade da representação do referido Grupo.

A partir disso, é possível apreender algumas questões da política indígena. De maneira geral, as práticas políticas da (in)divisão, descritas ao longo do capítulo, apontaram a produção da socialidade (fazer-se do social) através da formação de grupos ou "turmas", como "pessoas coletivas" (cf. Strathern, 1988), e sua imersão num universo relacional, enquanto unidades sociopolíticas variáveis e instáveis. Além do mais, revelaram a subordinação entre a chefia e a passagem de líder para chefe identificadas nos movimentos de multiplicação de lideranças, "turmas" e aldeias, nos dilemas do *ser caboclo* e na conexão da esfera da chefia com a máquina da guerra através do faccionalismo.

As situações de enfrentamentos de "turmas" demonstraram a submissão do poder e da política (como algo pressuposto) aos movimentos que obstacularizam sua separação e autonomia através dos mecanismos da política faccional (como algo posto). Todavia, esses movimentos não conseguiram impedir o estabelecimento de grupos por meio dos processos de individuação que efetuam a passagem do político como *pressuposto* (ele está ali) para algo *posto* (que se anuncia), como sugere Fausto (1992) na etnografia parakanã.

Em suma, a ação da liderança revelou a política como algo pressuposto, ao passo que a representação da chefia atuou na objetivação do político. Se na primeira ocorreu a singularização dos sujeitos, na segunda operou o eclipsamento da multiplicidade de pontos de vistas divergentes em torno da qual foi criada uma aparência de unidade ou homogeneidade, por meio do aparecimento do grupo ou de um "centro de poder" (cf. Sztutman, 2005).

Sobre a política faccional, parece que os Potiguara reconhecem a tendência das cisões pela composição das "turmas" mediante ações que revelam lealdade e solidariedade entre seus membros nas atividades produtivas, mas, sobretudo, no gerenciamento de recursos naturais, bens, objetos e pessoas. Afinal, a atuação dos chefes e líderes ocorreu em meio à possibilidade de disputas entre as "turmas", cujas posições se basearam na busca por prestígio e legitimidade política e na condução da instabilidade e da rivalidade, que se mantêm sempre latente, dada à tendência agonística entre elas.

Nos casos descritos, a referida tendência e, por conseguinte, as disputas políticas evidenciaram a potência acusatória das "turmas", constituída a partir do catimbó, que foi acionado como um tipo de feitiçaria. Ele pode, nesse contexto, ser compreendido como uma linguagem e um instrumento de fazer política, na medida em que as acusações são feitas, em geral, de acordo com as relações de amizade e inimizade entre as "turmas". Nessa direção, pretendo no próximo capítulo analisar a política faccional pela guerra de agressões que mobiliza a integração de agentes não-humanos aos coletivos humanos e, por conseguinte, permite pensar a abertura da política e do cosmos, bem como o estabelecimento de uma cosmopolítica.

Capítulo 5

Magia e catimbó: a política dos encantados e os encantados na política

Todo caboclo traz uma magia, todo caboclo traz um conhecimento, uma sabedoria que vem da mata, da água, da natureza

(Sandro, mestre do toré, residente em Jaraguá).

Nos dois capítulos anteriores explicitei processos de agenciamentos políticos concretos evidenciados pelas atividades de enfrentamento das "turmas", sendo estas consideradas a base da atividade política e faccional. Na descrição, evidenciei um movimento de reinstituição da diferença na maneira de lidar com o todo e a introdução do múltiplo e do heterogêneo no domínio político, o que, em síntese, apontou para a disposição à segmentaridade, a não fixidez das unidades sociais, a instabilidade política e as dificuldades para o estabelecimento de identidades.

A análise agora incide em duas direções. A primeira compreende um plano de abordagem sobre as estéticas de ação presentes na construção do *ser caboclo* e a noção de pessoa, as quais são acessadas pelo consumo de bebidas, que produzem alterações de consciência. O foco reside na exploração da figura do caboclo, ao levar em conta os modos da fala, o movimento de alternância pendular entre "ser cismado" e falador e "ser cismado" e agir com e por camaradagem. A intenção é perceber o estabelecimento do *ser caboclo* pela alternância pendular entre o ser/estar cismado e o ser/estar solto na construção da pessoa, em detrimento da visão de rigidez, que provoca a categorização étnica.

A outra direção do capítulo envolve a definição de caboclo como um ser de agência, isto é, com capacidade em gerir a vida em comum, por meio de negociações com o que se vê (os humanos) e, sobretudo, com o que não se vê (os encantados). A questão etnográfica é a inclusão dos não-humanos na vida social e suas implicações na política faccional, que revela a afirmação da multiplicidade, principalmente pelo sistema de agressões simbólicas, ou melhor, pelas acusações de catimbó. A sugestão é propor uma abordagem acerca das ações de simpatia, ou troca de objetos e oferendas, e camaradagem, expressa nas alianças e relações de respeito e amizade dirigidas aos encantados e sua mobilização nas práticas políticas, especialmente, na resolução de conflitos, que incluem traição, fissões, feitiçaria e inimizades.

Em linhas gerais, o presente capítulo descreve a disposição de não-humanos em reinados e no agenciamento humano por meio de ações que incluem o xamanismo, através das acusações e da feitiçaria (ou catimbó), e a camaradagem, enquanto modalidades

de interação com o exterior. Além disso, evidencia as possibilidades de agenciamento em relação aos encantados (e vice-versa) condensados no ritual do toré, que dentre outras coisas, permite apreender a constituição e a integração de relações com subjetividades externas e, assim, ressaltar a conexão entre os domínios político e ritual.

5.1 Ser caboclo é ser cismado

As imagens construídas em torno do que é *ser caboclo* sugerem a reflexão acerca das formas de identificação fundamentada nos "[...] modos de criar afeto, de viver e habitar e a modos de conceber como a vida se faz no tempo" (Viegas, 2007: 18), bem como nas práticas de domesticação e predação. Diante disso, o objetivo desse tópico é expor a produção do *ser caboclo* a partir do que Viegas (2007) classificou como "estéticas de ação". Esta autora recuperou o sentido dado por Overing e Passes (2000), para quem a socialidade na Amazônia inclui "tanto a 'conversação emocional' como 'estilos de relacionamento e de conversar', e aproximando o conceito de estética a uma ligação entre o belo/aprazível e o moral/correto" (Viegas, 2007: 185).

Ao apreciar as maneiras de conviver, os estilos de conversação e os modos de estar dos caboclos, pode-se chegar as formas de comunicação e as posturas de conversação que atuam no processo de identidade dos caboclos. Como ponto de partida, trabalho com os modos de fala dos caboclos, por expressar um tipo especial de entoação ou um "sopapo" como os sujeitos falantes assim a definem, explicitar modos de ser e de estar, traduzidos em um tipo de comportamento "cismado" [211].

5.1.1 Estéticas da ação: a cisma e o "sopapo dos caboclos"

As concepções nativas de que todo caboclo é "arredio", "cismado", "desconfiado" e "besta" revelam os modos de ser e estar no mundo pela manifestação de gestos contidos, expressões retraídas e por um estilo próprio de conversação, como também expressam um tipo de contraste que opera dentro do jogo relacional dos Potiguara com os "brancos".

Estas questões podem ser visualizadas no diálogo que tive com uma liderança indígena, que passo agora a descrevê-lo. Certa vez, uma liderança indagou-me sobre o andamento da pesquisa. Respondi que estava percorrendo todas as localidades, dialogando com as pessoas, fazendo anotações e que as visitas estavam sendo bastante proveitosas. Em seguida, ele afirmou e, ao mesmo tempo interrogou como eu estava conseguindo percorrê-las sem vivenciar nenhuma dificuldade e resistência por parte das pessoas mais velhas.

Comentei com a liderança que havia enfrentado dificuldades com os idosos, principalmente, nas localidades onde eu não era conhecido. Algumas se recusaram em con-

[211] Noutros estudos sobre índios do nordeste, tal especificidade dos caboclos foi igualmente identificada. Valle (1999) descreve que os caboclos Tremembé possuem as expressões de recato e um jeito desconfiado em suas interações, já Viegas (2007) destaca que entre os Tupinambá, os caboclos também se mostravam recatados na interação.

versar comigo quando mencionava ingenuamente que se tratava de pesquisa. Alguns deles retiravam-se da sala ou da janela e se encaminhavam à cozinha, outros diziam que não dispunham de tempo, estavam extremamente ocupados com os afazeres da casa ou atrasados para o trabalho no roçado. Era comum argumentarem também que a lembrança estava "fraca" devido à idade, numa clara alusão à "perda de memória". Aliás, em algumas situações, mesmo sem dizer o objetivo de minha visita, eles afirmavam imediatamente que não sabiam "contar história" porque ninguém os repassou.

A princípio imaginei que esses últimos argumentos era um meio de se livrar da presença inoportuna do antropólogo e, enfim, da própria pesquisa. Entretanto, compreendi no decorrer da pesquisa de campo que alguns idosos estavam sendo sinceros em razão de sua infância ter sido vivida distante das casas focais, especialmente, dos avós. Em outros casos, a recusa era devido as insistentes visitas dos membros da comissão do Censo Indígena e de pessoas que desejam obter informações sobre a história das famílias.

Naquele momento, indaguei a liderança o motivo pelo qual os mais velhos resistiam ao diálogo já que eles "sabem contar história" e seriam, por esse motivo, os principais interlocutores, segundo os próprios moradores das aldeias. A liderança acrescentou em tom risonho que eles sabiam o que aconteceu no "lugar" por serem testemunhas, não apenas porque viram, mas também pelo fato de seus pais e avós terem repassado os fatos pela antiga e ainda atual prática de "contar histórias". Ele ponderou que os idosos são "desconfiados" e "calados", inclusive com os membros da própria casa; não gostam de falar com qualquer pessoa, muito menos com os "de fora", só que quando "toma uma, ele não se sente nem um pouco desconfiado e nem cismado. Eles aí são falantes demais. Eles falam até o que não deve".

Segundo a liderança, o recato vem desde o "tempo de antigamente". Os "caboclos velhos" cotidianamente acordavam cedo, tomavam café com farinha e peixe assado, iam ao roçado saindo pelos fundos da casa e retornavam no início da tarde; na maioria das vezes, levavam farinha e peixe assado para a refeição do meio-dia, que era feita no próprio roçado. Quando chegavam a sua residência, faziam refeição ("tomavam café"). Os contatos que estabeleciam durante o dia eram basicamente com a esposa, alguns filhos residentes na mesma casa, outros que o acompanhavam até o roçado, pessoas conhecidas encontradas ao longo dos trajetos casa-roçado e roçado-casa e com os "vizinhos de roçado" que, habitualmente, eram irmãos, sobrinhos e primos próximos.

A "antiguidade" do comportamento de sair de casa sem ser percebido foi confirmada por outras pessoas. O relato de uma delas revelou uma das estratégias mais utilizadas pelos "caboclos velhos":

Os caboclo velho quando saía 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. Eles às vezes até andava de costa para enganar quem quisesse acompanhar as pisadas. Para ninguém seguir cruzava os dedos dos pés pra ninguém entender as pisadas (Maria Vital, residente de São Francisco).

Outra estratégia era a invenção dos apelidos, decorrente do fato dos "caboclos velhos" serem "desconfiados" e "cismados". Eles evitavam registrar seus próprios nomes com a finalidade de passar despercebidos. A nomeação, através de apelidos, era então uma forma de discrição, referência e conhecimento por pessoas de seu convívio diário[212].

Depois que comentei com a liderança sobre as dificuldades enfrentadas com os "mais velhos", ele indagou outra vez se eu compreendia os modos de fala dos caboclos. Respondi que sim e ele retorquiu dizendo que todo caboclo falava com um "sopapo". Nesse instante, entendi que "sopapo" era a mesma coisa que "sotaque". O "sopapo" seria um estilo de fala, marcado por frases curtas entonadas com certa rapidez e seguida por uma retração corporal[213].

A liderança ressaltou a singularidade da "fala dos caboclos" e explicitou, de um lado, a continuidade entre a "fala dos caboclos velhos" e os "caboclos legítimos" atuais, já que ambos falam com "sopapo" e são tidos como os "mais cismados". De outro lado, a tentativa de estabelecer descontinuidades mediante as transformações dos caboclos em "índios misturados" e "caboclos civilizados". A concepção nativa do que é *ser caboclo* aciona o "sopapo" e a "cisma", a partir de um contexto marcado pela ambivalência na identificação e diferenciação dos caboclos consigo mesmo, e destes em relação aos "brancos".

À medida que as atitudes de cisma, desconfiança e fala com "sopapo" evocaram uma continuidade com o "tempo de antigamente", elas passaram a ser consideradas como tradicionais pelos caboclos e são reatualizadas. É comum a classificação das atitudes dos "índios misturados" ou dos "caboclos civilizados" através da cisma e da desconfiança. As ações com cisma e desconfiança podem ser percebidas nas circunstâncias em que determinada pessoa quer se ausentar de um local ou mesmo se furtar de algum diálogo ou algum afazer, pois a atitude é sempre demonstrada segundo a expressão: "ele cisma e vai logo embora". O oposto também acontece, especialmente, quando se exige uma atitude mais enérgica: "ele cisma e vai pra cima".

A palavra "cisma" adquire outro sentido, considerando a capacidade do "caboclo" em entender o que está implícito nas intenções dos outros. Agir "com cisma" denota um estado de permanente atenção e evidencia a capacidade em desvelar o que está acontecendo de modo que seus interlocutores não desconfiem. A "fala com sopapo" atua como um mecanismo de fechamento diante das pessoas, pois gera inteligibilidade para quem a desconhece e a manutenção de recato e desconfiança.

Nessa direção, a fala distintiva dos "caboclos" demonstra que seu estilo de pronúncia e sua postura de conversação compreendem tentativas de ocultar a "verdade" ou as histórias para as pessoas. Uma professora indígena sintetizou esse estilo de fala:

---

212 Conheci uma idosa em Tramataia que se recusou a fazer seu registro de nascimento. Apesar da insistência de familiares, que vislumbravam o benefício da aposentadoria, ela me falou que dispensava o documento para saber quem ela era, além do mais, não gostaria que as pessoas "de fora" soubessem nada a seu respeito.

213 Viegas (2007) identificou algo equivalente entre os Tupinambá: o "stacatto", ou o que se pode chamar de "estucado ou estiado". Comparada com a "fala dos caboclos" potiguara, a fala nos Tupinambá adquire singularidade porque numa "[...] frase, cada palavra é dita de forma, sem prolongamentos, como se fosse intercalada por ínfimas pausas" (2007: 187).

> Você acha que o caboclo diz tudo que sente? Diz não. Ele fala por metáfora, tentando encobrir o sentido verdadeiro das coisas. O que quer dizer a música do toré? [ver Anexo D, itens 3 ou 4] Eu bem disse a laranjeira que ela não butasse flor. Ela passa sem laranja, eu também passo sem amor? Só o caboclo sabe o que isso quer dizer. Isso é conhecimento, que nem toda pessoa compreende.

Os questionamentos da liderança e a afirmação da professora de que os caboclos falam e cantam, como no toré, através de metáforas assinalam a dificuldade de apreensão da particularidade dos mesmos. Pois, o acesso e o entendimento do mundo caboclo passam, sobretudo, pela vivência. Quer dizer, quem entende os caboclos são as pessoas que convivem com eles e os apreendem nas suas intenções. No entanto, para um "de fora" o conhecimento é sempre dado de maneira parcial.

O efeito da cisma e dos modos de falar podem ser apreendidos a partir da demarcação de diferenças entre formas de ser e de estar (cf. Viegas, 2007). Ao passo que estas atitudes são exaltadas com certo orgulho, pois evocam formas tradicionais de comunicação e de comportamento, elas são acionadas, em alguns contextos, em contraposição aos modos "civilizados", o que motiva o sentimento de vergonha. Nessas condições, opera-se com os atributos pejorativos de "ignorância" e "bestialidade" socialmente cristalizados nos argumentos de que os caboclos não sabem ler, são atrasados e possuem um restrito circuito de interação social.

A construção da imagem de "caboclo" como uma "pessoa besta" se faz por uma relação direta com outra atitude antagônica: o "ser arredio". Esse estilo é percebido em contextos nos quais oscilam o manter-se isolado (desconfiado e acanhado) e o agir conforme um guerreiro (bravo), motivado fundamentalmente pelo sentimento de vingança. Ações dessa natureza sempre ocorrem nos momentos em que o "sangue escorre pelo corpo" e os inimigos "comem um parente" e "bebem seu sangue".

Registrei vários relatos sobre incidentes, nos quais as reações dos caboclos foram comparáveis aos ataques de um "enxame de abelhas", ou de uma fera no intuito de proteger um dos seus. Em tais circunstâncias, é perceptível a união deles, já que o "sangue falou mais alto". Dentre os relatos, um chamou a atenção por causa do envolvimento de quase todas as pessoas de uma aldeia para vingar a morte de um "parente". O crime e a vingança foram tratados como declaração de uma guerra porque "uns desumanos comeram nosso irmão", e esse episódio será descrito em seguida.

O relato do crime que ora apresento baseia-se na versão dos familiares da vítima. No dia primeiro de janeiro de 1996, um caboclo, que havia passado a noite inteira comemorando a virada do ano, aproximou-se de dois rapazes, também caboclos, com os quais mantinha relações amistosas, e começou a importuná-los. Incomodados, eles o atacaram com socos e pontapés e saíram rapidamente da praia em direção as suas casas. O caboclo ferido acompanhou-os e, ao chegar à casa dos rapazes, pediu explicações do porquê da agressão. Os três se atracaram. O pai deles se aproximou, sacou uma faca e desferiu vários golpes no caboclo. Em seguida, outros parentes também o golpearam com faca e cacete, sem permitir a vítima qualquer condição de defesa.

As irmãs do morto foram umas das primeiras pessoas a chegar ao local onde o corpo se encontrava. Elas relataram que, logo após o crime, alguns dos agressores acenderam uma fogueira na praia sobre o sangue da vítima, assaram peixe e "comeram nosso irmão e beberam o seu sangue". Rapidamente, a notícia espalhou-se. Seus parentes, considerados "caboclos legítimos" e os "mais cismados", que residiam numa aldeia, dirigiram-se à Baía da Traição para vingar a sua morte. De acordo com os relatos, "eles desceram tudo junto como um bando feroz para acabar com tudo, parecia um enxame de abelha". Chegando ao local, o sangue ainda corria do corpo do morto, quando um primo, indignado e com uma faca dirigiu-se a um dos agressores, que estava preso ali próximo, e apontou-a para o morto, exclamando: "É teu sangue também que tá correndo nesse chão que corre nas tuas veias e que tá sendo derramado. Esse homem caído foi morto como se fosse um cachorro. Seu cachorro!".

No velório, o clima de revolta era visível e se intensificou com a dança do toré que ocorreu tanto na casa do morto como no cemitério. O enterro ocorreu no dia seguinte, marcado pelo desejo de vingança. Ao voltar do cemitério, os caboclos dirigiram-se às casas dos agressores e dos familiares e destruíram-nas completamente e ainda expulsaram todos eles da cidade. Os parentes do morto, que residiam na cidade, foram levados à aldeia, lá "vararam a noite" com o toré, acompanhada de bebida e comida, em comemoração a vingança. Nesse nível, o toré pode ser pensado como um momento de ritualização do processo de luto e uma forma de disjunção entre vivos e mortos.

Como já havia sublinhado anteriormente, o "ser cismado" demonstra uma maneira peculiar de agir arredio e com desconfiança, demarcando uma postura de resistência e, até de sabedoria, frente às tentativas de serem enganados e de ação própria de um guerreiro. O recato e o jeito calado, arredio, desconfiado e cismado cedem lugar às atitudes expansivas e enérgicas como àquelas identificadas no exemplo acima.

Diante das atitudes dos próprios caboclos, pode-se então notar uma alternância deles consigo mesmo, na medida em que a diferença entre eles está instaurada justamente no limiar entre o "ser/estar cismado" e o "ser/estar solto" quando "tomam uma". Como Viegas (2007) sublinha, a identidade de caboclo se inscreve numa alternância pendular entre ora cismado, ora falador. Nesse sentido, a ingestão de bebidas alcoólicas constitui o elemento mediador e instaurador de relações sociais, como será aprofundado a seguir.

5.1.2 Cachaça, consumo e sociabilidades alargadas

Se nas relações cotidianas, comportar-se discretamente, agir com desconfiança e com "cisma" traduz uma característica peculiar dos caboclos, quando "tomam uma", comunicam-se com maior desenvoltura, riem com mais facilidade, choram com menos pudor, contam histórias com profusão de detalhes. "Tomar uma" desencadeia uma expansão narrativa por causa da alegria e do divertimento que contagiam as relações, dados os efeitos da ingestão da bebida nas ocasiões de convívio cotidiano e festivo, de modo que as narrativas se expandem, embora os "sopapos" permaneçam e, até certo modo, se intensifiquem.

Nestes termos, qual o sentido das bebidas, em especial da cachaça, e da embriaguez (ou dos "porres") na vida social dos caboclos? Essa pergunta deve ser feita sem priorizar as causas do consumo de bebidas que "perturbam" a vida social, mas elaborada em direção ao deslocamento para a compreensão dos usos e das misturas da bebida e dos "porres" no contexto em que formas de desejo cruzam e sedimentam as relações sociais.

Interessa-me pensar tais práticas como parte de um exercício de definição de si nos planos coletivo e subjetivo. Ao eleger uma abordagem social e coletiva do consumo, em detrimento do enfoque centrado unicamente no indivíduo, acessarei os efeitos da bebida nas motivações relativas ao trabalho e à intensificação das interações entre famílias e grupos. Com relação à compreensão do excesso, sigo o pressuposto de que apreender o consumo em demasia significa assinalar seu valor ambivalente, pois os momentos específicos de ingestão definem o tipo de excesso e por meio de qual sinal é plausível qualificá-lo enquanto tal (Dias, 2005).

De um modo geral, o uso de bebidas alcoólicas e, em particular, a introdução da cachaça relacionam-se ao contexto colonial, expandindo-se nos aldeamentos à medida que as bebidas fermentadas dos nativos foram sendo desvalorizadas simbolicamente e, em seguida, extintas definitivamente (Fernandes, 2004).

A introdução da cachaça e do vinho trazia o "gosto picante, salgado, doce e ardente da civilização" (Amoroso, 2006a: 127), sob o pretexto de serem aprazíveis aos índios e de se constituírem como um dos ingredientes, não o único e nem o mais potente, de "amaciamento" dos próprios indígenas. Sua utilização era um meio de estabelecer relações com os nativos, sem servir-se da guerra aberta, sempre perigosa e imprevisível. Seus usos, em algumas ocasiões, estavam voltados à diminuição das tensões com os índios que se tornaram aliados e, até mesmo, para travar relações pacíficas com os índios arredios (Fernandes, 2004)[214].

Segundo Fernandes (2004), entre os povos autóctones horticultores, dentre eles, os Potiguara, as frutas representavam uma importante fonte de matéria-prima para a fabricação de bebidas alcoólicas. Há registros do uso de uma bebida feita à base de caju pelos Potiguara[215]. Não obstante, eles mantinham sobre seu domínio áreas de grande extensão onde cresciam cajueiros, gerando cobiça nos seus vizinhos.

Dentre as bebidas alcoólicas preferidas pelos Potiguara estão a cachaça, em primeiro lugar, o *rum montilla* e em seguida a cerveja. O consumo delas dar-se em diversas situações cotidianas e nos momentos festivos. No cotidiano, a ingestão de bebidas ocorre em três ocasiões principais. Na primeira corresponde ao consumo de "doses de cachaça" nas mercearias ("vendas"), no momento em que determinada pessoa, geralmente,

---

[214] Fernandes (2004) contrapõe-se ao argumento de Hemming (2007) de que o vinho seria uma potente "arma da colonização". Pois, "muito embora se fabricasse vinho no Brasil, especialmente em São Paulo, sua quantidade jamais foi suficiente sequer para suprir a demanda dos colonos, quanto mais para servir de "arma da colonização", à maneira de Hemming (2007)". Além do mais, implicaria pensar numa imposição da bebida alcoólica como se os próprios desconhecessem a experiência etílica.

[215] A produção da bebida era feita do seguinte modo: "[...] os índios espremem o suco para fazer uma beberagem, com que completamente se embebedam, e então se abandonam a grosseiros e bárbaros pecados. Essa fruta amadurece somente uma vez por ano, a saber, em dezembro e janeiro, na qual época os índios, por amor ao caju, não tem muito gosto pelo trabalho" (Herckman, 1982: 58 apud Fernandes, 2004: 70).

sozinha se dirige a este estabelecimento comercial no intuito de fazer compras de algum produto alimentício; quando as "vendas" não negociam aguardente, a pessoa se dirige a um bar. Em ambos os casos, o consumo é sempre individual e realizado, principalmente, pelos homens.

Na segunda situação, a ingestão de bebida acontece nos bares e/ou ao lado das residências especialmente, nestas últimas, nos finais de semana. Em tais ambientes, o consumo é frequentemente coletivo e masculino, embora as mulheres participem, sua presença nos bares e a bebida em excesso são vistas com reserva, o mesmo não ocorre quanto à participação e consumo nas residências e festas. É um hábito comum, grupos de pessoas comprarem um "kit" composto por *rum montilla*, gelo e refrigerante e compartilhar a bebida com os compradores, amigos e conhecidos que porventura apareçam; nos bares, em particular, há mesas de sinuca que atraem pessoas e elas acabam juntando-se aos bebedores.

E a terceira situação compreende os "trabalhos comunitários" e "coletivos", coordenados por caciques das aldeias, presidentes de associações ou por um secretário do município, e por donos de roçados, da "roça", do "sítio", da casa, respectivamente. Os "trabalhos comunitários" integram pessoas de todas as casas focais. A aquisição da bebida é feita pelo coordenador dos trabalhos ou pelos próprios trabalhadores. Estes trabalhos incluem: a abertura e limpeza de roçados, de viveiros de peixe e camarão, de sítios comunitários, de sedes das associações, de estradas e áreas comuns da aldeia, como o pátio de igrejas, de escolas ou do entorno da casa de farinha; e a construção e manutenção dos pavilhões, que são utilizados para a realização de festas de padroeiro, reuniões, quadrilhas juninas, dentre outros.

Por sua vez, os trabalhos "coletivos" abrangem a abertura e limpeza de roçados, de "sítio", como também a construção de casa e a produção de farinha. Os integrantes desses trabalhos são, ordinariamente, pessoas que possuem algum vínculo de parentesco. A obtenção da bebida é feita pelo dono do roçado, do "sítio" ou da moradia e da "roça". Um exemplo de trabalho coletivo é os "adjutórios" (descritos no primeiro capítulo), que em termos de tarefas produtivas, correspondem aos eventos que reúnem pessoas ligadas aos mais diversos grupos familiares e/ou casas focais. Os círculos de cooperação se estabelecem mediante a relação entre anfitrião e convidados e na circulação de comida, bebida, trabalho e alegria e articulação de unidades sociais ou "parentagens". Os trabalhos são como festas, marcadas por círculos de cooperação e ajuda mútua, nos quais a comida e a bebida constituíam fatores de motivação aos trabalhos.

A ligação do trabalho coletivo com as atividades produtivas, os trabalhos em família, os mutirões, entre outros, pode ser identificada no "tempo de hoje" por ocasião dos festejos em comemoração aos santos católicos, que coincidem com o calendário agrícola. Estes festejos estão ancorados nas motivações da colheita, da fartura sempre expressas com alegria, consumo e troca de alimentos, purificação com o fogo e, ainda, manifesta o estreitamento das relações sociais vividas mais intensamente no período junino.

A ingestão de bebidas acontece igualmente em momentos festivos como torneios de futebol, comemorações dos padroeiros, festas juninas, finais de semana, feriados e

a "brincadeira do toré". Em todos eles, a participação de pessoas de outras localidades não-indígenas é significativa. O consumo dessas bebidas está frequentemente associado ao "beber com mais gente" e opera como indicador de uma prática relacional alargada, na medida em que envolve momentos de convivência, conversação e relacionamentos. Compartilhar bebida manifesta a positivação da vida em sociedade.

É importante realçar algumas diferenças entre o consumo das duas primeiras espécies de bebidas e o da cachaça. Ao contrário dessa, aquelas não são utilizadas em práticas clínicas de rezadores e catimbozeiros (termo aplicado aos especialistas em catimbó) para tirar a "flecha" atirada pelos "donos" do rio, do mar e da mata, ou para realizar algum tipo de tratamento contra mau-olhado, "espinhela caída", "quebranto", dentre outros. O consumo está mais fortemente associado ao "beber junto" do que "tomar uma", pois a cachaça é, em geral, consumida individualmente, embora nos momentos festivos o consumo seja analogamente coletivo.

O consumo coletivizado das bebidas tende a condensar aquilo que me referi anteriormente, acerca da transformação das atitudes dos caboclos. Ao atingir a alegria expansiva, a ingestão de bebidas representa uma busca pela alternância entre diversos modos de estar no mundo. Em momentos de sociabilidade alargada como na "brincadeira do toré" o esforço em atingir a alegria é exacerbada, de tal modo que a ingestão da cachaça, em especial, provoca a expansão do corpo e da fala no sentido de estar exuberante. Aqui, a instância da beberagem é marcada pelo consumo ritual e coletivo que segue algumas regras, como a ingestão fora da roda do toré e "beber bem". Há uma diferença entre a outra instância, mais cotidiana, da beberagem marcada pelo consumo individual e desritualizado. Argumenta-se que as pessoas não podem dar "mau exemplo aos mais novos", nem devem fortalecer as críticas dirigidas pelos próprios caboclos de que no ritual "os caboclos só querem encher a cara", transformando o toré em algo sem importância e desorganizado. É isso que justifica as recriminações contra alguém que não se portou bem quando bebeu no toré.

Para esta ocasião (mas não apenas), os homens produzem artesanalmente uma bebida à base de cachaça misturada com várias ervas, raízes e cascas de árvores chamada sugestivamente de "pau do índio". É recomendada ainda a adição de frutas como o caju, a mangaba, dentre outras, por acreditar que com essa mistura, a bebida fica "forte" e deixa as pessoas mais alegres, expansivas, e, sobretudo, viris. Após a mistura desses ingredientes, a garrafa é enterrada por, no mínimo, três dias. Na visão dos preparadores e de grande parte dos consumidores da bebida, a garrafa "fica tampada e a gente enterra, falta o ar e aí ela fica apurada, fica no ponto" para garantir a "força".

A bebida é acondicionada em um coco, cuja preparação segue as seguintes etapas: primeiramente é aberto um orifício na fruta a fim de retirar toda a água existente, mantém-se todo o "miolo" para que a bebida adquira o sabor dele. Na sequência, parte do líquido, que estava enterrada dentro da garrafa é transferida para o coco sem as frutas e as ervas que são mantidas na garrafa com o restante da bebida.

A distribuição da bebida é feita numa "cuia" produzida do próprio coco e o consumo é coletivo, ao contrário da partilha da cachaça, que é feita em copos (de vidro ou

descartáveis) separados. O mesmo ocorre com a catuaba, consumida em alguns momentos festivos, que é também considerada uma bebida afrodisíaca e potente porque dá força e virilidade. Observa-se um investimento na diferenciação da cachaça, com relação à natureza da bebida feita à base da mistura com plantas, como se verifica no processo de produção, maturação e consumo, que alude à potência das mesmas. Tal potência é exaltada nas brincadeiras mediante a associação com a imagem do genital masculino (o "pau") e refere-se a um ideal de masculinidade baseado na penetração da bebida e na efusão da alegria que ela provoca aos consumidores.

Nas situações de consumo emanam atitudes e comentários jocosos relacionados à função afrodisíaca da bebida. Na maior parte dos comentários, lançam-se desafios entre as pessoas acerca de quem é mais forte e viril, como é formulado nas expressões: "fulano tá fraco por isso precisa tomar o pau pra ficar forte e não fazer fiúra", "fulano tá desanimado, acanhado e triste por isso tem que tomar pau do índio para se alegrar", "vamo vê quem é que consegue tomar mais pau do índio e não cair?" e "não é qualquer pau do índio que me derruba, é preciso ser bem forte para eu cair".

Ainda que os homens não concordem em partilhar a bebida com as mulheres, o consumo do "pau do índio" também é feito, nesta ocasião, por ambos. A discordância da partilha é baseada na suposição de que o "pau do índio" potencializa os homens ao lhe conferir mais virilidade, e estes desejam monopolizar a bebida para se tornarem mais viris e fortes diante das mulheres, de modo que estas apenas usufruam da virilidade dos homens. Vale salientar que a participação delas restringe-se ao consumo, não tendo registros de produção de bebida realizadas por mulheres.

Em todas as ocasiões, o consumo em excesso de bebidas alcoólicas gera tanto comportamentos expansivos, como provoca atitudes violentas. Nesse último caso, associa-se a presença de espíritos do mal que "se encostam" na pessoa, transformando-a numa pessoa agressiva e violenta, mas que chora e se comove, o que revela outra possibilidade de ação e de interação.

No toré, por exemplo, o uso da cachaça, e outras bebidas como o "pau do índio", torna as pessoas capazes para agenciar e ser também agenciadas por seres invisíveis, tais como, os encantados, mestres e caboclos, que diretamente se relacionam com o universo de crenças das religiões afro-brasileiras. Mostrarei adiante, a concepção de toré enquanto uma linha de trabalho de mestres e de caboclos encantados, cuja ideia de 'incorporar' diz respeito, acima de tudo, ao fato do encantado "se encostar" e agir ("trabalhar"); atitudes como essas são reprovadas pelos participantes ou não da "brincadeira". O argumento é que o toré atua como mecanismo de controle de interferência de "inimigos" que querem desorganizar as pessoas e a própria "brincadeira". Procede daí a concepção de que é indispensável "trancar as correntes para brincar o toré".

Por outro lado, a ingestão das bebidas, em situações de cura, provoca alterações de consciência e atua enquanto facilitador na comunicação com os referidos seres invisíveis, os quais são acionados como auxiliares em tais situações, especialmente, quando eles próprios são os agentes causadores dos malefícios. Tal ingestão é um operador importante neste movimento, na medida em que traduz a busca das próprias pessoas em não ser

algo de modo absoluto. As atitudes e os sentimentos de reserva são substituídos por um estado de indiferenciação. Desse ponto de vista, o entendimento do *ser caboclo* passa pela consideração do processo de identidade inscrito numa alternância entre modos de estar.

Verifica-se ainda estados de alternância de modos de ser e de estar no mundo entre os não consumidores de bebidas alcoólicas nas experiências religiosas. Tomando, como exemplo, os protestantes, notadamente da Assembleia de Deus, da Batista e do Betel Brasileiro, que observei entre os Potiguara, é admissível pensar na transição entre o ser e estar pela vivência nas orações em línguas, revelações em sonho e curas espirituais. Nestas experiências, a alegria expansiva também está presente através de cânticos efusivos e nas ocasiões festivas como batismos, casamentos, bodas, etc., contrastando com situações cotidianas em que o comedimento e o pudor marcam o padrão de comportamento.

Se pensarmos por este referencial, os católicos não consumidores de bebidas alcoólicas, igualmente vivenciam a alternância. Assim como entre os protestantes, nos momentos festivos, os cantos, as orações efusivas, as procissões e as promessas condensam experiências de alegria e expansividade. Com a forte presença da renovação carismática entre os caboclos, as experiências de oração em línguas, das curas, e do "repouso no espírito" configuraram situações em que a alegria expande a pessoa.

Tanto para protestantes como para os católicos, a ênfase no canto e na dança propicia sentimentos de alegria, traduzidos no "batismo do espírito santo" entre protestantes e no "repouso do espírito", entre os católicos carismáticos. Entrar em estado de espírito significa adentrar numa experiência pessoal, marcada por um tipo de ação com euforia, alegria, tranquilidade através do riso, do choro, da fala estranha e "embolada". É um momento que as pessoas perdem o controle de si, por estarem "embriagadas" ou de "porres" pelo espírito[216]. Assim, o transe religioso é uma possibilidade de transitividade da pessoa. Nestes casos, a expansão narrativa por causa da alegria e do divertimento que contagiam as relações, dados os efeitos da ingestão da bebida alcoólica e dos "porres" com o espírito, explicita momentos de alternância de modos de ser e estar no mundo.

5.1.3 Embriaguez: alguns apontamentos

Situar as múltiplas experiências da alternância de modos de ser e estar num quadro etnográfico e comparativo mais amplo, pode tornar inteligível a relação entre o consumo de uma bebida, como a cachaça em suas versões industrializada e artesanal, os "porres" com o espírito e a teoria do *ser caboclo*.

Desse modo, recupero as indicações de Lima (2005) em torno da teoria Yudjá. Segundo ela, as pessoas yudjá, inseridas num "tempo da embriaguez", experimentam a alternância de modos de ser em detrimento do que poderia ser designado como sinal da transformação: do recato, da discrição e da timidez para uma atitude em que a expansividade é sua marca mais eficaz.

---

[216] Dias (2005) traduz os estados de efervescência religiosa dos protestantes Palikur como sendo "porres" com a presença do Espírito Santo.

O amor à alegria exuberante é o sinal mais forte de ver a si próprio inebriado pelo riso e pelas atitudes desmedidas. Trata-se de um tempo marcado pelos cantos e pelas danças enquanto formas por excelência de expressão da alegria, não sendo, pois, tempo para contar história nem fazer discurso. A alegria coletiva, sugere Lima (2005), articula uma gama variada de afetos que revelam no interior da dança, dos cantos e da bebida pequenos dramas sociais por razões de ordem sexual (os ciúmes) e por lembranças do passado.

O compartilhamento e o extravasamento dos afetos significam, por um lado, descarregar rapidamente a emoção (cf. Deleuze; Guattari *apud* Lima, 2003), por outro, minar a alegria, fazendo com que a embriaguez entre os jovens evolua da alegria para a raiva (razões sexuais) e entre os mais velhos, da alegria à saudade, ao evocar lembranças dos finados, ou mesmo desencadear para a agressividade, quando a lembrança recobre o campo das inimizades.

Se é possível ver no *cauim* a expressão do dom como um "presente-cauim-veneno--gente", como o fez Lima para os Yudjá, entre os Tupinambá de Olivença (Viegas, 2007), assim como entre os Potiguara, o consumo de bebidas alcoólicas em ocasiões festivas pode ser um presente que remete ao seu oposto: ao "tomar uma" ou se embriagar, os caboclos efetivam uma alternância entre uma atitude reservada e um ato de exuberância, que pode se manifestar em comportamentos extremados.

A teoria da pessoa, tal como é observada por Lima (2005) e por Viegas (2007), aproxima-se de como os caboclos Potiguara concebem a pessoa. Esta teoria é reveladora da manifestação de um tipo de comportamento marcado pelo inconformismo e ambivalência e mediado pela sensação de falibilidade da existência, traduzida na alternância entre a ebriez e a alegria, sobriedade e desconfiança, estar contido e ser expansivo. A identidade faz-se, consequentemente, pelas múltiplas e possíveis combinações desses estados.

A alternância dos Potiguara consigo mesmo é percebida na medida em que a singularidade dos "caboclos" se instaura justamente no limiar entre o ser/estar "cismado" e o ser/estar solto quando "toma uma". Ao destacar que a identidade caboclo dos Tupinambá se instaura numa alternância pendular, Viegas (2007) manifesta a possibilidade de apreender o movimento da identidade através da oscilação entre o ser cismado e falador, tendo nas bebidas alcoólicas ou nos "porres" o elemento mediador e instaurador nas situações de interação. Em síntese, não é possível falar em caboclo sem levar em conta as combinações desses estados de comportamento, os quais sugerem não apenas pensar os dilemas vividos internamente, mas, sobretudo, como os caboclos estabeleceram contraste com as pessoas não-indígenas.

Dentre os dilemas internos, reporto-me a um deles especificamente: como entender a figura do chefe dentro da teoria indígena da pessoa, considerando a alternância entre modos de ser e estar provocada pelo consumo de bebidas alcoólicas? Ao serem questionados quanto às atitudes próprias de um chefe, os caboclos, numa expressão curta e sem subterfúgios, mas ricas em conteúdo, alegaram que para ser chefe é preciso saber falar, "cismar", desconfiar e não "ser desconfiado". Ele pode até "cismar", no entanto, suas ações devem se basear na generosidade, no companheirismo ou na camaradagem, uma

vez que suas metas são "conseguir as coisas para a comunidade", não se acomodar com as situações desfavoráveis e tratar os seus seguidores com lealdade, respeito e generosidade.

O chefe também precisa ser alegre, só que a alegria não pode ser mediada ou provocada pela ingestão de bebidas alcoólicas, pois "não pode ser um cachaceiro, porque faz muita fiúra por onde chega e perde a moral, porque como é que ele vai dar conselho pro caboclo não beber, se ele é o que mais bebe e faz fiúra?". Ele não pode exceder no consumo de álcool porque o ser e o estar devem se basear em atitudes que conciliam sentimentos de pudor e vergonha com o comportamento pessoal assentado na ponderação das ações e falas cotidianas. O chefe precisa se distanciar dos "porres", que engendram movimentos de alternâncias consigo mesmo e, principalmente, diante dos outros já que a posição que ocupa pressupõe atitudes equilibradas e controladas.

Ora, compreender a constituição de uma liderança por estas atitudes significa novamente operar por um quadro de alternância capaz de dar conta da diferenciação produzida em torno da figura do chefe ou do líder em relação aos caboclos. Se estes são cismados, desconfiados e têm um "sopapo", sua fala se expande quando "toma uma", conformam-se com qualquer coisa, porque são "bestas" e vivem de casa para o roçado. Enquanto que os chefes devem cismar, desconfiar, falar, viajar (ser representante), dividir (ser generoso), aconselhar e alegrar (organizar e participar das festas e dos rituais), e poder agir com camaradagem.

A avaliação acerca da distância do chefe em relação aos "porres", em determinadas situações, acena a pressuposição de que a bebida promove a suspensão, mesmo que provisória, das posições que operam na vida social. Para usar as expressões de Dias (2005), o excesso do consumo de bebida alcoólica pode ser avaliado positiva e negativamente. Se no "bem beber" (positivo) o excesso é expressão da interação, na "embriaguez reprovável" (negativo), o descomedimento manifesta a ruptura das interações, pois consumir grandes quantidades de bebida em si não é interpretado como um grande problema. É pertinente ressaltar que o exagero não se relaciona exclusivamente com a quantidade ingerida, mas ao contexto específico no qual o consumo ocorre, posto que a ruptura pode ocasionar punições, em razão do desrespeito da etiqueta da convivialidade.

A atuação dos chefes em tais situações é extremamente expressiva, uma vez que lhe compete o controle de excessos, exageros e atitudes violentas, pelo fato de ser líder e porque, em grande medida, é o organizador das festas, como as de padroeiro e na "brincadeira do toré", cabendo-lhe o exercício da vigilância constante.

Nas festividades relacionadas aos santos padroeiros, os chefes participam da preparação do pavilhão (casa de dança), da contratação de bandas musicais, da compra e comercialização de bebidas e comidas, mas também da observância das atitudes dos participantes. Nas situações em que o consumo excessivo gera acidentes e desavenças, os chefes, em alguns casos, punem aqueles que excederam "amarrando no tronco" e soltando-os no final da festa. É pouco comum recorrer à autoridade policial, pois se avalia que o chefe que "bota parente na cadeia não merece ser respeitado", porque "o caboclo tem que viver livre" e "não pode ficar atrás de umas grades". Cabe ao chefe defendê-los de toda e qualquer tentativa de cerceamento da liberdade.

Na "brincadeira" do toré, por sua vez, os chefes usam a palavra para aconselhar e pedir que os participantes respeitem a dança, inclusive, não usando bebidas alcoólicas. Nos discursos, eles acentuam uma alternância entre uma fala controladora e forte específica de pessoas que comandam e tranquila e comedida própria de pessoas que antes de determinar, aconselha. Tais discursos possuem, em geral, um caráter moralizante, justificado, em grande medida, pelo provável julgamento do excesso por parte dos não participantes (indígenas ou não-indígenas) e como o reforço da ideia de que o caboclo só se alegra quando "toma uma".

Na festa do dia do índio de 2007 sucedeu um fato que explica a postura do chefe em ocasiões como o toré. Depois que algumas lideranças indígenas pronunciaram seus discursos, um ex-cacique, visivelmente embriagado, irrompeu na roda do toré, com maracá na mão, falando alto. Ao perceberem isso, muitas pessoas gritaram pedindo para ele parar; algumas lideranças reforçaram o coro, dizendo que ele não tinha moral para dizer nada naquele momento, porque estava "fora de si". Mesmo assim, ele continuou a falar da história e da "tradição do toré", da "resistência dos índios", até que lideranças começaram a cantar com um tom de voz mais agudo e os mestres do toré tocaram, em seguida, o zabumba no intuito de abafar o discurso da liderança. As pessoas da família dele pegaram-no pelo braço e o retiraram da roda. Após alguns minutos, ele retornou ao local, participou da dança, sem gerar reações dos presentes.

As reações das pessoas, em relação ao líder que estava "fora de si", confirmaram a concepção de que o chefe pode até beber, mas não deve exceder, e caso saia de si, "faz fiúra" e "perde a moral". Este evento revelou ainda que a fala consiste na capacidade de exercer certa autoridade. O que está em jogo no uso da fala é a associação do saber falar e do conhecimento da "tradição", expressos no saber "contar história" com segurança, só que de modo comedido. Este saber deve estar vinculado ao "saber ouvir" como forma de confirmar o conhecimento e a capacidade do falante adquirida na experiência pessoal.

Vale salientar que uma das acusações mais contundentes dirigidas a um chefe no intuito de esvaziar completamente sua posição de destaque é dizer que sua vida passou a ser desregrada decorrente do uso contínuo de bebidas alcoólicas. São mencionadas situações de porres como indicadores principais da "perda da moral". Um líder que vive de "porre" fala o que não deve, grita, desacata e incomoda as pessoas, faze "fiúra" e, em vista disso, não pode representar o coletivo, porque não sabe dirigir a *palavra*, isto é, está embriagado ou fora de si.

Neste contexto, a concepção de pessoa aciona elementos de identificação, que agencia a configuração de uma possível unidade, não traduzida exclusivamente na criação e veiculação de etnônimos. Ao contrário, associa os modos de ser e estar e as categorias relacionais ou de alteridade ao termo *caboclo*. É pertinente mais uma vez recuperar a sugestão de Lima (1999), para quem o ponto de vista das categorias de alteridade pertence antes aos próprios termos do que aquele situado em um ponto de vista superior, como o etnônimo. Já o modelo destas categorias são antes os pronomes pessoais da primeira e da segunda pessoa do que os substantivos (Viveiros de Castro, 1996).

Ao acionar a categoria *caboclo*, em diferentes situações relacionais, as pessoas indicam não ser apenas uma designação dos caboclos como "mais antigos" e "puros". Ela sugere também um modo de falar de relações baseadas numa compreensão de parentesco ligada à filiação e à arte do cotidiano, que se constitui pela convivialidade. Esta última pode ser traduzida nas redes de convivência e de partilha entre pessoas que vivem, comem, divertem-se e trabalham juntas. Como pude notar nas expressões verbais e nos significados das pessoas, ser "caboclo civilizado" compreende um processo de tornar-se civilizado, e envolve a concepção nativa de pessoas, lugares e coisas num sistema temporal de transformação. No plano discursivo, ser "caboclo" e "civilizado" remete a um sentimento de potência diante da condição de "índio misturado".

Por outro lado, é acionado outro atributo do caboclo vinculado à capacidade de agência que atua como contraponto à ideia de um ser dotado de inferioridade e um diferencial em relação aos "brancos". Ele detém agência através da "cisma", um conhecimento adquirido pelas experiências oníricas, já "sonhar é um dom dado por Deus a todos", e uma sabedoria ligada ao contato com a mata e aos domínios extra-humanos. Esta sabedoria se inscreve, sobretudo, no modo de lidar com as pessoas e com os outros (humanos ou não-humanos) e pode ser evidenciada no sentido da expressão nativa comum de que "todo caboclo tem catimbó", isto é, todos têm a capacidade de acionar determinados atributos, como a adivinhação e que produz a capacidade de interferir nas relações com seres visíveis e invisíveis. A seguir, descrevo a elaboração nativa acerca da conexão entre o *ser caboclo* e o *ter catimbó*, a partir da definição de encantamento, da diferenciação entre vivos e mortos, do agenciamento do catimbó na política faccional e do toré, enquanto operador de movimentos de abertura e fechamento da vida social.

5.2 Encantamento e catimbó: gradientes de relação e especialistas do mundo invisível

5.2.1 Os reinados encantados

Os Potiguara descrevem os encantados como sendo os habitantes de locais específicos como a mata e os fundos e os definem pelo atributo da invisibilidade e por dois predicados específicos: a humanidade e a imortalidade. Na expressão nativa, eles "não são gente como a gente", mas já foram "gente como a gente", e correspondem a uma categoria de agentes que assumiram a condição humana, mas que foram capturados e familiarizados por uma agência extra-humana.

A passagem compulsória da condição humana para a de encantado, ocorrida, em geral, no período da infância, fez-se a despeito do imperativo da morte, o que os diferencia, num certo sentido, daqueles que passaram por ela. Sobre esse aspecto, registrei diversos relatos de pessoas idosas, em todas as aldeias, que apontaram para o abandono de crianças pagãs no meio da mata e nas margens dos rios e no mangue e de sua captura

por animais. Em seguida, elas foram levadas para os reinados ou jardins e se transformaram em encantados[217].

Conquanto os processos de encantamento promovam a passagem da ordem humana para a extra-humana, eles tendem a preservar a humanidade dos encantados, na medida em que estes podem assumir a condição humana por meio da transformação do seu corpo. Nesse sentido, preserva-se a categoria de pessoa, assumindo um corpo que ainda possui sangue correndo nas veias.

Os reinados encantados configuram-se em dois domínios: o da mata e do fundo (rios e mar). Para cada um, há um dono, ora chamado de pai ou mãe, ora de dono dos bichos, ou somente de bichos encantados, os quais estão associados a um contexto relacional visto tanto do ponto de vista do perigo, quanto da proteção. De um lado, são acionados gradientes de periculosidade para cada encantado devido ao temor e a imprevisibilidade de suas ações e ao contato por meio de agressões. De outro lado, esses seres invisíveis são concebidos como espíritos protetores da mata, dos animais, dos rios e do mar, com quem as pessoas podem estabelecer relações de troca e simpatia. Apesar de invisíveis, os encantados assumem formas humanas ou animais durante as experiências oníricas e, no mundo empírico, efetivando a semelhança com os humanos (os não encantados), por terem igualmente corpo e espírito.

O reinado da mata é "dominado" pela *Cumadre Florzinha* (ou mãe/dona do mato), definida como uma cabocla tapuia ou índia selvagem, cismada e "braba", que aprecia fumo, carne crua com mel e faz uso da *amesca*[218] para a defumação de seus animais. Além disso, ela não fala, apenas se comunica por assobios o que lhes confere a posição de rusticidade ou selvageria, estando, portanto, irredutível e indissociável da natureza. As relações (instáveis) entre a *Florzinha* e o pai do mato (também um tapuio) ocorrem pelo estabelecimento de laços ora de amizade e parcerias, ora de inimizade e disputas[219]. Ao mesmo tempo em que é incluído o papel de protetora do meio ambiente, como verificou Barcellos (2005), os Potiguara indicam um tipo de relação com seres não-humanos que evidencia uma forma de afirmação da ordem do mundo, baseada na predação ou na apropriação da alteridade alheia.

A *Florzinha* representa uma alteridade radical, pois ocupa a posição de índia selvagem. Veremos adiante que tal posição justifica o sentido das disputas reverberadas nas cantigas do toré entre os caboclos misturados e os índios tapuios. No momento, é importante destacar uma semelhança da *Florzinha* com os *Encantados do brabio*, os da caatinga, em oposição aos dos fundos dos rios, que são agenciados no toré tumbalalá (cf. Andrade, 2008), especialmente, porque correspondem aos antigos índios selvagens e,

---

217 Há uma variação dessa versão que indica que a captura ocorreu por meio de sonho.

218 A amesca é uma planta da família da Burseraceae, espécie Protium icaraiba (DC), que produz um tipo de resina usado pelos mestres do toré para purificar o terreiro onde a dança é realizada. Os Kariri-Xokó de Alagoas, por exemplo, utilizam-na juntamente com o fumo e outras ervas para a purificação do corpo material e o encontro com os seres espirituais (informação disponível em http://www.indiosonline.org.br/blogs/index.php?blog=8&p=1114&more=1&c=1. Acesso em 17 de dezembro de 2009).

219 Ouvi relatos pouco detalhados sobre a existência do pai do mato que compartilhava o domínio da mata com a Florzinha.

portanto, não amansados. Ao contrário do investimento dos Tumbalalá em relação aos *brabios* como "[...] prova da pertença ao seu universo ('todo caboclo é índio', *logo*, 'eu sou do *brabio*')" (2008: 253, grifos do autor), a *Florzinha* é pensada, nesse contexto, por meio da necessidade de estabelecer rupturas e descontinuidades.

Diante da "brabeza" da mãe do mato, há sempre o temor de que sua transformação em mulher "vistosa", na qual ela "passa a ter corpo de gente" tanto que engana e seduz os caçadores e no caso dos animais, especialmente aqueles que possuem a astúcia do tatu, do coelho ou da cotia, faz com que eles, assim como os cachorros que os acompanham, se percam no meio da mata e os caçadores não logrem êxito nas caçadas. No caso da sedução dos caçadores, a *Florzinha* sempre deseja os homens, numa atitude de rivalidade ou vingança em relação às mulheres.

Um caçador residente em Laranjeira, narrou o seguinte episódio para justificar a indisposição de *Florzinha* em relação às mulheres e a influência na abundância da caça. Certo dia, um caçador malsucedido encontrou-se com a mãe do mato sob a forma humana, falou sobre as dificuldades para conseguir caça. Ela, na qualidade de humano, e, portanto, dominando um tipo de linguagem inteligível, pediu que trouxesse uma espécie de "papa" feita à base de mandioca mole e seca no sol e mel, ressaltando que não acrescentasse sal e nem revelasse o trato para sua esposa. No dia seguinte, ele levou a comida para a mata e depois o caçador passou a ter muita caça, estabelecendo, a partir dali, uma relação de troca e camaradagem. Desconfiada das atitudes do marido no preparo da comida e do retorno com muita caça, a mulher do caçador adicionou secretamente na "papa", quantidades significativas de alho e pimenta. Ao chegar à mata, ele colocou-a sobre uma folha e ofereceu a mãe do mato. Ao experimentar a comida, ela o amaldiçoou, dizendo que havia sido enganada por ele e que não teria mais os benefícios nas caçadas; ele tentou justificar que não havia alterado a comida, daí, ela supôs que a mulher havia praticado tal ato, visto por ela como uma traição, tornando-se sua inimiga e rival.

A partir desse episódio, os caçadores passaram a estabelecer relações de evitação (no sentido de precaução) e/ou aproximação com a mãe do mato. No tocante às do primeiro tipo, foram incluídos nas caçadas alguns procedimentos como defumação dos cachorros com alho e pimenta, as mesmas inseridas pela mulher do caçador no evento acima. O uso de tais condimentos se faz assim: "risca encima do lombo do animal em forma de cruz" para torná-lo ágil e põem em seu nariz para que ao inspirar melhore o faro e se "cure por dentro". Além disso, é recomendada a produção de algum tipo de ruído para espantá-la: em geral, bate-se o metal de uma foice com o do facão.

Quanto às relações de aproximação, passou a ocorrer um diálogo (mágico) com a mãe do mato através de simpatias que envolvem promessas: caso ela mostre os lugares bons de caça, eles a presenteiam com fumo, que deve ser colocado sempre num tronco de uma árvore qualquer[220]. Eles ainda prometem não falar palavrões, nem aprisionar seus animais, que são identificados por um furo nas orelhas. Os caçadores passaram ainda a praticar a abstinência sexual um dia antes da caçada na tentativa de se proteger das

[220] Por apreciar o fumo, a mãe do mato é pejorativamente chamada de caipora.

investidas da mãe do mato, pois com a pureza do corpo, é possível garantir uma caçada abundante.

Assim, estabeleceu-se uma ética da caça, sustentada na relação mágica, que busca a fartura e a abundância e uma moralidade baseada na amizade, no respeito e na negação de qualquer atitude que demonstre ambição, ganância e inveja. Aliás, estas são atitudes impróprias e interditadas no espaço da mata, do mangue, do rio e do mar, sendo punidas pelos donos dos reinados, pois espera-se, antes de tudo, ações que demonstrem generosidade e respeito.

Nos casos de captura de coelhos e tatus, sobretudo, os verdadeiros[221], que são os seus "cavalos preferidos", a mãe do mato atua sempre no sentido de recuperá-los. Para tanto, adentra no espaço da aldeia, rouba um equino, deixando quase sempre marcas em forma de transas nas crinas que só são desfeitas com o corte do pelo da parte específica do animal e, em seguida, liberta seus "cavalos". A presença da mãe do mato na aldeia é identificada por assobios, gerando um tipo de confusão, porque é assim que os mortos são identificados. Ela se vinga do caçador, dificultando o acesso aos animais da mata em virtude da quebra da ética da caça, consistindo uma espécie de contrapredação.

Severino (morador de São Miguel) relatou que havia feito uma armadilha para pegar tatu. Chegando ao local, havia um tatu verdadeiro. Ao tomá-lo nas mãos percebeu as orelhas do animal furadas. Em seguida, trouxe-o para sua casa e o deixou numa grade. À noite, acordou assustado com um assobio, era a mãe do mato que tinha ido buscar seu cavalo. A fartura na caça só ocorreu após ele ter dado oferendas a "dona" do tatu.

A rusticidade da *Florzinha* encontra semelhança na classificação do dono (ou pai) do mangue, cujo encantamento ocorreu com o abandono de uma criança pagã nascida às margens do mangue e lá mesmo abandonada e raptada por crustáceos. Trata-se de um reinado tanto da mata quanto do fundo, uma vez que o mangue é um ecossistema de transição entre ambientes terrestres e marítimos localizados contiguamente às margens de barras e desembocaduras dos rios. O acesso a esse mundo também se dá por meio de simpatias e camaradagem (amizade e respeito). Da mesma forma que a mãe do mato, ele se torna visível ou se transforma em animais de seu reinado como aratu, caranguejo ou em um caboclo-pescador, que percorre o mangue com covos e samburás sobre as costas

[221] Os Potiguara reconhecem duas espécies de tatu: o verdadeiro (Dasypus novemcinctus) e o falso, dentre estes há duas subespécies: tatu-péba (*Euphractus sexcinctus*) e o tatu-xima (Cabassous unicinctus). As diferenças são identificadas pelos hábitos alimentares, pelo modo de adaptação à domesticação, pela morfologia e pelas respectivas habilidades. O tatu verdadeiro alimenta-se de insetos e formigas, não resiste à criação fora da mata, sua carapaça é constituída pela existência de oito cintas de placas móveis, possuindo ainda cabeça alongada, olhos pequenos, orelhas grandes, uma cauda comprida, cônica e de ponta fina, e, por fim, possui visão e olfato aguçados. Os tatus falsos são onívoros, sua dieta consiste de insetos, principalmente larvas, e outros invertebrados, pequenos vertebrados e alguns vegetais, como raízes e frutos, e é de fácil adaptação à vida na aldeia por serem animais domésticos, já sua carapaça é de coloração dorsal amarronzada (tatu-pepa), marrom-escura ou quase negra (xima), provida de pêlos esparsos, com seis ou oito cintas de placas móveis e cabeça cônica e achatada; o tatu xima tem patas dianteiras com cinco grandes garras e cauda praticamente coberta por poucas e espaçadas placas. Diferentemente, do tatu verdadeiro, os falsos desenvolveram melhor seu olfato utilizado para procurar o alimento, em detrimento de uma visão relativamente pouco desenvolvida.

ou em canoas[222]. Se alguém quiser desagradá-lo deve ameaçar em batizá-lo, do contrário, deve oferecer peixe e fumo a serem colocados sobre um tronco da árvore.

A rudeza da mata e do mangue contrasta com a suntuosidade e a "boa vida" dos reinados dos fundos, que são habitados por animais e dominados pela sereia do mar (mulher cobra) e por uma menina (cabocla ou uma "branca"), que se tornou a mãe dos rios (também chamada de mãe d'água). Apesar da diferença entre o processo de encantamento, elas compartilham a mesma identificação ontológica, pois para os nativos, a mãe do rio é a mesma mãe do mar e vice-versa. Tal semelhança evidencia-se a partir dos mecanismos de sedução direcionados aos humanos, que correspondem à "flechada" ("se agradar" de alguém), bem como da predominância de fartura e abundância no domínio dos reinados, e da preferência por oferendas, que possuam bons odores como perfumes ou óleos e "boa comida". A exemplo da mãe do mato, a dona do rio e do mar ouve, é arredia e cismada, suas ações também são imprevisíveis, mas ao contrário daquela, desenvolveu a capacidade de falar e gosto pelo canto, que é executado, especialmente à noite.

É comum a referência à mãe das águas como sendo ora uma cabocla (tapuia) - que mora abaixo do dendezeiro, cujas preferências alimentares incluem peixes e camarão crus com mel, ora uma "branca" (não-cabocla), que reside nos arrecifes, nas correntes marítimas ou em palácios ou castelos e se alimenta de peixes e outras espécies aquáticas também cruas. A diferença na classificação supõe um gradiente de proximidade e distância em termos de sua condição de selvageria. A mãe do rio estabelece formas de comunicações ligadas à fala sugerindo uma domesticidade e se situa mais próximas do espaço da aldeia, diferenciando-se da mãe do mato e do pai do mangue, que não possuem a habilidade de falar, e moram em locais espacialmente distantes das aldeias.

Ainda que apresentem feições distintas, os reinados da água e da mata estão situados, enquanto alteridade radical indígena, e convergem no campo das atitudes hostis, dado sua natureza arredia e cismada, e de amizade ou camaradagem assumidas por seus "donos". Como sugeriu Andrade (2008) para os encantados tumbalalá, é incompatível concebê-los pela chave da dualidade moral (ser bom *ou* ser mau) e a partir da qualidade desses seres sem levar em conta a "natureza do xamanismo enquanto rito e pensamento, visto que encerra tanto práticas de cura e apoio quanto de agressão" (2008: 256). Retornarei a essa questão na análise específica sobre o toré.

A localização da mãe das águas como uma "mulher branca" no reinado do mar pode ser justificada por meio de seu encantamento. Diante da insatisfação do marido (rei) em não possuir herdeiros, sua mulher (rainha) fez uma prece, pedindo para ter um filho, nem que fosse uma serpente. No mês seguinte ela engravidou e teve uma menina, que nasceu com uma cobra (sua irmã gêmea) enrolada ao pescoço. Quando a irmã-gen-

[222] Os ribeirinhos não-indígenas residentes na cidade Bayeux-PB acessam o mangue e apreendem a relação com o Pai do Mangue, enquanto coisa do outro mundo, isto é, "uma 'aparição', um 'encantado', um 'espírito'" (Silva, 2003). Este autor transcreve uma narrativa que indica a criação de tal entidade no espaço do mangue e acrescenta um comentário sobre uma peça teatral intitulada "Pai do Mangue" que fala a respeito de uma lavadeira que sofria maus tratos do marido e que teve um filho às margens do mangue, o qual foi carregado pelas águas do rio. O Pai do Mangue é ainda descrito como um homem negro, alto, forte que anda desprovido de vestimentas e usa chapéu de palha.

te, de nome Maria, virou moça, a irmã-cobra, chamada Labismina, a abandonou e foi morar no mar. Após a morte da mãe, Maria provou uma aliança, que ela havia deixado, e para a surpresa de seu pai, o anel coube em seu dedo, falando para ela que se casariam. Ela reagiu dizendo que era sua filha e não poderia casar. Com a intransigência do pai, Maria foi três vezes à praia pedir ajuda a sua irmã-cobra, que ratificou a opinião da irmã-gente sobre o incesto que seria cometido. Sugeriu que ela exigisse de seu pai um vestido com a cor do céu e todos os planetas nele existentes, depois um vestido da cor do mar com todos os peixes do oceano, e, por fim, um vestido da cor da terra com todas as plantas existentes. Diante do desejo irreversível do pai em se casar com a filha, a irmã-cobra pediu que Maria a esperasse na praia com toda a riqueza que dispunha para ser levada por um navio para outro reino. Já no navio, a irmã-cobra disse a Maria que no dia de sua maior alegria, retornasse à praia e gritasse para seu desencantamento. Maria encontrou a casa de outro rei e passou a trabalhar lá como empregada. Os moradores da casa participaram de festejos durante três noites seguidas. Maria ouviu uma voz que dizia para ela também participar. Nos três dias usou seus vestidos. Na saída da festa, deixou cair seu sapato de ouro. O príncipe o encontrou e desejou conhecer sua dona. Em seguida, ele adoeceu e ficou sem querer se alimentar. Maria, a dona do sapato, fez uma espécie de pirão de peixe e colocou a aliança de ouro dentro da comida. Ele a encontrou e ao perguntar quem havia preparado o alimento ficou surpreso com Maria e casaram logo após. No meio de tanta alegria, ela se esqueceu da irmã-cobra que permaneceu encantada[223].

Com relação ao encantamento da mãe d' água no rio, há uma semelhança com o descrito acima. Ela era uma cabocla tapuia (ou uma menina pagã) que foi jogada no rio, capturada pelos peixes e transformada em encantado, o que explicaria sua predileção pelas crianças, notadamente do gênero masculino. Sua transformação em peixe e/ou em uma criança de cabelos longos, que sempre aparece sentada numa tábua no rio, marca a potência desse encantado, que repercute nas experiências reais e oníricas das pessoas, em particular, das crianças e das moças. A propósito, as narrativas indicaram que ela tem preferência por moças donzelas, pois quem tem "devoção" ou trato, simpatia e camaradagem, deve possuir um "corpo limpo", sem ter experimentado atos sexuais.

Severino (morador de Estiva Velha) contou que quando era criança sonhou com uma moça muito bonita que se aproximava, dando-lhe as mãos e chamando-o para fugir com ela. Devido a sua beleza encantadora, que seduz qualquer pessoa, ele nadou horas a fio sem lhe faltar o fôlego. Eles chegaram a um lugar onde predominava "coisa rica e de beleza, só ouro e muita coisa boa e coisa de futuro". Dirigiram-se até uma casa, que

[223] Lima (2007: 89-90) registrou um mito narrado pelos Potiguara de Serra das Matas no Ceará denominado "Os Filhos da Cuiã, a irmã da cobra" que em muitos aspectos, assemelha-se com os relatos dos Potiguara da Paraíba. Ambos iniciam-se com o desejo de uma mulher em ter filhos, ocorre o parto de gêmeas, sendo uma delas, gente (Cuiã para os Potiguara do Ceará) e a outra cobra, e essa última, é, por conseguinte, jogada ao mar. Depois da morte da mãe, o pai das meninas tenta se casar com Cuiã que recorre a sua irmã-cobra e esta sugere que ela migre para outra aldeia (Serra das Matas), procure uma mulher que possua um filho rapaz e se porte como uma pessoa feia. Cuiã pede para a irmã-cobra três vestidos para participar de uma festa de casamento. No final, ela se casa com o rapaz e esquece sua irmã-cobra que permanece encantada no mar. Da fuga e do casamento de Cuiã, os Potiguara de Serra das Matas reconhecem o seu começo, considerando-se filhos da Cuiã e irmãos da cobra que devido à migração são os Potiguara de Serra das Matas e da irmã-cobra originaram-se os Potiguara do litoral.

mais parecia um castelo. Foi ali que o sonhador percebeu que a moça era uma princesa e aquele lugar era seu reinado, o da mãe d'água. Assustado e temendo ser levado para o reinado da mãe do rio, acordou e logo sua mãe pediu ajuda para um rezador que o livrou da "flechada" e do "encanto".

A concepção nativa sobre o reinado do fundo, especialmente do mar, assinala que a marca principal é, para usar uma expressão comum, a "boa vida". Regada pela riqueza e a beleza que "encantam" e a aprazibilidade que seduz, no reinado há ouro e "coisas boas", "quem vive lá é feliz", porque "tem riqueza". Em geral, as narrativas apontaram para a existência de um castelo ou mesmo uma enorme e luxuosa casa. Contudo, o local é incerto. Para quem teve a experiência de visitá-lo, mesmo em sonho, o reinado "nem é em cima da terra, nem é abaixo do chão, nem é no céu".

A sedução, revelada através de sonhos ou de rezadores, é uma das principais maneiras desse encantado afetar as pessoas. Foi-me relatado dois casos de "flechadas" da mãe do rio em Laranjeira. No primeiro deles, a criança, que era a própria narradora do acontecimento, dirigiu-se até o rio para lavar roupa de uma prima. Durante o desempenho desse trabalho, um peixe, mais precisamente, uma traíra, aproximou-se e a criança se encantou com aquele peixe, tentou pegá-lo e levá-lo para casa, mas ele pulava das suas mãos e desaparecia na água. Cansada e triste por não ter conseguido capturá-lo, voltou para a casa, e chegando lá adoeceu. Foi acometida por uma forte febre e dor de cabeça, o que a impedia de abrir os olhos. Todavia, mesmo com os olhos fechados, ela tinha visões de um olho que aumentava e diminuía continuamente de tamanho. O marido da tia "cismou" com aquela situação e concluiu que ela havia sido "flechada" pela mãe do rio[224]. O tio então chamou uma rezadeira. No começo do trabalho, a mãe d' água "baixou" e afirmou que tinha se engraçado da menina e queria levá-la para cuidar de seu filho. A rezadeira prescreveu banhos com ervas, proibindo-a de ir ao rio em determinados dias da semana, porque senão a mãe d' água a levaria para seu reinado.

O segundo caso foi de um menino que estava sob os cuidados de uma tia (irmã da mãe). Antes de sair de sua casa, a mãe dele pediu a sua irmã para que não o levasse ao rio, pois havia tido um sonho em que a mãe d'água revelava ter "se engraçado" dele. Cabe lembrar que quando as pessoas se referem ao fato dela se "engraçar" de alguém, dizem que foi flechado por um encantado. Contudo, o menino teve momentos de choro intenso e o corpo ficou "molhado de suor", então a tia levou-o até o rio. Ele chegou a sua residência com uma intensa febre. A mãe procurou um especialista, ou seja, uma rezadeira. Ao iniciar o trabalho, a mãe d'água "manifestou-se" na rezadeira, com uma voz estranha, dizendo que o menino havia sido "flechado", em seguida, ela saiu e veio um mestre que confirmou que a mãe d' água era a "dona" da criança, só que ela não iria levá-lo. Outra vez, a mãe d' água "baixou", dirigiu-se ao menino, tirou uma pena azul de seu umbigo e disse que aquela pena era sua "flecha".

---

[224] Ao estudar a pajelança amazônica, Maués e Villacorta (2004) assinalam que os encantados quando vistos como perigosos podem provocar uma flechada de bicho.

Quando elas "se agradam" de alguém e leva-a para seu reinado, o corpo da pessoa passa por modificações. Foi o que ocorreu num caso narrado em São Francisco. A "flechada" de uma criança deu-se da seguinte forma: o pai da criança fez um pedido à mãe do rio que daria qualquer coisa em troca de uma boa pescaria, inclusive uma de suas filhas. Naquele dia, a pescaria foi abundante. A quantidade de peixes, "oferecidos" pela mãe do rio, fez com que enchesse vários cestos. Depois de deixar os peixes em casa, ele conduziu a filha ao rio e concluiu a oferenda. Na ocasião, a mãe da criança que a estava procurando, desconfiou da quantidade de peixes trazidas por seu marido e se dirigiu ao rio, impedindo que sua filha fosse jogada na água. A criança chegou em casa com febre e uma forte dor de cabeça. Levaram-na para um rezador. Ele analisou o estado da menina e disse que já era tarde e que ela já pertencia ao reinado da mãe d' água. No outro dia a menina morreu. Quando foram enterrá-la, as pessoas se surpreenderam com o odor de peixe dentro da casa, olharam para ela e disseram que aquela menina "nem parecia gente", já que se encontrava com um corpo diferente, pois o rosto já apresentava algumas escamas e os olhos já estavam avolumados, como os de um peixe.

Os relatos acima descritos evidenciam a concepção de "flechada", enquanto uma ação perigosa que pode transformar a pessoa. Destarte, o contato com os encantados e os espíritos pode ser visto pelo viés da predação, na medida em que envolve a busca pelo diferente para assim refundar a diferenciação através do compartilhamento de corpos assemelhados. Em vista disso, as negociações com os encantados exigem a necessidade de trato e simpatia para conseguir pescarias e caçada abundantes. Nesse caso, o estabelecimento de uma relação de proximidade ou de troca, ao invés de uma relação baseada na identificação, pois "é de outro mundo *não sendo*, não é povo como a gente, é encantado". O *não sendo* indica a possibilidade de o encanto deixar de existir quando alguém consegue "flechá-lo", uma vez que "perde o sangue e fica civilizado", isto é, torna-se um igual, assumindo outro ponto de vista e outra forma corporal idêntica ao humano. Essa é a possibilidade de reversibilidade dos seres invisíveis, efetivando o pressuposto de classificação dos encantados como seres selvagens, não domesticados e, portanto, diferentes dos caboclos civilizados. A despeito de serem "outros" como a tapuia selvagem, eles podem ser civilizados.

Ora, como atingir um encantado com uma "flecha"? A resposta pode ser dada justamente porque os seres invisíveis "se viram" em peixe, em moça, no caso da mãe d' água (reinados do rio e do mar), em peixe e crustáceo, como ocorre com o pai do mangue, e em tatu, coelho ou veado, como a mãe da mata. É interessante notar que na visão dos não-índios, que moram nas aldeias, os encantados, em geral, não se transformam em pessoas ou em bichos. A noção de invisibilidade articula-se com a impossibilidade de se tornar visível. A exceção está na visão de especialistas em catimbó, que afirmaram ter visto a transformação da mãe do mato e da água, bem como o pai do mangue e da mata.

Em razão dos encantados poderem "flechar" as pessoas, as experiências descritas apontam para a definição da natureza do *perigo* no contexto do contato com esses seres invisíveis. Em muitas situações, as pessoas se recusam mencioná-los, porque envolve "coisa ruim" e "eles podem escutar" e, em último caso, chegam a negar sua própria exis-

tência. Corrobora-se, assim, a concepção de que o trânsito para o mundo invisível dos reinados é algo extremamente perigoso. Caso alguém acompanhe os encantados e entre em seu reinado, dificilmente voltará. Há o risco de se transformar em um deles, sobretudo, se provar seus alimentos, o que implica na produção de corpos (ou espíritos) aparentados, de maneira especial, porque o compartilhamento de comida supõe comer com e como alguém e, deste modo, participar de sua posição como sujeito dotado de agência.

A agência perigosa dos encantados é reforçada pela concepção, disseminada fortemente pelos catimbozeiros, de que os donos dos reinados são anjos caídos do céu, por terem afrontado o Criador, num ato de traição do querubim Luzbel, e que podem ser agenciados nas curas. Tal concepção é também compartilhada pelos protestantes que definem os encantados como manifestações do demônio, e, portanto, representantes do mal. São atribuídas a eles as causas de malefícios, como a própria embriaguez.

O perigo associado ao contato com os encantados contrasta, de certo modo, com a concepção nativa sobre o acesso aos santos católicos. Entre os Potiguara, a aproximação com os santos se processa por laços iniciais constituídos em torno de promessas, que, geralmente, ocorrem nos ciclos das festas, assim como pelas relações de compadrio com o santo e pela adoção do "nome de santo" por membros das famílias. Dentre os santos de maior devoção está São Miguel, que diferentemente dos outros é concebido como protetor dos caboclos e "dono da terra" e, sobretudo, um santo encantado[225].

Com relação a sua natureza encantada, as narrativas dos católicos registradas em todas as aldeias, sugeriram que esse santo foi descoberto por caçadores no local onde hoje estão as ruínas da igreja que o tinha como Orago. Eles foram atraídos ao local, em razão de haver ali uma mata fechada e uma grande quantidade de caça. Numa caçada, três pessoas viram uma pessoa em cima de uma pedra, às margens do rio Sinimbu. Aproximaram-se, tocaram-na e perceberam que "era coisa de outro mundo", porque o corpo parecia diferente: era um encantado. Pararam a caçada, tomaram-no pelos braços e o levaram até à igreja de Baía da Traição. Em seguida, contaram o que viram aos caboclos. Muitas pessoas curiosas foram ao local do episódio. No outro dia, os caçadores retornaram à igreja para ver o santo, mas foram surpreendidos com sua ausência no altar. Eles ficaram confusos sem entender a situação, decidiram retornar ao local em que o santo fora encontrado. Chegando lá, o santo estava sobre a pedra. Conduziram-no à igreja pela segunda vez, porém, ele sempre voltava para a pedra.

Há outra versão, que provavelmente, complementa a anterior. Miguel era um caboclo residente na aldeia Tapuio e fora assassinado no local onde hoje é o cemitério da aldeia São Miguel, contíguo às ruínas da igreja. Ao tentar encobrir o crime, o assassino enterrou o corpo. Devido à crueldade do seu algoz, ele se tornou um santo. A prova disso foi que as pessoas o procuraram, chegando a desenterrá-lo, só que o corpo numa

[225] Como mostra Souza (1996) para os Kaimbé da Bahia, os encantados e os santos católicos integram sistemas que operam paralelamente e não se sobrepõem, cuja diferenciação é menos de grau do que de natureza. Os primeiros usam um poder intrínseco em relação à natureza, à doença, à morte, à prosperidade e à riqueza e também para o bem ou para o mal. Já os segundos, passaram pela experiência da morte, foram santificados e agem como intermediários do poder divino a favor dos humanos.

pedra, ou às margens do rio. O poder de sair da sepultura é atribuído a sua natureza de encantado.

Barcellos (2005) alude à situação de assassinato do jovem, acrescentando que dias depois do enterro, a sepultura apresentava rachaduras. Algumas pessoas foram até o pároco em Mamanguape inquiri-lo a fim de saber o que estava acontecendo e o que poderia ser feito[226]. Decidiram desenterrar o morto e viram que o homem estava intacto, cujo corpo mais parecia com o de um vivo. Ao tocarem nele, perceberam que nas veias ainda corria sangue, levando-os a acreditar que se tratava de um santo encantado; semelhante às mães da água e do rio, o sangue das veias de Miguel o diferenciou dos mortos.

Além de afirmarem, através de narrativas e cânticos, a concepção de Miguel como um arcanjo principal, os católicos apontaram a importância de seu poder pela investidura de Deus para lutar contra Luzbel, um querubim, que devido ao pecado do orgulho, da inveja e da soberba, quis ser igual ao Criador. A traição de Luzbel ocorreu quando Deus foi a terra criar o homem. Luzbel sentou-se em seu trono e sentindo que o poder estava ali, pegou uma "varinha" e começou a "fazer anjos"[227]. Quando Deus retornou, os anjos criados por Luzbel revoltaram-se. Foi então que Deus permitiu ao arcanjo Miguel enfrentar, derrotar e banir Luzbel e toda a legião de anjos. Alguns destes anjos criaram, na versão dos catimbozeiros e dos protestantes, os próprios domínios (ou reinados) na terra. Para Miguel, foi dada a posição de "anjo principal", como líder de um exército de anjos fiéis e intercessor contra os inimigos, sendo invocado também pela coragem e pela força na defesa do bem, na condução das almas ao céu, após tê-las pesado numa balança que pende de sua mão[228].

Entre os protestantes, as versões acima descritas são tidas como resultados do "misticismo dos caboclos". Porém, corroboraram, como já marquei antes, com a visão de Miguel como um arcanjo (e não gente) considerado o príncipe de Deus, que liderou um exército de anjos e batalhou contra o dragão e seus anjos.

Importa reter a representação do Arcanjo Miguel em torno de um evento, cuja gramática da guerra pulula no enfrentamento do bem e do mal, do céu e do inferno. Além disso, revela que a expulsão dos anjos infiéis significou a criação de domínios que são associados aos reinados e opõe São Miguel aos outros encantados. Do ponto de vista dos protestantes e dos catimbozeiros, a oposição é entre Deus e o diabo, já que os encantados são criações e manifestações deste.

Considerando as razões levantadas pelos nativos sobre o (des)aparecimento da imagem que apontava para a concepção de que Miguel era, ao mesmo tempo, um santo e humano de outra natureza e um encantado, é possível verificar uma subversão, num certo sentido, da fala oficial do catolicismo. Ademais, foi mantida a fidelidade à forma santificada dada pela autoridade dessa mesma igreja (cf. Taussig, 1993), embora o índio,

---

[226] Acredita-se que o padre que veio ver o santo enviou a imagem encontrada para Roma quando constatou a santidade daquela pessoa encontrada pelos caçadores; de Roma foi enviada uma réplica de São Miguel, que hoje se encontra na igreja da aldeia São Francisco.

[227] Há versões que dizem que foi um "raminho com água".

[228] Essa é uma das justificativas mais frequentes dadas com relação ao fato do cemitério ter sido construído ao lado da igreja de São Miguel.

com sua nova agiologia, tenha criado o santo, como um humano e encantado, revelando o poder milagroso de ícones do cristianismo. A santidade de Miguel conecta-se ao fato dele ser um arcanjo que se tornou um humano diferente, por ter experimentado a morte. Porém, diferenciou-se dos mortos e dos humanos pelo encantamento, na medida em que manteve seu corpo perfeito com sangue correndo pelas veias, mesmo após a sepultura, e pelo fato de sempre aparecer e desaparecer na mata. Ele também se distinguiu de outros arcanjos e anjos porque é obra da criação divina.

A descrição de Taussig (1993) sobre a conquista e domesticação da "Mulher Selvagem da Floresta" merece ser recuperada aqui, pois sugere algumas semelhanças com os mecanismos acionados na composição da crença potiguara em São Miguel. Segundo ele, ocorreu a incorporação de tal entidade selvagem na qualidade de Nossa Senhora dos Remédios, como ícone milagroso ligado ao cristianismo, mas a conservação do poder de cura passou por sua condição de selvageria. Ela foi conduzida, tal como Miguel em Baía da Traição, até um templo religioso, e conseguiu escapar por duas vezes e voltar para seu lugar na floresta. Toda a mitologia, autenticada pela igreja católica, revela "o poder insuspeitado dos que são privados de poder" (Barstow, s/d *apud* Taussig, 1993: 185), como também "o *status* moral ambivalente de índios, pagãos-cristãos, *índios bárbaros* das selvas, abençoados por um parentesco espiritual aborígine com a Mãe de Deus dos cristãos conquistadores" (1993: 185, grifos do autor).

Outro exemplo mencionado por Taussig (1993) e que também merece ser retomado diz respeito à crença noutra santa, a *Niña Maria* que, diferentemente da Mulher Selvagem, possuía como ícone os próprios colonizadores. Todavia, os índios foram retratados como canibais e selvagens, mas que a "[...] 'chave política" que vive ativamente no presente, é que, a despeito de sua selvageria, *os índios são seduzidos por ela*" (Taussig, 1993: 187, grifos meus). A proposição do caráter dual (pagão-cristão) do *índio* "enquanto categoria social e personagem moral" (Taussig, 1993: 188) e sua imagem colonialmente sugerida depende da "combinação de opostos, na qual a selvageria e o cristianismo se apóiam e se subvertem mutuamente" (Taussig, 1993: 188). Para a santa foi conferida uma condição humana, uma vez que na sua aparição, a mulher parecia uma pessoa de verdade.

O exemplo de São Miguel remete também à indicação de Andrade (2008) sobre o Santo Antonio do Pambú, concebido igualmente como um santo encantado para os Tumbalalá. Em ambos os casos, pode-se verificar o cruzamento dos dois sistemas, o xamanismo e o catolicismo popular, evidenciados na presença do toré potiguara pelas referências a São Miguel, à Virgem Maria, à Trindade, aos santos Jorge e Sebastião e a obrigatoriedade de orações como o Pai-Nosso e a Ave-Maria. No caso específico de São Miguel, como observou Andrade (2008: 266), revela-se, em relação a Santo Antonio de Pambú, que o "complexo mágico do toré não abraça indistinta e passivamente os códigos do catolicismo popular, mas o faz de maneira seletiva, 'indianizando' novos elementos e atribuindo-lhes significados radicais".

A positivação do acesso aos santos, a inclusão do encantamento na criação de um ícone do cristianismo e a associação do perigo do contato com os encantados revelam

uma espécie de tensão entre perspectivas ou pontos de vistas distintos. Cada um dos agentes tenta impor sua perspectiva no intuito de efetivar, cada um ao seu modo, uma realidade potencial, pois "o encontro ou o contato de perspectivas manifesta, ou significa poder - poder como potência - é a qualidade das relações" (Viveiros de Castro, 1998 *apud* Sztutman, 2005: 66). Trata-se do reconhecimento de que a existência de qualquer realidade depende da maneira como cada sujeito o apreende, decorrendo daí a concepção de que o mundo só existe segundo a perspectiva ou o ponto de vista de alguém (Lima, 1996).

5.2.2 Mortos e encantados

A localização dos reinados e dos seres encantados em lugares específicos e a condição humana e encantada de São Miguel sugerem o contraste com o estatuto dos mortos. A morte representa uma passagem para outro plano, que a princípio, é entre o céu e a terra. O espírito do morto se desprende do corpo e "fica no mundo", ou seja, permanece nos lugares onde viveu e continua a realizar as mesmas atividades, alimenta-se do que estiver ao seu alcance e prefere erva do mato, fruta e mel.

Nos diálogos cotidianos foram fornecidas explicações para o ato de peregrinar das almas entre os vivos. Uma delas, explicou que o vínculo dos mortos no mundo dos vivos é uma forma de penitência de quem praticou algo reprovável, como por exemplo, o catimbó, supondo serem os espíritos que promovem o mal. Numa conversa que estabeleci com uma liderança protestante, essa questão ficou mais clara. Comentávamos sobre os boatos de que uma pessoa da igreja morta há pouco mais de dois anos tinha sido vista pescando à beira-mar no lugar onde sempre frequentara. A liderança destacou que não acreditava naquilo porque a pessoa era uma "crente e serva de Deus", mas que os espíritos de quem praticou o mal aparecem aos vivos, no intuito de pedir ajuda em forma de oração.

A compreensão de que o espírito "fica no mundo" sugere meios de identificação de sua presença e de comunicação com os vivos. O mais comum é o assobio, alguns sinais de conversas e gritos à noite, bem como passos de pessoas reunidas em procissões; moradores de Tramataia relataram que os espíritos dos mortos percorrem toda a aldeia cantando e rezando. Nessa chave de interpretação, o espírito deixará de habitar o mundo no "dia do juízo final", momento em que haverá a separação das almas: as pessoas "boas" subirão ao céu para ficar perto do Criador e dos anjos do bem, e as pessoas "más" irão para o inferno, ao lado dos anjos decaídos juntamente com Luzbel.

O morto ainda se comunica com os vivos através de sonhos, com o objetivo de fazer pedidos ou revelar a existência de tesouros encantados ou de minas de ouro. Ele aparece para uma pessoa, oferece um presente e, em seguida, fornece as coordenadas para que ela possa obtê-lo e, assim, o morto cumpre uma obrigação. Acredita-se que o espírito se livra de perigos e de sofrimentos causados unicamente por ter guardado alguma riqueza. Com relação ao detentor da mina, espera-se que ele seja discreto e mude de

residência, pois prioritariamente deve mudar de aldeia, quando não puder, deve mudar de casa, vendo um forte risco de morte.

O destino do corpo é o cemitério porque "a gente enterra quem é gente, porque o caboclo é filho da terra, se não fosse jogava no mundo". Desprezar o corpo em algum lugar que não seja embaixo da terra, significa pôr em risco sua condição de humano, já que um corpo desprezado é alimento fácil de urubus e cachorros, como também pode ser capturado por outros animais como os peixes, caranguejos, aratus, tatus. Pois "o caboclo pode até ser parente de um urubu ou do cachorro, mas nós temos uma alma, nós somos sagrados e eles não, eles são da natureza" (Manuel Lima, morador de Jacaré de César).

Presenciei um ritual funerário na aldeia Camurupim. Nos instantes que antecederam o enterro, já no cemitério, os parentes pediram para abrir o caixão (feito de madeira), a fim de "arrumar" o morto. A justificativa dada foi a necessidade de verificar se "o corpo tava normal" porque às vezes é preciso "ajeitar a cabeça se estiver torta". Também foram retirados itens como algodão e gases colocados no nariz, nos ouvidos e na boca que impedem que a alma escute, fale e sinta algum cheiro, pois do contrário, "ela vem reclamar". Depois de fechado o caixão e após o desfecho do sepultamento, as pessoas plantaram galhos de flores ou pés de pião roxo na sepultura. Essa prática está relacionada, segundo os participantes do ritual, com o fato do espírito da pessoa querer saber sobre a beleza da sua sepultura.

Algumas pessoas alcoolizadas se referiam às demais, afirmando que a alma viria buscá-las, estabelecendo o número de dias para "a morte chegar". Ao mesmo tempo, diziam que estavam plantando, porém, sabiam que naquele local prosperaria apenas flores, já que o destino do espírito é outro[229]. A brincadeira provocou um sentimento de alegria e se consistiu numa forma de esquecer a saudade e o destino de todos, trazendo de volta a si mesmos e ao presente, que sempre é marcado pela recusa de se falar abertamente sobre a morte.

Nas narrativas de histórias em que os personagens estavam mortos, foi frequente o uso da palavra *falecido*, antes da menção ao nome da pessoa, como estratégia de demarcar a diferenciação e o distanciamento entre vivos e mortos. O estatuto de "outro" destes últimos é sempre marcado pela relação de alteridade, que supõe atitudes de evitação e perigo. Assim, todo investimento é no sentido de ajudar o morto e os vivos a realizarem e explicitarem a ruptura e, com isso, negar a continuidade entre eles.

Na experiência da pesquisa, tal estatuto ficou muito nítido nos levantamentos genealógicos. Meus interlocutores demonstraram temor e resistência quando mencionavam o nome de um parente morto. Na maioria das vezes, eles se recusaram a falar e justificaram que haviam esquecido o nome e a pessoa, beziam-se com o sinal da cruz e diziam, em seguida, "cruz credo, ave Maria". Em outras situações, quando os comentários apontavam alguma atitude reprovável da pessoa, benziam-se e exclamavam "que o falecido esteja num bom lugar" ou "Jesus tape as ouças [os ouvidos] dele".

---

229 Em outros funerais, que participei no cemitério da aldeia São Miguel, não observei a "arrumação" do morto, porque todos foram preparados pelos familiares no dia anterior ao enterro. Em todos eles verifiquei que junto ao corpo, as pessoas colocam diversos tipos de flores, além dos pertences do morto tais como roupas e perfume.

O temor associado aos espíritos, que vagam pelo espaço etéreo, é agravado com a crença de que os dos catimbozeiros atuam na perspectiva de cura e de agressão. O mesmo se observa com relação aos "irmãos de luz", que são lideranças indígenas, mestres do toré e rezadores que se transformaram em encantados. Adiante descrevo o contexto (recente) de inclusão de tal categoria no domínio dos espíritos, bem como a ampliação da ideia de encantado.

Deste modo, constatei as diferenciações entre os mortos. De um lado, estão os "espíritos bons", agora definidos como "espíritos de luz", que são vistos como encantados com quem passam a partilhar experiências cotidianas, conviver, manter proximidade espacial e genealógica. E de outro, encontram-se os "espíritos maus", que são principalmente pessoas praticantes de feitiçaria ou de catimbó. Posteriormente, ressalto que a morte trágica dos catimbozeiros é o parâmetro de leitura usado para interpretar o destino dos mesmos e é importante destacar que o uso desse termo é uma tentativa de produzir distâncias genealógicas e identitárias.

5.2.3 "Todo caboclo tem catimbó"

É a partir da observância de que os espíritos dos catimbozeiros são agenciados no mundo dos vivos que podemos entender a configuração dos especialistas e os dispositivos acionados na classificação dos mesmos. Os nativos compartilham a visão de que na formação da agência do caboclo, todos podem desenvolver a capacidade para negociar com os mundos visíveis e invisíveis, concorrendo, para tanto, as próprias experiências individuais baseadas no aprofundamento de qualidades sensíveis adquiridas. Eles aludiram que o desenvolvimento da habilidade de "ouvir no chão" e de adivinhar, foram alcançadas por experiências oníricas e uma potencialidade imanente à própria pessoa. É possível dizer que cada pessoa tem um pouco de capacidade xamânica, ou seja, sabem identificar, e de certo modo, controlar as agências extra-humanas em favor de si próprio e do grupo social.

Igualmente, há uma ênfase no desenvolvimento de habilidades como processos de singularização das pessoas, que consideram a aquisição da qualidade de "ver", controlar e utilizar poderes de cura e adivinhação provindos dos encantados, dos espíritos, dos mortos e/ou dos santos católicos. Em geral, os bons adivinhos são aqueles, que ainda no ventre materno, emitiram choro enquanto a mãe se manteve em silêncio e guardou consigo o sinal de que sua criança diferenciava-se das outras. Cria-se uma dúvida sobre quem é adivinho, uma vez que pode ser qualquer pessoa. Deste modo, é atribuída a capacidade das crianças em curar e adivinhar e, assim, é proposta a relativa diferenciação no desenvolvimento e na apropriação das habilidades no trato com o invisível, que contribuem para a divisão de especialistas que são os rezadores e os catimbozeiros.

Em torno destes especialistas opera um gradiente de distância que se constitui pela proximidade genealógica ou espacial e pela expectativa de maior ou menor contato com os espíritos e encantados, sendo estes divididos a partir de dois valores: o bem e o mal. O acionamento de tal gradiente fundamenta-se, enfim, nas possibilidades postas em

ação por cada um deles no contato com os espíritos no decurso das atividades de cura e adivinhação, facilitando a posição das pessoas em admitir que procuram rezadores em lugar de um catimbozeiro.

Há uma tendência em atribuir aos rezadores o lugar de maior proximidade em termos espaciais e genealógicos com as famílias e passam a ser vistos como pessoas "de dentro". Identifiquei um maior número de rezadores que aprendeu o ofício sem a interferência de outros especialistas. Eles lidam com um repertório religioso composto por um conjunto de crenças fundamentadas no poder dos santos de devoção popular (tidos como espíritos do bem). O plano de mediação com as forças sagradas, que visa curar, ocorre por intermédio de uma operação divina.

Os rezadores são acessados para a cura de problemas não resolvidos com tratamentos domésticos como dores no corpo, febre, "espinhela caída", "ventre caído", "mau olhado", íngua, "terçol", "cobreiro" (*herpes zoster*), quebranto, picadas de bicho (especialmente cobra) e "flechada de catimbó", o que supõe, em alguns casos, a consulta ao catimbozeiro, embora alguns rezadores também acionem o catimbó em seus trabalhos. Além disso, as pessoas preferem procurar pelos rezadores a se submeter ao tratamento médico. Eles dispõem de procedimentos terapêuticos, os chamados *benzimentos*, que acionam um tipo de conhecimento, a respeito de propriedades curativas de plantas, animais e minerais e são praticados por rezas realizadas com o auxílio de "ramos verdes" e, geralmente, acompanhadas pela prescrição de banhos, chás e compostos feitos à base de ervas medicinais e mel (conhecidos como lambedores), dentre outros. Em todas as atividades, os procedimentos são oferecidos gratuitamente, só que é comum o cliente oferecer algo em troca. Registrei casos de rezadeiras que desempenham o papel de parteiras porque possuem uma "reza forte" e trabalham também com a manipulação de ervas.

Os catimbozeiros, além de dispor dos mesmos procedimentos dos rezadores diferenciam-se deles, em primeiro lugar, por estarem situados num plano relacional de maior distância e são, em geral, tidos como "de fora". Em segundo, por acionar nas suas práticas as entidades do catolicismo (santos) e das religiões afro-brasileiras (como mestres e caboclos), o que decorre o uso pejorativo do termo catimbozeiro, frequentemente aplicado às pessoas que lidam com espíritos que compõem o panteão afro-brasileiro. E, por fim, pelo fato deles dialogarem com os encantados através de viagens e/ou os incorporarem por meio de melodias, que são chamamentos para "fazer o trabalho", de orações fortes e do uso da defumação com fumo, diferentemente dos rezadores, que prescrevem banhos e medicamentos à base de mel.

A singularização dos catimbozeiros pode ainda ser compreendida pelo estabelecimento de relação imediata e permanente com o mundo não-humano que implica na mudança do próprio corpo, visto que eles experimentam o ponto de vista das entidades com as quais mantêm aproximação. A repercussão disso pode ser percebida na fixação da alteridade de tais especialistas no corpo, podendo ser acessado: pelas marcas corporais, como ocorre, por exemplo, com dois catimbozeiros (residentes no território potiguara e são considerados "brancos") bastante procurados pelas pessoas que residem nas aldeias e

possuem deficiência física e cegueira parcial; e pelos mecanismos processados por ocasião da morte, sobretudo, pela dificuldade do espírito em se separar do corpo.

São significativos os elementos presentes nas narrativas a respeito de dois homicídios sofridos por catimbozeiros, sendo um considerado "branco" e o outro "caboclo", ocorridos em duas aldeias. Um deles foi morto com golpes de machado e o outro foi esquartejado e queimado. Os dois acontecimentos foram lidos como um sinal de "desgraça" e do destino traumático de todos eles. Em ambos, as justificativas apontaram para acusações de que os "trabalhos de cachimbo", como são classificadas as práticas rituais de catimbó, contribuíram para o crescimento do número de conflitos entre as famílias da aldeia, o aumento das desconfianças entre as pessoas (vizinhos e parentes), gerando intriga e "olho grande", e as suspeitas de que as doenças que acometiam as pessoas eram provocadas por eles.

As versões indicaram que o homicida, do primeiro caso, surpreendeu-se com a dificuldade de matar sua vítima. Apesar dos vários golpes, ele ainda conseguiu chegar com vida ao hospital de João Pessoa, e só faleceu depois de uma semana. A dificuldade de o espírito sair do corpo foi percebida, segundo a concepção, de que todo catimbozeiro é "duro de morrer", uma vez que seu corpo é diferente, pois "incorpora", e o espírito demora a abandoná-lo porque está protegido pelos encantados. Após a morte seu espírito fica vagando no mundo dos vivos como ser do mal.

O outro catimbozeiro foi vitimado por um genro com golpes de foice devido à inveja. Ao contrário do caso anterior, essa morte ocorreu rapidamente, já que seu corpo foi inteiramente destroçado em pequenos pedaços, depois amarrados em uma rede e, em seguida, queimados. A desintegração e a incineração do corpo aceleraram a saída do espírito para o espaço etéreo.

Em ambos os casos, é evidente que a singularização dos especialistas ou seu índice de alteridade reside no corpo e atua na diferenciação de humanos (catimbozeiros e não catimbozeiros) e encantados. O corpo dos catimbozeiros indica sua qualidade diferencial vinculada a sua condição de alteridade, especialmente, porque eles estabelecem comunicação com os encantados e, também com os espíritos desencarnados, visando à realização de cura e agressão. Seu corpo simboliza a natureza dos encantados, com os quais essas pessoas estabelecem relações efetivas, como recebê-los em seu próprio corpo por meio da possessão.

Os catimbozeiros assumem uma posição que implica riscos, na medida em que são incorporados por completo, ou seja no corpo e no espírito, e com isso, age como os espíritos através da "flechada" e da transformação em bicho. Tanto os espíritos desencarnados como os encantados continuam agindo como agentes dotados de vontade e autonomia em relação aos humanos, a quem estão associados por prestações mútuas, que podem desembocar em disputas, já que alguns espíritos se tornam inimigos a partir do agenciamento do catimbó.

As práticas e as agências acionadas no catimbó repercutem diretamente numa ética potiguara em torno da qual a relação com os não-humanos é mediada pelos riscos do infortúnio e pela possibilidade de olhar para o outro e de precisar assumir tanto a

posição como a visão dele. Entretanto, o que torna uma pessoa mais vulnerável é, sobretudo, olhar para o encantado, pois a pessoa priva-se do próprio olhar e é dominado pelo poder do olhar de encantamento e de sedução, isto é, pela subjetividade e pela agência do outro.

Assim, os catimbozeiros e alguns rezadores, ao desenvolverem certas habilidades de "ver", conseguem transitar, olhar e enfrentar os encantados, mesmo correndo o risco de assumir seu corpo e seu ponto de vista. Se esses seres encantados promovem predação e se o controle é realizado, principalmente, pelos catimbozeiros, a concepção potiguara a respeito deles só pode ser apreendida a partir das acusações de malefícios, que reforça a associação dos encantados à noção de perigo, ao invés da realização de curas. Os catimbozeiros tiram a "flecha" das pessoas vivas, mas não "flecha" os encantados, ao contrário, ele fala com eles, tem simpatia, mas não necessariamente os modifica. Logo, ser catimbozeiro é possuir uma habilidade ou uma capacidade para lidar com humanos e não-humanos, mas também é uma maneira de agir por meio da predação.

Essa é uma das razões pelas quais as pessoas relutam em reconhecer ou admitir que procuram os catimbozeiros para reparar infortúnios e o uso do termo catimbozeiro consistir numa forma de agressão e um desqualificador moral. As pessoas costumam explicar os infortúnios pelas acusações de que foi "flechado" pelo catimbó e que possuem habilidades, disponíveis para todos, para lidar com seres invisíveis. A afirmação comum de que "todo caboclo é catimbozeiro" porque tem olho grande e inveja, sugere que, no limite, ninguém é catimbozeiro, apenas são acusadas enquanto tal[230].

Ao assegurar que "todo caboclo tem catimbó", sugere-se que tal propriedade está distribuída entre todas as pessoas. Os caboclos possuem a capacidade de se apropriar das qualidades dos cosmos, através de simpatias ou de experiências oníricas. Porém, ninguém se aventura a se autoafirmar publicamente como possuidor dela, nem se diz catimbozeiro sob pena de ser acusado de trabalhar com feitiçaria. Se uma pessoa tiver alguma experiência onírica com os seres invisíveis, tal sonho sugere um indício de que ela está fortemente associada à feitiçaria, pois como destaca Fausto (2001), ao vê-los é possível controlá-los e se os controlam é sinal de que eles estão sendo utilizados.

Nesse sentido, há uma tendência comum de procurar curandeiros e catimbozeiros distantes espacial e socialmente como forma de evitar o perigo de possíveis agressões atribuídas às pessoas próximas espacial e genealogicamente próximas. É justamente os "de fora", que são classificados como os catimbozeiros com maior potência. As pessoas os procuram em situações que visam a busca de cura e, em menor grau de (des)fazimento de feitiçaria. Para esse fim específico, são acionados os catimbozeiros mais distantes, ou seja, os especialistas que residem fora do território indígena. Na leitura de quem os procura, ou de quem acusa seus vizinhos ou ex-aliados, eles agenciam um sistema de agressões

[230] Em 2007, identifiquei vinte e quatro pessoas que foram classificadas como catimbozeiras ou rezadores. Entretanto, apenas um deles assumiu publicamente a denominação de "espiritistas", não considerando o termo catimbozeiro. Quinze são considerados "de fora" (não-índios) e os demais, embora se identifiquem enquanto caboclos, recaem sobre eles desconfianças, no tocante às suas origens, sendo classificados, em alguns contextos de acusação, como "de fora".

de potência mais elevada, que pode ser direcionada para a deflagração, o engajamento de fragmentações e a constituição de grupos sociais. As imputações ativadas e dirigidas aos inimigos são organizadas pelas "turmas", como também pelos grupos domésticos, fornecendo um idioma sociopolítico significativo na condução das relações de amizade e rivalidade e se constitui enquanto um modo de intervenção efetivo na política faccional.

Já a atuação dos rezadores, concebidos como os não-catimbozeiros, está principalmente direcionada ao diagnóstico de mau-olhado. De acordo com as visões de Antonia (Monte-Mór), de Luzia (Jacaré de São Domingos) e de outras rezadeiras, o corpo da pessoa atrai os olhares. No entanto, não é qualquer pessoa, pois há aquelas que despertam o olhar a partir de certas qualidades consideradas belas e aprazíveis, ou por ocupar socialmente uma posição de destaque.

Dentre as situações vivenciadas em campo no ano de 2007, uma delas sintetizou a função precípua dos rezadores. Era uma tarde de abril na aldeia Três Rios. Pessoas de várias aldeias estavam se preparando para a realização de um toré comemorativo ao dia do índio. Antes de começar a dança, formou-se uma pequena fila para que Zita (cabocla, residente em Três Rios e mãe de santo) "passasse um raminho" em lideranças e nos mestres do toré. Alguns integrantes da fila e a própria rezadeira assinalaram que as pessoas que estão à frente da aldeia, como os caciques e os mestres do toré, precisam estar preparadas. Acredita-se que devem se manter fortes para enfrentar o inimigo. A rezadeira comentou, ao final de cada reza, que aquelas pessoas eram muito visadas e invejadas.

Curiosamente, na viagem que fiz junto aos participantes do toré que se dirigiram para as festividades em Três Rios, uma cantiga arrancou gritos e risos de quem estava no ônibus. "Puxado" pelas compositoras de músicas, as irmãs Edileuza, Ieda e Zuleide (conhecidas como "Caranguejeiras"), a letra expressava aquilo que ouvi no momento em que "passava o raminho" nas pessoas e também nas narrativas de mestres e lideranças que integram o ritual: o toré é uma batalha contra inimigos próximos (parentes, vizinhos, aliados e adversários políticos), distantes (os índios tapuio) ou contra o catimbó, como se pode observar a seguir:

Baía terra de coco de azeite de dendê (2x)
A água do coco é doce eu também quero beber (2x)
Tapuia minha tapuia, tapuia do canindé (2x)
Peguei minha machadinha, minha flecha, meu coité (2x)
Vamos dançar amarrar o catimbó, amarrar o inimigo na pontinha do cipó (2x).

A guerra estabelecida com as entidades do catimbó representa um combate contra a suscetibilidade humana à inveja e ao temor a ela associado. Ter "olho grande" significa pôr mau-olhado e este é um dos infortúnios mais comuns, que explicam o motivo pelo qual se procura um rezador para ser curado, ou um catimbozeiro quando se deseja além da cura, a vingança. Como Taussig (1993) propõe, tal suscetibilidade estabelece, em bases sólidas, o discurso xamânico que organiza o sentido do real e da pessoa, e é como "[...] uma espécie de sexto sentido ou de antena [...]" (1993: 369).

Ao encarar a inveja através de sua suscetibilidade, é possível compreendê-la como uma atividade de experimentação de uma gama de (im)possibilidades decorrentes das relações da pessoa consigo mesma e com os outros, do que como uma faculdade passiva, de reflexão e absorção do ser social. Sendo o 'conhecimento social implícito' - que se move para dentro e fora da consciência, manifestando uma característica do relacionamento social, em suas dimensões discursivas ou não discursas (imagísticas), o traço mais proeminente desse discurso, como sugere Taussig (1993), é a incapacidade de retribuição e a traição de uma amizade, agudizada pela rejeição desdenhosa do laço social, motivando, com isso, o contra-ataque da feitiçaria. Ele pondera que a inveja pode ser pensada enquanto "[...] força discursiva imanente empregada para revolver as brasas dos acontecimentos, à procura do sentido (e da falta dele) de sua sociabilidade" (Taussig, 1993: 370).

Desse modo, a inveja é como uma teoria das relações sociais, cujo funcionamento se volta menos para estabelecer uma "presença imanente ao se colorir um diálogo, estabelecer seus tons, sentimentos e repertório de imaginário" (Taussig, 1993: 370), em detrimento de uma tentativa de demonstrar causas. Para usar os termos do próprio Taussig (1993: 370), ela é um "princípio" que delineia o infortúnio numa "'teoria' sócio psicológica do mal que flui de uma desigualdade (percebida), enquanto significante dominador da perturbação dos laços sociais".

Assim, é possível discorrer sobre a negociação com os encantados implicada na predação contra outros humanos na forma de catimbó (ou feitiçaria) à maneira de uma guerra invisível através do ritual do toré. Adiante, destaco que este se constitui como operador epistemológico de uma forma de conhecimento inerente que lida com a exterioridade. O toré fornece um modelo para a reflexão do mundo ordinário por meio da alteridade de outrem, especialmente os contatos com encantados e outras entidades espirituais e as trocas rituais com outros grupos indígenas, e propicia movimentos de abertura e fechamento da vida social, em torno dos quais gravitam os elementos constitutivos da realidade social dos Potiguara: passado e presente, pureza e mistura, selvagem e civilizado. Ao mesmo tempo, ele se situa numa antítese com o catimbó, uma espécie de contra-toré, e se configura no contexto de enunciação de um Nós coletivo, que significa um pensar sobre si mesmo e representá-lo para os outros, daí seu uso político-etnicitário.

5.3 O toré e a máquina de guerra

As formas de lidar com o invisível, como descritas acima, aliadas aos predicados dos encantados e dos "donos dos reinados" repercutem significativamente nas concepções e práticas nativas ligadas à esfera ritualística, especialmente, no toré. Neste, há o envolvimento do catolicismo e dos cultos afro-brasileiros.

Dado o limite tênue entre rezadores e catimbozeiros, cujo índice de diferenciação ou de alteridade, como vimos, pode ser verificado no corpo, no toré, a figura do mestre, tido como "dono da brincadeira", também passa pelo questionamento sobre a natureza do seu corpo e a forma de agenciar os espíritos. Aqui, apontarei que o referido limite entre os especialistas (rezadores, catimbozeiros e mestres do toré) supõe a distância entre

os dois sistemas: o toré e o catimbó. A seguir, descrevo-os como parte integrante de um mesmo complexo xamânico representado pelo toré, que funciona paralela e transversalmente na política dos homens e chega em determinadas situações a se cruzarem.

5.3.1 O toré é catimbó e o catimbó é feitiçaria

Até o ano de 2000, as comemorações alusivas ao dia do índio no mês de abril eram concluídas com o toré no terreiro *Ouricuri* de São Francisco e reunia pessoas de todas as aldeias, assim como recebia visitantes não-indígenas de várias cidades da região. As festividades eram organizadas pelo cacique local, que liderava o "grupo do toré", e contava com o apoio de algumas lideranças indígenas de outras aldeias, do órgão indigenista local e da prefeitura do município de Baía da Traição que forneciam recursos financeiros para a aquisição de comida e bebida a serem consumidas no toré.

Naquele mesmo ano, deflagrou-se a disputa pela liderança de São Francisco, que culminou na cisão do "grupo do toré", mas que não impediu a continuidade da realização dos festejos no terreiro pela "turma do cacique". Em vista disso, o ritual foi prejudicado. Além da pouca disposição das famílias da aldeia em dançar no terreiro juntamente com o cacique, elas se dividiram entre as comemorações de outras aldeias como no Forte, Brejinho e Tramataia. Os moradores das demais aldeias e as lideranças não demonstraram também interesse de integrar os festejos em São Francisco, pois argumentaram que o toré estava *sem força* devido à divisão política dos "donos da brincadeira".

Alguns caciques decidiram promover suas próprias comemorações, como em Tramataia, Três Rios, Monte-Mór e Forte. Na primeira, além do toré, foram desenvolvidas atividades esportivas, envolvendo times de futebol de quase todas as aldeias indígenas e de localidades não-indígenas do município de Rio Tinto. Em Três Rios e Monte-Mór, o toré integrou as mobilizações de luta pela regularização fundiária, iniciada em 1988, e envolveu pessoas de todas as aldeias que compunham a Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór, como também das demais Terras Indígenas Potiguara. Já o toré do Forte ocorreu como contraponto ao realizado no terreiro de São Francisco, visto que os opositores do então cacique, ou os integrantes do "grupo do toré", decidiram participar, numa tentativa de demonstrar a ruptura e esvaziar o outro toré.

A divisão do "grupo do toré" de São Francisco também foi percebida nas apresentações do ritual em eventos internos e externos promovidos por órgãos públicos (como UFPB, UFCG, Funai, FUNASA, dentre outros), organizações não governamentais (CIMI, e outras), e também por outros grupos indígenas. Devido à demanda constante pela exibição do ritual e a disputa política interna, envolvendo a definição de quem deveria representar os Potiguara, alguns mestres do toré de São Francisco se aproximaram de um grupo que estava se formando no Forte a partir de uma associação comunitária denominada "Toré Forte". Esse grupo assumiu uma posição significativa nos campos político e ritual dos Potiguara, sobretudo, após a premiação de um projeto denominado "Revitalização da Dança do Toré" obtido no Prêmio *Culturas Indígenas* do Ministério da Cultura. O referido projeto objetivou contribuir para o reconhecimento da indianidade

e a conscientização das pessoas através do aprendizado do toré; as justificativas dadas às ações do grupo aludiram a pouca participação e o desinteresse dos índios de todas as aldeias no ritual do toré.

A atuação mais efetiva do referido grupo gerou reações internas, no tocante ao que se convencionou chamar de a transformação do toré em uma prática cotidiana e um instrumento político interno. Em primeiro lugar, os que discordaram de tal transformação enfatizaram o fato do toré ser realizado em qualquer momento, ao contrário do que ocorria, porque ele era geralmente praticado nas festividades anuais do dia do índio. Na visão deles, a cotidianização e a imprevisibilidade na realização do ritual provocaram a diminuição da força que ele agencia. Eles se referiram ao fato de naqueles contextos o ritual não concentrava um número mais elevado de participantes, em contraste com os festejos anuais em que há maior adensamento de relações sociais com partilha de comida e bebida, além do mais, a realização da dança passou a ocorrer fora dos terreiros sagrados e distantes da mata.

Quanto a esta questão, houve, nos últimos anos, o investimento de algumas lideranças, principalmente, de São Francisco e do Forte, na construção de ocas para a realização do toré e exposição de artesanato indígena e como estratégia de demarcar seu lugar na política aldeã. Pois, em ambas as aldeias, existiam dois grupos que disputavam a hegemonia na política local, abrangendo a esfera da representação política e a legitimidade (ou não) de acionar o toré na demonstração de uma unidade política nas aldeias ou fora delas.

No caso da aldeia Forte, a visibilidade da associação "Toré Forte" foi um instrumento que provocou o acirramento da divisão interna entre as famílias Cassiano e Gomes (descrita no terceiro capítulo) e que teve como auge o não convite de Caboquinho (pertencente à família Gomes), para a comemoração do Prêmio Culturas Indígenas. Pessoas próximas a ele criticaram a postura dos integrantes da associação e mencionaram três elementos. Primeiro, o fato de Caboquinho ser o cacique geral e, portanto, o não convite significou uma desfeita com o representante de todos os índios. Segundo, levantou-se a suspeita de que Caboquinho havia colaborado na concessão do Prêmio, já que ele fazia parte da comissão de avaliação dos projetos. E terceiro, porque o toré foi agenciado na promoção política de determinadas pessoas que estavam se destacando com seus respectivos grupos nas viagens, na participação de eventos como representantes dos Potiguara.

A participação de integrantes do referido grupo e a arregimentação de caboclos das aldeias próximas ao Forte para fazer parte das apresentações do toré, sobretudo, nos eventos externos gerou reação de pessoas que discordaram do que, em sua ótica, constituiu uma mudança do próprio toré. Com as experiências dos caboclos nas assembleias e encontros com indígenas de outras etnias, passou a ocorrer a inclusão de cantigas e práticas rituais diferentes do toré potiguara. Será destacado adiante o fato de tal inclusão ter fortalecido a visão nativa de que o toré está misturado e ter se aproximado do catimbó.

As conexões entre o toré e o catimbó e a associação deste último com a feitiçaria são dados principalmente pela operacionalidade de sinais ou de elementos presentes em

ambos como: a concepção de encantamento, enquanto processo que envolve, sobretudo, disputas por perspectivas, e a dupla pertença de entidades como "caboca de pena", "caboco velho", "caboquinha da jurema" e a jurema, que é elemento central da cosmologia indígena do nordeste, por possibilitar o estabelecimento de contato com o mundo dos encantados.

Circula uma leitura entre os nativos que ora acentua a identificação de ambos, segunda a qual o toré é catimbó por ter linhas, mestres e por acionar a jurema como força para o ritual, ora realça a distinção de que o toré é a "religião" ou a "cultura" do índio e o catimbó é uma expressão religiosa dos negros e "brancos". O toré é acionado como marcador de fronteiras simbólicas, daí a necessidade de separá-lo das práticas rituais existentes, especialmente do catimbó que é continuamente associado à feitiçaria. Assim como Andrade (2008) sugere, para os Tumbalalá no tocante à relação específica entre o toré o xangô, nos Potiguara, as operações de distanciamento e aproximação, realizadas sobre o toré e o catimbó, recaem mais na interpretação do que propriamente na qualidade do rito.

Aqui sigo a intuição de Andrade (2008) para quem a analogia entre o xangô e o toré, no caso dos Tumbalalá, é *a posteriori*, e não resulta de um viés sincrético, que supõe a fusão entre os sistemas religiosos indígena e africano no nordeste indígena, pois

[...] noções nativas para práticas mágicas africanas vieram a ocupar o lugar pré-existente da agressão do xamanismo [...]. O xangô [ou o catimbó] seria uma transformação ocorrida dentro do próprio xamanismo indígena e, a transformação simbólica da feitiçaria ameríndia para a magia africana, o resultado da relação entre diferentes que, por fatores contingenciais e imperativos, viraram próximos (2008: 209).

Nesse sentido, o acesso aos dois sistemas enseja disputas por práticas rituais mais "puras" ou mais tradicionais, e por performances bem mais convincentes, que passam pela introdução e incorporação de elementos rituais de grupos indígenas nordestinos, como os Xukuru de Pesqueira, com os quais os Potiguara intensificaram relações de trocas rituais ao longo das últimas décadas.

Para ilustrar, relato a seguir o que observei em 2007 nas comemorações do dia do índio. A Funai se reuniu com as lideranças a fim de comunicar a disponibilidade de recursos para as festividades anuais. Ficou definido que cada aldeia receberia determinada quantia para os festejos. Foi sugerido ainda que caso elas desejassem, poderiam se juntar com outras aldeias, com o objetivo de promover conjuntamente uma única comemoração. Algumas aldeias concordaram com a sugestão e programaram o toré, enquanto que outras decidiram promover torneios de futebol, bailes e as demais preferiram receber os recursos e dividi-los com as famílias da própria aldeia.

Outro acordo foi feito no tocante à realização do toré. As comemorações no dia 19 de abril deveriam ser no *Ouricuri* em São Francisco, por ser um "lugar sagrado". Os festejos, então, concentraram-se em três aldeias: no dia 17 de abril em Estiva Velha, que contou com a colaboração de quatro aldeias vizinhas; no dia 18 em Monte-Mór, organizado por três aldeias; e no dia 19 em São Francisco, que concentrou o maior número de aldeias colaboradoras e de participantes das festividades.

A intenção foi unificar as comemorações para reduzir as disputas internas. Pois além da divisão política e ritual de São Francisco, desde o ano de 2000, estava em curso outra disputa, identificada nas acusações de alguns mestres de São Francisco, direcionadas aos caboclos de outras aldeias, como Monte-Mór. As alegações eram que os caboclos de lá não executavam a "dança de verdade dos caboclos" ou a "original", já que somente os "caboco mesmo" (os de São Francisco) sabem produzir a "brincadeira". Aliado a isso, eles aludiram que a performance ritual (movimentos e sons) daqueles caboclos assemelhava-se aos de um "terreiro de macumba" ou a participação num "trabalho de cachimbo" (de catimbó). A acusação recaia sobre a mistura do toré com o catimbó, provocando desconforto, uma vez que, no final dos anos de 1980, os caboclos de São Francisco ensinaram o toré aos de Monte-Mór, no contexto de deflagração da luta pela terra.

Por outro lado, alguns mestres e integrantes do toré de Monte-Mór já haviam passado por experiências em terreiros de Umbanda nas cidades próximas, inclusive, desempenhando papéis de pais, mães e filhos de santos. Nesse caso, a apropriação do toré ocorreu através de vivências nas rodas, danças e linhas/cantigas, invocações à jurema, aos mestres e índios e, principalmente, na maneira de lidar com os espíritos e com a magia, sempre baseada na busca do controle e da proteção. Um mestre do toré, que também é umbandista, relatou que quando tinha um ano de idade viu a *Florzinha* perto de sua casa. Ele saiu atrás dela no meio da mata, mas não se encantou nem adoeceu, porque era médium. Até os dez anos, ela o visitava todas as noites. Depois de sua iniciação na Umbanda, ela passou a auxiliá-lo nos trabalhos de cura, proteção e controle de espíritos, especialmente nas rodas do toré.

Vale salientar que a assimilação da "brincadeira do toré" pelos caboclos de Monte-Mór nos momentos especiais, como nas festas do índio e de padroeiro, e cotidianos, como nas ações de retomadas das terras, ocorreu a partir de suas experiências com a dança específica do coco de roda.

Como afirmou Luis (residente em Monte-Mór e "mestre" do toré): "o toré lembra muito o coco que a gente já dançava aqui". Ambas são danças alegres acompanhadas de cantoria com a presença do mestre cantador ao centro e executada em círculos (ou em pares e fileiras), cujos sons vêm do zabumba, da flauta e do repicar acelerado do ritmo das batidas dos pés. As cantigas sugerem situações descontraídas ligadas às atividades cotidianas relativas ao trabalho e às lembranças da infância, dos casos de amor e da vida social e afetiva. Tanto no toré quanto no coco, os mestres mantêm-se no centro e desempenham a função de iniciar as cantigas também chamadas de linhas no toré; os sons dos instrumentos (zabumba, flauta e maracá) misturam-se às vozes dos mestres e a dos integrantes da roda e às batidas dos pés.

É importante mais uma vez ressaltar que o qualificador catimbozeiro é a maior ofensa dirigida aos "mestres do toré". Pois estes se colocam justamente no trabalho de controlar os poderes de outrem (dos espíritos), "trancando as correntes", como forma de garantir a organização das pessoas e da própria "brincadeira". Nos momentos em que as pessoas se "manifestaram" no toré, observei atitudes de apreensão dos que viram a cena (dançarinos ou não). Os presentes comentaram que aquela pessoa não tinha força

para "se segurar", já os mestres usaram defumação, imposição de mãos e cânticos, numa demonstração de destreza para "afastar" o espírito da pessoa. A propósito, as "linhas do toré", que orientam toda a performance ritualística, constituem-se como mecanismos que buscam impedir a manifestação espiritual de seres que demonstram um comportamento descontrolado, os quais são ritualmente vistos como coisa ruim, daí a associação de toda possessão com as práticas de catimbó.

Nos três dias de festa no ano de 2007, como de costume foram cumpridas as fases habituais. Ocorreram os discursos das lideranças indígenas, que exaltaram a tradição, a cultura, a união, a seriedade e, sobretudo, a diversão daquele ritual. Logo em seguida, sucederam os discursos de não-indígenas, como o prefeito de Baía da Traição e o administrador da Funai, dentre outros. Dando seguimento ao ritual, foi realizada uma oração silenciosa de joelhos e uma recitação do pai-nosso em tupi e em português e da ave-maria e do sinal da cruz. E, por fim, a dança propriamente dita teve início com o som dos maracás e ao toque da gaita (produzida a partir do bambu ou do cano de PVC).

Os participantes estavam dispostos em três círculos: o menor, situado ao centro, onde ficam os tocadores que "puxam as cantigas", chamados de "mestres"; no outro, um pouco maior, as crianças e os adolescentes integram a dança, acompanhando as "puxadas" dos mestres; e no terceiro, o maior de todos, por adultos maduros e jovens que participam da dança através do canto, do toque do maracá e das pisadas firmes no chão. No tocante às vestimentas, todos os participantes, em geral, usam saias de agave, cocares de penas e diversas pinturas corporais à base de urucum e jenipapo.

Aqui identifico a estrutura núcleo-periferia enquanto característica da musicalidade ameríndia das Terras Baixas Sul-Americanas, proposta por Menezes Bastos (2007), a partir das danças e músicas xinguanas[231]. A relação ocorre em sucessão e/ou simultaneidade entre o *núcleo*, composto por um/a solista - ou mestre/a de música - e seus/as ajudantes, e a *periferia* que é integrada pelos demais executantes - homens ou mulheres.

No caso do toré potiguara, há três círculos compostos, como descritos acima. O *chefe principal*, que hoje é o cacique geral também chamado de "mestre", permanece entre os círculos, já as lideranças locais, atualmente, os caciques das aldeias, ora ficam no terceiro círculo, ora acompanham o *principal*. Todos portam maracás na mão, dançam e cantam, sempre em movimentos circulares no sentido horário, sendo também considerados como "mestres".

A dança se desenvolveu (como é comum) a partir de duas coreografias. Na primeira, que corresponde às fases inicial e final da "brincadeira", os participantes giram no círculo (no sentido horário), de maneira que as pessoas cumprimentam quem está do seu lado (direito e esquerdo). O tronco é flexionado e, como os caboclos descrevem, "vira as direita e as esquerda olhando pra quem tá perto"; vale salientar que esse movimento não é seguido por todos os participantes, pois alguns participantes olham apenas para a direita sem cumprimentar a pessoa que está ao seu lado.

---

[231] Herbetta (2006) também identifica no toré dos Kalankó de Alagoas a base da dança segundo a estrutura "núcleo-periferia". Segundo ele, os cantadores se colocam no centro da roda e os participantes na periferia. No centro do círculo, permanecem os cantadores e os melhores dançadores, sendo considerado espaço de maior poder. Na periferia, encontram-se os outros participantes, cujo canto tem caráter responsivo.

A coreografia do fechamento é a mesma da abertura, havendo uma variação com a música dos caboclos "cessando a areia"; nesse caso, os passos e a posição são modificados, pois os participantes voltam para o centro da roda desenvolvendo um ritmo marcado por saltos pequenos e contínuos para a direita, já o tronco é flexionado e a mãos são estendidas acompanhando um movimento que imita o trabalho de peneirar a areia da praia. Agora na segunda coreografia, os participantes seguem ao toque do zabumba e da gaita marcando passos saltitantes em torno do círculo sem flexionar o tronco; as músicas não seguem uma sequência tal como acontece na abertura e no fechamento.

Todavia, no ritual em São Francisco, três elementos ganharam notoriedade nos instantes que antecederam a dança. Foram eles: a defumação de uma borduna fincada no centro do círculo e das pessoas ali presentes; a invocação dos "Irmãos de Luz", através de um canto dirigido por duas médiuns, no qual foram pedidas proteção e força (ver Anexo D, item 2); e, por último, a ingestão de jurema por alguns índios, que foi trazida por um dos mestres do toré de um encontro denominado "Terra toré: territorialidade, religião e identidade", realizado nos Pankará na Serra do Arapuá, município de Carnaubeira da Penha-PE, sem propiciar transe mediúnico, ou "manifestação" espiritual.

Quando indagados sobre o sentido da defumação da borduna, alguns mestres e dançarinos do ritual afirmaram que o toré se tornou cada vez mais potente em razão do restabelecimento de práticas como a defumação do terreiro e das pessoas, a introdução de cantos espiritualistas (características da umbanda) e o consumo "restrito" de jurema. Já outros expectadores, apontaram, num certo sentido, para o oposto, uma vez que a incorporação (a "mistura") de algo "de fora" diminuiria a eficácia do ritual. A chave principal de tal avaliação está no reconhecimento de que os caboclos estão aprendendo práticas rituais de outros grupos indígenas, que se aproximaram da religião dos negros, como o catimbó e a umbanda para demarcar uma atitude de resistência.

A repercussão disso no toré pode ser percebida, de acordo com tal visão, na performance da dança e na introdução de cantigas animadas que fazem apologia à jurema aproximando-se dos "trabalhos de cachimbo". Conforme o registro realizado por Moonen em 1969 (cf. Moonen; Maia, 1992), nas letras não se faz menção à jurema, o que não significa que era desconhecida ou mesmo inexistia qualquer crença[232]. A ênfase recaia sobre entidades cristãs como a Trindade, a Virgem Maria, os Santos Reis e São Miguel e os índios Canindé, classificados como Tapuio (cf. Anexo D, item 3). As referências estabelecidas com a jurema apareceram com mais ênfase nos anos de 1990, intensificando-se no início da primeira década deste século, com as trocas rituais entre os ameríndios nordestinos, como se observa nas letras de um toré realizado em 2000 (ver Anexo D, item 4), que revela a manutenção de praticamente a mesma sequência transcrita por Moonen em 1969[233].

---

[232] Como Moonen (1969, apud Moonen; Maia, 1992: 239) salientou: "Segundo os próprios índios, este texto está incompleto, porque o restante foi esquecido".

[233] Em 2007 acompanhei um toré "puxado" pelos mestres de Monte-Mór e identifiquei uma variação tanto na abertura quanto no fechamento, com a introdução de cantigas de autoria de pessoas de Monte-Mór (ver Anexo D, item 5).

Um dado interessante é que a introdução da jurema se associou as intenções do ritual ao estabelecer momentos lúdicos, daí ser ele uma "brincadeira", e por representar a hostilidade com os "tapuio canindé". A jurema entra como elemento significativo na economia simbólica da predação, atuando no combate aos Tapuio, e se mesclando, nas cantigas, às "caboca de pena", que constituem uma espécie de encantadas do bem, habitantes das matas no reinado encantado do "juremá" e se opõem aos espíritos do mal, como o dos catimbozeiros. Na visão de três compositoras do toré (as chamadas irmãs Caranguejeiras Edileuza, Ieda e Zuleide), as "cabocas de pena" sempre revelaram cantigas para o toré e segredos sobre os encantados através de experiências oníricas. De acordo com algumas músicas (ver Anexo D, item VI), as "índias encantadas", como as "cabocas de pena" são admitidas como filhas de Tupinambá, e deste modo, exprimem uma ideia de ancestralidade, projetam a definição de "índios guerreiros" e produzem um duplo distanciamento: em relação aos Tapuio, que se apresentam como encantados da mata, e, portanto, selvagens, e a "caboca de pena", enquanto entidade dos cultos afro-brasileiros.

As pessoas assinalaram a semelhança do ritmo dos passos com os verificados nas rodas de umbanda, bem como na invocação de divindades dos cultos afro-brasileiros, como a "caboquinha da jurema" e a "caboca de pena" e de cantigas que enaltecem a força da jurema. A "caboquinha da jurema" e a "cabocla índia" são invocadas para proteger e ajudar os caboclos a derrotar os "tapuios Canindé" (ver as cantigas do toré transcritas no Anexo D, item 4). Assim, é possível pensar o toré como uma guerra contra aqueles que são vistos enquanto seres descomunais, típico de um espírito/gente selvagem que vagam pelas matas, tabuleiros, grutas ou águas e uma maneira de afirmar a agência dos caboclos civilizados. Ao serem situados na esfera da selvageria, os selvagens (tapuios e as gentes selvagens) ocupam a posição de inimigo, que aciona uma rede de agressões movidas pela feitiçaria ou pelo catimbó, como se verifica na cantiga do toré, já mencionada anteriormente, na qual é lançado o desafio para vencer a "tapuia do canindé" e "amarrar o catimbó".

As leituras dos "mestres" do toré Francisco Vital (que trouxe a jurema de Pernambuco), Sandro (do Forte que atuou na defumação da borduna), Zita (iniciada na umbanda que invocou os espíritos) e Sandro (de Jaraguá, iniciado na umbanda e tocador de zabumba) sobre a introdução de outras práticas rituais no toré apontaram para a necessidade de "limpar" o espaço representado ali pela borduna (concebida como arma de guerra), que estava fincada na terra, cuja intenção era manter as pessoas vinculadas, livrando-as de suas "correntes"[234]. Quanto à ingestão da jurema, argumentaram que ela potencializa o trabalho e protege a "brincadeira" contra as forças dos inimigos, no caso os Tapuio e os catimbozeiros. Para os mestres do toré, os cantos direcionados aos "Irmãos de Luz" objetivaram pedir proteção aos espíritos auxiliares que, diferentemente dos encantados descritos acima, passaram pela morte e se mantiveram próximos aos vivos, os

[234] Lembro que o Encontro "Terra toré" objetivou a reflexão sobre a importância do território para a sobrevivência física, cultural e espiritual dos indígenas a partir da espiritualidade na relação com a terra, onde vivem os "Encantos de Luz" e a ciência do índio. Ver http://www.overmundo.com.br/blogs/carta-do-encontro-terra-tore--territorialidade-religiao-e-identidade.

auxiliando[235]. Por outro lado, eles foram inseridos nas práticas e nas representações sobre o encantamento, de acordo com o modelo de gestão com os seres invisíveis, especialmente, com os mortos. Esse modelo se constitui por meio da evitação, do contato e através de experiências oníricas (já apontadas anteriormente) e da relação de trato e simpatia.

O uso de bebida no toré (mas não apenas), como a cachaça, potencializa as pessoas a estabelecer o contato com os seres invisíveis e a falar com mais abertura sobre os encantados e a morte, por meio das lembranças do passado, evocadas pelos mais velhos, e do contato com os espíritos nas situações de "incorporação". É sobre isso que o toré procura agir, ou seja, prender as correntes porque, como exprime a epígrafe inicial, todo caboclo possui uma magia ou um tipo de conhecimento ou sabedoria "que vem da mata, da água, da natureza" (Sandro, mestre do toré, residente de Jaraguá), reforçando a expressão corriqueira, já assinalada acima, de que "todo caboclo tem catimbó".

A utilização da palavra magia, em analogia ao catimbó, sugere mais uma vez a aproximação entre o toré e este último. Ambos são referenciados a partir dos mecanismos de controle e proteção, que agenciam a "força do pensamento e da oração numa magia só" (Sandro), e do fato de possuírem as mesmas "linhas", que são os cantos de invocação dos encantados, dadas por estes através de sonhos ou podem ser de autoria pessoal. Porém, a diferença entre ambos diz respeito à natureza do trabalho: no catimbó, os encantados são chamados a proceder na cura ou na agressão, já no toré, o foco recai na tentativa em bloquear o "catimbó" das pessoas para que os espíritos não sejam atraídos ou se "encostem" nelas e desorganizem a "brincadeira".

Não obstante, ouvi tanto dos mestres, como dos participantes do toré, que a "brincadeira" mais forte ocorre quando ele é realizado nos terreiros *Ouricuri* de São Francisco e *Ybygaraíba* (na versão nativa significa "terra sagrada") localizada em Brejinho. Ambos foram construídos no meio da mata, relativamente distantes das residências e numa área onde predominam fruteiras como cajueiro e mangabeira e cujo entorno, existem árvores de médio e grande porte, típicas da mata atlântica. O *Ouricuri* tem a especificidade de ser contíguo a uma furna, que é tida como um local onde os caboclos de antigamente realizavam rituais e, em vista disso, possui um valor simbólico especial.

Barcellos (2005: 101) registrou relatos de uma professora indígena, no qual ela se reportou a uma das furnas existentes no território potiguara, a do Guajiru, como "cidade da jurema", onde os índios mantêm correntes espirituais. Por intermédio da jurema, os espíritos da natureza são atraídos para o "ponto indígena", pois "uns cultuavam lá (terreiro) e outros respondiam aqui (guagiru). Os de lá chamavam os outros daqui. Ou os daqui chamavam os de lá. Eles sabiam quando era que podiam se encontrar. Mandavam o aviso". Aqui é proposta a contiguidade geocósmica do terreiro com a furna e desta com a mata, por meio da qual são sobrelevadas as agências dos encantados e espíritos da

[235] É através da jurema que os Truká de Pernambuco (cf. Batista, 2004) explicitam a "ciência do índio" e o "mistério dos índios" e as experiências de compartilhamento e instrução dos encantados aos seus descendentes. A ingestão do ajucá (ou o vinho da jurema) e o uso do fumo e do maracá são formas de "gentilezas" fornecidas aos encantos para que sempre voltem à pessoa. A importância do vinho reside na sua qualidade benéfica à pessoa, já que seu espírito é enviado para um lugar muito bonito - o reino dos encantos - onde o corpo é abençoado.

mata e as tentativas de controlá-las. A aproximação com tais agências torna as pessoas mais vulneráveis à interferência dos mesmos, por meio da "manifestação" espiritual e da potencialização das habilidades em lidar com o mundo extra-humano.

Nas oportunidades que tive de participar do toré realizado nos dois terreiros em 2003, 2005 e 2007, como também no quintal da casa de um dos mestres em 1999, ficou evidente o maior empenho dos mestres do toré no controle das "correntes" e das pessoas na tentativa de se "segurar". Na visão de alguns participantes, as "linhas puxadas" eram as mais fortes, já que elas tendem a provocar o envolvimento das pessoas e o agenciamento de suas correntes espirituais no trabalho de domesticação da agência dos encantados. Além disso, as "linhas" e à beberagem frequentes nos rituais, que acontecem naqueles lugares, deixam os participantes da dança mais vulneráveis, devido à "abertura do corpo", provocada pela bebida, na medida em que esta deixa a pessoa "fora de si", podendo, assim, ser agenciada por espíritos. É preciso frisar que nos contextos de apresentação do toré fora das aldeias e dos terreiros que acompanhei nos anos de 2005 em Baía da Traição e em 2007 nas cidades de Marcação e João Pessoa-PB, algumas das chamadas cantigas tidas como fortes não foram executadas (ver Anexo D, item 7), assim como não houve o consumo de bebidas alcoólicas.

O controle envolve desde uma batalha contra tais agências, até o estabelecimento de relações de trato e simpatia por meio do toré. A esse respeito, desde o ano de 1969, verificou-se a incorporação da memória de líderes e outros participantes do toré nos cantos e nas danças, e mais esporadicamente, no próprio corpo por meio do "se encostar". É o que pode ser identificado na referência a Manuel Santana numa cantiga do toré, transcrita por Moonen (ver Anexo D, item 3). Ele é lembrado como protetor da aldeia, na cadência de um dos movimentos da dança do toré (em cima e em baixo) e no contexto espacial específico: a serra, onde reside um pássaro cantador, chamado *Coan*, que possui poderes de adivinhação e sugere a conexão da figura humana do chefe com um pássaro, trazendo em si a representação do "caboco de pena". É importante lembrar que, em algumas narrativas sobre Manuel Santana (cf. terceiro capítulo), foram salientadas suas qualidades como pessoa sábia e iluminada, o que, talvez, explique as tentativas de pensá-lo como alguém diferente, ou até como um "branco".

Em 2007, Francisco Vital (mestre do toré e autor de cantigas) regressava de um curso de formação de pajé em Pesqueira-PE, quando no trajeto para Baía da Traição compôs uma cantiga de invocação a Daniel Santana (ex-cacique), definido como "caboco de pena" e "cacique da jurema" (ver Anexo D, item 8). A atribuição das qualidades de encantamento a Daniel (e a Manuel Santana, como vimos acima), por meio das referências ao "caboco de pena" e a jurema regida por um cacique, explicita a constituição de uma unidade cosmopolítica. Ela induz o movimento de "inclusão" dos mortos no reino dos encantados, dominado por caciques, que são concebidos como os protetores da aldeia, e em vista disso, promove a ampliação da concepção de encantamento (compulsório), enquanto ato de captura, tal como foi verificado nas versões da mãe do mato e da água.

Nessa direção, identifico uma dupla tentativa, qual seja, estabelecer vínculos no intuito de exercer sobre eles um controle e apropriar-se de sua agência, de acordo com uma "política cosmológica de prevenção" (cf. Andrade, 2008). Os encantados tornaram-se espíritos com quem os vivos podem contar para a proteção da aldeia e para seu agenciamento nas resoluções de conflitos. Assim, o toré pode ser encarado como um ritual voltado mais para os encantados do que para os mortos, embora a lógica relacional esteja ancorada na tentativa de produzir disjunção com esses seres.

Tais movimentos foram feitos a despeito dos encantados não terem passado pelo imperativo da morte. Semelhante aos encantados, os mortos apresentaram uma qualidade diferenciada de corpo e de espírito e passaram a integrar um coletivo delineado pela regência de um "dono", com o qual é possível estabelecer relação de aproximação, mas também de distanciamento dada à ruptura provocada pela morte. O dilema colocado a partir disso é que os mortos, apesar de encantados, descolaram-se do mundo dos vivos, tornaram-se diferentes ao se aproximarem da condição de selvagens, o que justifica a imprevisibilidade de suas ações, tal como ocorre com os encantados acima descritos. Destarte, tanto estes como aqueles passaram a ser classificados como espíritos, porém, mantendo-se na posição de Outros.

A posição do mestre do toré, assim como dos rezadores e catimbozeiros, sugere sua atuação como uma espécie de "dono", cujo significado semântico recobre tanto o plano sociológico quanto o cosmológico. No primeiro, a palavra recompõe o sentido atribuído aos sujeitos que iniciam atividades, convocam e convidam pessoas para participar de festas, conseguem agregar e manter familiares sob sua proteção e controle, assegurando-lhes bem-estar, e o fato de atrair parentes e não-parentes. Desse modo, são garantidas a reprodução e a mobilidade do grupo doméstico, como também o desenvolvimento de um princípio de autoridade.

Se considerarmos que a ação dos "donos" envolve sempre proteção, controle e cuidados, é inevitável conceber as relações baseadas, sobretudo, nas amizades e lealdades que eles agenciam, como sendo assimétricas, as quais se constituem enquanto uma forma social decisiva na própria configuração do domínio do político. Ainda que suas ações sugiram a produção de uma singularidade, a atualização das diferenciações internas ao grupo não deixa de ser expressas, como pode ser identificada na política faccional, por meio da categoria "turma".

O jogo político, que envolve as tentativas em estabelecer dispositivos de constituição de relações e grupos e implicam controle, pode ser pensado pela ideia de *maestria*, por sugerir a referência ao plano cosmológico, que é replicado pela mesma configuração do plano sociológico[236]. Tal como os chefes das casas e dos reinados, os mestres do toré

[236] Acolho a sugestão de Fausto (2008) sobre o abandono da noção de controle por remeter a um imaginário normativo (alguém deve ter o poder) e presumir a noção de desvio. Segundo ele, Strathern (2006) foi uma das primeiras pessoas a colocar em suspeição a aplicação dessa noção nos contextos extraocidentais. Para ela, o afastamento em relação à metáfora sugerida pela ideia de "controle" permite transcender a noção ocidental de propriedade, segundo a qual, as pessoas são donas do que fazem, com exclusão dos outros, em desfavor do reconhecimento da natureza cooperativa das relações familiares, o que implicaria o prejulgamento de "como se estabelecem as pretensões sobre pessoas, exercidas por outras pessoas" (Strathern, 2006: 218). Com isso, prejulga-se também "a

são "donos" de seu próprio meio, contêm em si um coletivo, em torno do qual atua na sua representação e no exercício do controle pela palavra e pelo encantamento na tentativa de barrar o inimigo. Quer dizer, eles têm a "capacidade de conter - apropriar-se ou dispor de - pessoas, coisas, propriedades e de constituir domínios, nichos, grupos" (Sztutman, 2005: 261).

A *maestria* é, portanto, uma nova linguagem que "enquanto mecanismo de produção de pessoas magnificadas, que contém tanto os dispositivos de produção da potência, como os de solapamento do poder" (Fausto, 2008: 342), é capaz de cobrir um *domínio* da liderança, ao invés de um campo de *dominação* (Sztutman, 2005). Daí, a relação maestria-domínio não pode ser reduzida a uma "simples categoria ontológica, a dos donos ou mestres da natureza" (Fausto, 2008: 329).

É justamente sobre esse quadro de diferenciação que se situa o toré. Seu funcionamento responde, dentre outras coisas, pelo cuidado das relações estabelecidas com os encantados mais do que uma "espécie de clínica xamânica sem remédios", voltando-se, portanto, para uma "política cosmológica da prevenção" (Andrade, 2008). Ao observar o toré potiguara, verifico o trabalho preventivo do toré, tal como sugerido por Andrade (2008) para os Tumbalalá, como também observo uma intenção de gerir a relação com os espíritos dos mortos e dos encantados por meio do amansamento ou de sua domesticação. Nesse sentido, ele atende aos interesses nativos em criar aproximações pela camaradagem, amizade e distanciamentos, através da agressão, diferenciação e inimizade. Ele se dirige à política cosmológica da predação constituída pelo controle relativo à entrada de pessoas (os amigos assimétricos), que querem ajudar no trabalho de diferenciação entre vivos e mortos/encantados, civilizados e selvagens, como também na incorporação de tais diferenças, deslocando-as para o campo da política entre os homens. Nesse campo, a atuação se configura em forma de agressão com o interesse em desestabilizar as relações de amizades e as alianças que atuam na cristalização de unidades sociopolíticas e, também em criar, a partir da dissolução, outra interioridade, outro grupo ou "turma".

Ao analisar as implicações da máquina de predação ou apropriação, Sztutman (2005) assinala que o movimento de fazer e desfazer grupos, que ameaça o projeto de Unidade, e a constituição de identidades e pessoas, por meio do trabalho de domesticação e familiarização, são responsáveis pelo limite da predação. Segundo o autor, tal máquina dificulta a estabilização de uma interioridade plenamente homogênea graças à incorporação contínua das diferenças intersubjetiva, interespecífica, inter-humana, e a não exclusividade da política entre os homens devido à integração de agentes não-humanos nos coletivos humanos. Na leitura do autor, verifica-se a operacionalização de um mecanismo incessante que promove a produção de um coletivo que é constantemente alvo de instabilidade.

Dada a inserção cada vez mais intensa e inevitável da produção de um coletivo num conjunto marcado pela não-humanidade e constituído pelos encantados e seus

maneira pela qual as pessoas se impõem umas às outras", dada à ênfase na noção de controle que pressupõe "um exercício de propriedade, seja sobre os atributos 'pertencentes' a si próprio, seja sobre atributos 'pertencentes' a outros e com a aquiescência destes" (2006: 218).

reinados, a questão posta ao sujeito consiste em saber agir considerando que sua posição pode ser perdida para outros sujeitos, com os quais deverá estabelecer relações. Pois, os encantados não deixam de se expressar como subjetividades dotadas de certa vontade e autonomia em relação aos não-encantados, a quem se vinculam por relações de troca ou de prestações mútuas, e em torno dos quais, emanam uma espécie de poder ou potência cósmica.

É a partir do acionamento da agência dos encantados no toré que se verifica a ligação entre esse ritual e o catimbó, expresso na glosa nativa de que "o toré é catimbó", ao mesmo tempo em que é explicitada uma mobilização de ambos na constituição da política faccional. A procura pelo catimbó, que ocorre de maneira privada e discreta, tem por finalidade desenvolver um tipo de aprendizado voltado à defesa e proteção dos "inimigos" (espíritos maus, inimigos, rivais e ex-aliados políticos). Para tanto, os ensinamentos visam desfazer os feitiços ou as agressões sofridas, potencializando os indicadores de periculosidade e impureza do catimbó. Entretanto, esses mesmos indicadores são amenizados quando ele é acionado para fins terapêuticos. Assim, a cura e a agressão ativadas pelos encantados "são procedimentos moralmente antitéticos, mas, em potência, constitutivos do rito" (Andrade, 2008: 224).

Nessa mesma linha, o toré é igualmente agenciado no sentido de permitir a introdução da diferença através da amizade assimétrica e condensar a ação da guerra pela competição. A "segunda pessoa", os auxiliares (chefes embrionários) e os encantados são amigos competidores, cuja diligência atua com o fim de desestabilizar as unidades e, em vista disso, introduz um contra-poder: a feitiçaria.

O agenciamento do toré e do catimbó na política faccional ficou evidente na disputa de duas "turmas" de Monte-Mór pela hegemonia da política que envolvia a liderança local e o protagonismo da luta pela regularização fundiária. Uma das "turmas", que ficou conhecida como a "turma dos Cândidos" ou o "povo da Rua Nova", era chefiada por Antonio Cândido e segunda "turma" era formada por Cal, Marinésio e Tóta, dentre outras pessoas. Ambas se esforçaram em assumir a posição política principal da aldeia, e, deste modo, controlariam a nomeação das pessoas como indígenas, uma vez que o referido reconhecimento passava pela construção de alianças políticas, assim como pelo gerenciamento de recursos naturais, mais precisamente na ocupação e na distribuição de terras.

O ponto de esgarçamento da relação entre as "turmas" ocorreu em dois episódios. O primeiro consistiu no não reconhecimento indígena de um genro e filho da irmã da esposa de Antonio Cândido (líder da "turma") através da triagem do Censo. Ele havia sido escolhido como representante da "turma" na eleição de cacique, só que sua exclusão como indígena esvaziou a demanda pela liderança, ao mesmo tempo em que pôs em xeque a posição política da referida "turma" no quadro sucessório local.

Em contraposição, a "turma de Cal" ganhou maior visibilidade a partir do outro episódio: a ocupação de faixas de terras, em 2007, que integravam a Fazenda Rafaela e administrada pela usina Miriri, e, por conseguinte, a distribuição de terrenos para a construção de residências e a abertura de "roças". Desse modo, o desejo da "turma" de

conquistar a chefia da aldeia ganhou novo ímpeto. Tal ocupação produziu o deslocamento do centro das decisões para o espaço da retomada, onde foi construída uma oca sob a gestão de Cal. Antes, as reuniões e o toré ocorriam numa oca localizada na Rua Nova e próxima às residências do primeiro cacique da aldeia e das principais lideranças locais.

Diante das crescentes investidas de Cal na política da aldeia, que ameaçavam os interesses da outra "turma" em assumir a condução da regularização e a posição de cacique local, a "turma dos Cândido" ocupou a oca da Rua Nova e passou a realizar lá o *seu* toré. Para fazer frente ao toré da "turma" rival e potencializar o toré ali praticado, alguns integrantes trouxeram um suposto pajé dos Xukuru de Pesqueira-PE.

A disputa política entre as "turmas" desembocou em acusações mútuas de que cada uma delas procurava derrotar seu rival pelas armas do catimbó. Pessoas da "turma de Cal" declararam que a "turma dos Cândidos" havia trazido um "catimbozeiro de fora" para impedir o trabalho na retomada e a escolha de Cal para ocupar a função de cacique local, como também os acusaram de ter "olho grande" e inveja. Segundo elas, a demonstração de que o toré da outra "turma" estava associado ao catimbó ocorreu quando após uma reunião na oca da retomada, o tal pajé aproximou-se do local, espalhou uma espécie de pó e defumou com cachimbo a entrada da retomada e as proximidades da oca. Alguns aliados de Cal, que "mexem com catimbó", dirigiram-se a ele, fizeram indagações sobre seus procedimentos e ele respondeu que tudo que estava fazendo era para proteger as pessoas com vistas ao estabelecimento da paz. Eles, então, pediram que se retirasse dali e disseram que seu poder não era capaz de diminuir a força daquele lugar, nem de derrotar as pessoas que ali estavam. Depois que ele se retirou, os referidos aliados também se ausentaram do local no intuito de "trancar as correntes" abertas pela defumação e "amarrar o catimbó" lançado ali pelo pó; na visão deles, tratava-se de uma "pemba"[237] preparada com sementes e ervas e usada ali com o objetivo de "trancar os caminhos".

Na mesma noite, foi realizado o toré em cada oca. A justificativa dada foi que para vencer e derrotar o inimigo, seria preciso "segurar o trabalho", ou seja, "varar a noite brincando o toré", como forma de "amarrar o catimbó" e evitar as consequências dos "olhos grandes" das pessoas. Aqui, é importante salientar o recurso frequente de se buscar alguém "de fora", a fim de trazer uma agência mais potente para a resolução de conflitos internos.

A solução de intrigas, inimizades e rivalidades através do toré salienta os planos de cisões locais e supralocais e sustenta a espiral da vingança, garantindo a incessante continuação dos conflitos que provocam a instabilidade, a qual gera fragmentações e dispersões e introduz o múltiplo ou o heterogêneo nas relações sociais. Nessa direção, o poder agressivo do catimbó atua no desenho tanto na política dos homens quanto na política cósmica. Em ambas, verificam-se, de um lado, a aversão à fixidez e aos focos de estabilidade, daí a mobilização de não-humanos (catimbó) na disputa faccional, com o

[237] A "pemba" é um "calcário margoso, caotim, espécie de gesso" (Ribas, 1965 apud Lody, 2003: 291) usado no tracejamento de determinados pontos e símbolos nos rituais da umbanda. Ela pode ser transformada em um pó preparado com diferentes materiais como penas, ossos, folhas, raízes, frutos, sementes, chifres e outros (cf. Lody, 2003) para rituais de limpeza e proteção.

objetivo de impedir a estabilização de uma interioridade. E de outro, a concorrência e a disputa de perspectivas diferentes dos humanos e dos encantados, que contribuem para o não estabelecimento de uma unidade passível de ser representada.

Quando mediadas pelo sistema de agressões gerados do catimbó, as ações políticas efetivas movimentam as "turmas", em termos de fissão e fusão, e acentuam a ligação com os encantados por meio da parceria e da rivalidade e da sua repercussão nas relações entre os amigos e rivais. Ou seja, agir com camaradagem com os amigos (assimétricos) supõe um tipo de ação por simpatia, tal como processada em relação aos encantados, mas também uma ação mediada pela guerra, a partir da qual se verifica a interpenetração dos regimes cosmológicos e sociopolíticos pela agregação de relações próprias da inimizade, da estrangeiridade ou da sobrenatureza.

Se a compreensão foi de que os encantados (*Florzinha*, mãe d´água e o pai do mangue) habitam os reinados do fundo e da mata, os "Irmãos de Luz" integram o "reinado da jurema" ou o "juremá", dado o poder da planta nos procedimentos de cura e agressão, e que também está associado à posição geocósmica da mata. Os seres da mata, a exemplo da *Florzinha*, figuram como alteridade radical indígena e afluem no campo das atitudes hostis e de amizade. Cria-se, assim, um parentesco simbólico com os encantados e, com isso, é estabelecido um *continuum* que compreende dois polos: os encantados selvagens (os outros) e os caboclos civilizados (o nós).

Além de funcionarem como limites do sistema nativo, ambos revelam um movimento de descontinuidade dado pela transformação no corpo, ao mesmo tempo em que, reforçam o valor das narrativas sobre a captura da tapuia selvagem pelo caçador civilizado, enquanto estratégia de vinculação (em termos de parentesco) simbólica e de descontinuidade cultural em relação a ambos. A partir deles, é possível se falar das transformações operadas historicamente que produziram um povo civilizado, múltiplo, heterogêneo ou misturado em sua origem - que contém a diferença cultural - e que pensa sobre si através da alteridade alheia.

Considerações finais

A análise da ação política potiguara, objeto precípuo da presente tese, teve como ponto de partida a descrição das formas sociais nativas por meio de (duas) tendências que atuam na produção do parentesco, as quais estão associadas a dois vetores. A primeira abrange a abertura ao outro e se associa ao vetor da diferenciação (combinada com a simetria) e a segunda inclui o fechamento estando associado ao vetor da identificação.

A abertura manifesta-se na valorização das uniões com pessoas "de fora", impedindo a realização do ideal de isolamento, daí a ênfase nas relações com a alteridade e na economia simbólica da predação. Ela opera na composição de unidades instáveis em face da configuração de círculos de cooperação e da constituição de estratégias de aproximação do outro que se expressam no ideal de 'viver isolado', mas entre parentes. Esse ideal remete a tendência do fechamento observado nos casamentos entre cognatos genealógica e espacialmente próximos (como primos, tio/a e sobrinho/a) e distantes genealogicamente e próximos espacialmente (como vizinhos).

As alianças matrimoniais exprimem um ideal de isolamento, que está associado ao vetor da identificação por meio da produção de identidades (combinada com a assimetria), e é marcado por uma dupla avaliação: uma positiva, assentada na ideia de "não espalhar o sangue" e outra negativa, na qual o isolamento aparece como se representasse uma condição de ser "selvagem", ser "antigo" e "arredio". Há, portanto, um forte investimento nativo no uso de categorias - que na leitura de Tassinari (2003) sobre a etnografia piro de Gow seriam do imaginário colonial - para manifestar a alteridade com imagens de isolamento extremo, de ausência de laços externos, tais como, "índio selvagem", "caboco brabo" *versus* "caboco civilizado".

Concomitantemente, torna-se explícita a importância do casamento como uma ação política, na medida em que põe em perspectiva o ideal sociológico de um mundo *entre s*i e a atração pelo "de fora", além da mistura como uma noção indígena. Em vista disso, configura-se um tipo de específico de política matrimonial demonstrada na busca por "não espalhar o sangue", "viver isolado" e "viver entre parentes", acionando uma política doméstica. Logo, a aproximação com "estranhos" e a ampliação da cognação constituem uma garantia dos laços de alianças pelo fato de unir casas focais e configurar uma política de afinização.

A partir da referida política, verifiquei a existência de fórmulas de divisão que se baseiam na incorporação do gradiente concêntrico próximo e distante e se traduzem como marcas de interiorização e estratégias de purificação. O Censo Indígena (analisado no segundo capítulo) foi trazido à análise da política potiguara por revelar a "etnosociologia" nativa, segunda a qual "ser misturado" (e "ser civilizado") assinala a tentativa

de exclusão das categorias de pureza, bem como a identificação da complexidade e da heterogeneidade das relações entre caboclos e "brancos".

É desse modo que se observa uma operação em que os próprios caboclos dissolvem ou abandonam a oposição "aculturado" *versus* "tradicional" e a possibilidade de perda da cultura "tradicional" e de sua distintividade em detrimento da implantação de uma cultura "moderna". Ao mesmo tempo em que o reconhecimento nativo sobre a heterogeneidade dos habitantes das aldeias promove um deslocamento na compreensão do 'estado aculturado' dos povos "tradicionais", as transformações ressaltadas demonstraram, ao contrário, a inerência da "assimilação" ao funcionamento dos próprios regimes nativos "tradicionais". Estamos diante de um cenário semelhante ao descrito por Gow (1991), para quem os regimes nativos têm a "aculturação" como origem e fundamento da 'cultura' e este processo é essencial porque a partir dele as pessoas conseguem imaginar a continuação da vida.

No Censo ficou ainda explicitado o "individualismo ameríndio" no sentido da configuração de um movimento de abertura ao evento (cf. Viegas, 2007). Ao se manter aberta ao tempo e à história, a formação da pessoa pautou-se na flexibilidade das posições, das unidades sociais e dos agentes e na fluidez dos grupos, em detrimento da cooptação de classificações rígidas, devido às relações estabelecidas com figuras de alteridade como os "brancos" e os encantados (cf. quinto capítulo). O "avilamento" - que compreende a transformação do "sertanejo" em "avilado" e deste para caboclo por meio da camaradagem - mostrou, no contexto do Censo, que a composição de "turmas" e a ampliação dos laços de alianças fomentaram o próprio fazer política através da máquina de produzir cognatos. Em tal processo, criou-se uma situação instável, na medida em que se passou a contrapor as categorias adscritivas rígidas às relações de convivialidade e à ideia do sangue.

Nesta altura, já é possível demarcar que a produção contínua da diferenciação entre os iguais se torna parte essencial no agenciamento de um método de classificação faccionalista de si e dos outros. A repercussão pode ser observada na criação de grupos como casa focal, "parentagem" e "turmas" que, em oposição, recriam a unidade e define o próprio jogo político. Assim, é justificada a tentativa de pensar a política por meio do motor da fragmentação movido pela fissão, dispersão, traições e pelas redes de agressão, feitiçaria e catimbó. Como nos "adjutórios", os cognatos são incorporados na "parentagem" e, a partir daí, passam a constituir alianças matrimoniais e relações de amizades que podem desembocar no compadrio e na composição de "turmas".

Ao considerar que a eclosão das "turmas" ocorre geralmente, em cenários de conflito, pela associação com as "parentagens", pode-se afirmar que aquelas se mostraram como forma de recrutamento que garante uma forma mais perene, durável de força política em um mundo marcado pelo conflito. Aqui se verifica a ligação na política potiguara entre as "turmas" e as "parentagens". No primeiro caso, as "turmas" - que se compõem de amigos - tendem a se colar nas "parentagens" - composta por cognatos próximos -, agenciando-as em determinados cenários, onde está em jogo a configuração de facções e a disputa pela hegemonia local.

Na política potiguara está incluída a indissociabilidade e a passagem - constantemente evitada - das "parentagens" as "turmas" como dado significativo do jogo político. Os grupos domésticos possuem uma identidade única, como se depreende da nomeação pelo casal-chefe. Eles se projetam através da busca pela autonomia, como se observa na definição de um "território" próprio e de uma parentela específica (o "pessoal de fulano"). Finalmente, os grupos domésticos são agenciados por ser uma referência em termos de conexão genealógica com os "troncos velhos" e não pelo fato de serem unidades corporadas.

Por sua vez, os "troncos velhos" são núcleos comuns de antepassados (cf. primeiro capítulo), que estão conectados a um território específico, e acionados como referência ancestral genealogicamente traçada, servindo como critério de legitimidade política da "parentagem" e da "turma". É sobre essas conexões que se observa a legitimidade do casal--chefe - tido como "cabeça" - na representação dos arranjos políticos locais e supralocais.

Se considerarmos o multicentrismo dos pátios e a multiplicidade das "parentagens", pode-se chegar à compreensão de que a política está voltada justamente para a produção de unidade em meio à atuação de heterogêneos, mas que lhe cabe, sobretudo, representar as divisões (internas) do que sobrepô-las. A política, nesse caso, realiza--se na arte de administrar (no sentido de controlar) a manifestação das discrepâncias e divergências. Seu papel é impedir a irrupção das cisões (propiciadas pela ação das "turmas") nas "parentagens" e, assim, promovam o englobamento destas pela "turma". Em determinados cenários políticos, o tal englobamento é inevitável, uma vez que os processos que desencadeiam o aparecimento das "turmas" e a disposição à segmentaridade incluem: a conjuração do Um, como ocorre na instauração de um "grupo-sujeito" (cf. Guattari, 1987); a abertura a outros grupos, à heterogeneidade e aos processos de coletivização; e a centralização e unificação em torno da produção de um espaço público ou de chefia que é constituído a partir do investimento na projeção de uma unidade (ou a representação de um Nós) e que aciona os valores do parentesco como a autonomia das casas, a incorporação do "branco" e a produção de assimetrias.

A política potiguara é, portanto, uma arte de gerir os interesses divergentes e contraditórios. Foi assim que busquei, ao longo dessa tese, demonstrar a construção da política pela amizade, camaradagem, feitiçaria e guerra de acusações através da descrição de dois cenários. O primeiro é marcado pelo investimento na projeção de uma unidade, isto é, na representação de um Nós coletivo. E o segundo é caracterizado pela produção (e na passagem) de líderes e chefes, como também pela configuração de espaços públicos na tentativa de estabelecer o múltiplo nos contextos do Um. Ao mesmo tempo, procurei introduzir a política cósmica na política entre os homens, no intuito de demonstrar a necessidade de considerá-las associadas, tal como se verifica na agregação de relações de camaradagem (ação por simpatia com encantados) e inimizade (pelas agressões como o catimbó).

Ao abordar a ação política pela camaradagem parti do fato desta possuir direção e um sentido preciso na construção de alianças políticas, isto é, no propósito de atrair ou criar aliados e de afastar pessoas (amigos, aliados) numa resposta à deslealdade, o desejo

de competir e à traição. A importância da camaradagem reside ainda em virtude dela sugerir a anti-afinidade manifestada nas próprias relações sociais, enquanto "terceiros incluídos" (cf. Viveiros de Castro, 1986). E, finalmente, por ela permitir a inclusão do sistema da relação de amizade no domínio da política, o que permite a operação de uma espécie de escapismo quanto ao dualismo consanguíneo e afim, parente e estrangeiro; tal inclusão ocorre porque a relação de amizade ou de camaradagem incorpora "anti-partículas" e um período de incerteza como sugere Viveiros de Castro (1986). Ao mesmo tempo, ela atua na marcação de atitudes entre sogro e genro e entre líder e seus seguidores baseadas, respectivamente, na solidariedade, no respeito, na lealdade e na liberdade, mas que encobrem um antagonismo latente que resvala na tendência agonística das "turmas".

Se os Araweté, como sugere Viveiros de Castro (1986), escolheram frequentar os amigos ao invés de evitar os cunhados, os Potiguara não apenas se inclinaram a conviver e se misturar com os "de fora", como os transformaram em seus potenciais aliados (ou amigos pela camaradagem). Destarte, a camaradagem foi apreendida por seu papel em conferir dinamismo ao sistema, posto que contribuiu significativamente na configuração da chefia e dos espaços públicos.

Na análise das "turmas", observei dois planos: o sociopolítico e o cosmopolítico. O primeiro decorre do envolvimento dos "donos" de casas, de grupos domésticos, dos líderes de aldeias que se unem às "turmas" por relações de amizade, camaradagem, fidelidade, trabalho e por meio de alianças. As "turmas" atuam na ligação e ultrapassagem das "parentagens" através da diversificação de relações políticas que incluem a associação de pessoas "mais próximas" ou "mais distantes" genealógica e espacialmente; as "mais próximas" abrangem as que participam de uma interação em redes de relações diárias, já as "mais distantes" são as que passam a cimentar alianças políticas (incluindo as de natureza partidária que precisam de uma análise mais aprofundada). No segundo plano, elas atravessam o campo social marcado pelo parentesco (ou pela sociologia), em direção ao comércio com a exterioridade, que produz o englobamento hierárquico do interior do *socius* para seu exterior através da afinidade potencial e da cosmologia.

A exemplo da casa, do pátio e da aldeia, a constituição das "turmas" revela instabilidade e fluidez e expressa também sua natureza contextual, cuja regularidade depende da possibilidade de combinar ou reverberar o maior número de relações entre pessoas. O funcionamento das "turmas" e da chefia atua como polos de unificação e centralização num movimento ininterrupto de dissolução e restabelecimento dos seus contornos. Concomitantemente, as associações operadas por ela constituem unidades ou grupos, esboçam os seus próprios valores, que são circunstanciais, bem como explicitam a primazia da relação sobre a substância, da heterogeneidade sobre a homogeneidade e da diferença sobre a identidade. Em suma, o que essa forma social põe em relevo é uma unidade política graças à configuração de um campo de ação identificado pela política faccional que se desenrola no jogo de agressões físicas ou espirituais e na guerra de acusações e que garante a transitoriedade da representação política. Por meio dela, é possível pensar o plano da política como o da diplomacia, entendida como a habilidade e o trato

no estabelecimento de relações e mediações entre si mesmo e com os outros e como um dos planos de ação dos "donos".

Na busca por situar os chefes a partir da posição de prestígio, responsabilidade, respeito e que pressupõe controle (enquanto mediador de conflitos) e cuidado (enquanto conselheiro e fazedor de paz), o esforço está voltado à compreensão de tais figuras políticas como "donos". Tal definição, além de presumir que as relações envolvidas possuem o caráter assimétrico, sugere ser eles agentes que atuam segundo uma posição múltipla.

A associação de chefe à noção de "dono" (ou "mestre") ocorre se o tomarmos para além do pressuposto de que o chefe atua na representação de um Nós em favor do coletivo (ou de alguém) e é apresentado enquanto imagem. Com isso, posso afirmar que a produção da pessoa do chefe sugere acúmulo, potencialização e canalização das subjetividades que se compõem através da apropriação e da contenção de relações, pessoas, bens e recursos do exterior.

Penso que ao maximizar suas relações com o Outro ou com a alteridade, as ações dos líderes explicitam o acionamento de uma agência. Enquanto capacidade de conter e agregar relações, tal agência põe em jogo uma relacionalidade e ultrapassa a perspectiva de conceber as pessoas como entidades individuais - dado o caráter intrínseco das relações sociais em relação à existência humana - que dispõem de potencial para se inscrever numa matriz de relações com os outros.

A singularização do chefe nos processos políticos e na vida cotidiana pode ser verificada a partir da elaboração nativa sobre a pessoa, acessada pelos modos de ser e estar em situações de consumo de bebidas alcoólicas. Como salientei, o inconformismo, a ambivalência e as alternâncias pendulares, a contenção e a expansividade, que são marcas do ser e estar caboclo, podem ser sintetizadas na ideia de que *ser cismado* orienta um ideal de comportamento específico assumido pelo chefe, mas que suas ações tendem a produzir distanciamentos.

Embora as atitudes estejam baseadas na *cisma* - que é comum a todos os caboclos -, ou seja, na capacidade de desconfiar (não ser desconfiado), de enxergar o que está nas entrelinhas, a ação do chefe deve se pautar na busca pela melhoria das pessoas, sugerindo ações generosas, respeitosas e na demonstração de companheirismo e camaradagem. Ele também deve ser alegre, mas deve se distanciar dos "porres", pois promovem o desequilíbrio da sua fala, de seu corpo e, com isso, pode "perder a moral".

Ao agir com cisma e camaradagem, o chefe ocupa uma posição notadamente diferenciada. Ele ensaia processos de singularização ou de subjetivação, baseados na sua posição múltipla, mas que podem desembocar na cristalização de uma chefia, em torno da qual se projeta a ideia de unidade coletiva que se caracteriza pela representação da singularidade para os outros.

Em outras palavras, o movimento de constituição da chefia compreende o reconhecimento da heterogeneidade, da multiplicidade e da abertura à alteridade e o consequente agenciamento destas na configuração de um domínio político, fazendo com que se efetive o distanciamento da "comunidade", tornando o chefe, até certo ponto, um diferente ou um "de fora". É esse movimento que faz da política um jogo constante de

abertura (baseado na ação do líder) e fechamento (sustentado na investidura da representação do chefe) a partir da camaradagem. Pois esta tanto organiza uma ação que visa estabelecer alianças políticas (como na "política do cadastramento" e no avilamento), quanto revela um modelo de gerenciamento baseado na aproximação, atração e apropriação da diferença com o fim de refundá-la, bem como constituir uma outra unidade.

A atuação do chefe em relação à exterioridade e através da camaradagem encontra conexão com o mundo invisível, cuja potência está "fora". Naquele mundo, não há preocupação direta com a afirmação de uma unidade política, apenas com a possibilidade da condição humana em lidar com o exterior por meio da multiplicidade e do múltiplo e a partir da não fixidez das fronteiras geocósmicas e das relações presentes entre os domínios humanos e não-humanos.

Nessa direção, o toré constituiu o lócus privilegiado para o exercício de compreensão dos modos de lidar com a exterioridade. Em torno do ritual, verifiquei o esforço na produção da "brincadeira" (no sentido de diversão) e na tentativa de evitar a agressão dos encantados e a prática da feitiçaria ou do catimbó, fazendo com que se observe a constituição e a integração das relações com subjetividades externas.

Salientei que o agenciamento da feitiçaria no quadro das disputas pela hegemonia na política local (como na suposta "flechada" que vitimou Santana e na procura de catimbozeiros a fim de impedir que a "turma de Tiba" emplacasse um cacique no Cumaru/Sarrambi) funciona como uma espécie de contra-poder. A feitiçaria atua diretamente na interrupção do processo contínuo de configuração de grupos (as "turmas") e pessoas (os chefes), pondo em risco (no sentido de desestabilizar) o desenho da representação política que passa a ser integrada pelo agenciamento de não-humanos com vistas à cristalização de uma unidade, mas, sobretudo, à refundação da diferença.

Além do mais, através da feitiçaria é acentuada a necessidade de estabelecer a multiplicação e a alternância na produção de novos grupos ("turmas") e pessoas (chefes e líderes) e na apropriação da diferença pela mobilização de não-humanos (encantados). A sugestão é que há uma recusa a fixidez e aos limites e desemboca na ameaça às unidades sociopolíticas e à configuração de identidades, como o *ser índio* e *ser caboclo*.

Do mesmo modo que as classificações, que são faccionalistas, a produção de grupos ocorre a partir da disposição à segmentação pode ser encarada pelos arranjos presentes nas alianças políticas que se baseiam em critérios genealógicos ou de proximidade e distância e social das "turmas" em disputa. No jogo político das "turmas", a disposição à segmentação, parece repousar, como sugere Jeanne Favret (1966 *apud* Goldman, 2001), sobre a repartição das oposições em certo número de níveis ou de encaixamentos ordenados uns em relação aos outros.

Por fim, é importante apontar que ao partir da definição de que o *ser caboclo* se baseia numa alternância consigo mesmo e com os outros, ao invés dos modelos fixos, identifiquei a repercussão disso na produção de uma política. A combinação decorre, em grande medida, do fato da política ser marcada pela alternância de estados de cristalização ou constituição de grupos como as "turmas" e as "parentagens", e processos de fragmentação que são mediados, especialmente, pelas acusações de catimbó. Neste contexto,

a camaradagem se constitui como mecanismo eficaz na construção do político entre os Potiguara, pois envolve relações de respeito, lealdade, amizade. Por extensão, inclui, também situações de desrespeito, traição e inimizade, decorrente da assimetria que estrutura a relação entre as pessoas, produzindo amigos que se tornam competidores, dentro de um domínio que se baseia em fórmulas de divisão e na contínua diferenciação dos iguais.

Anexo A - Genealogias

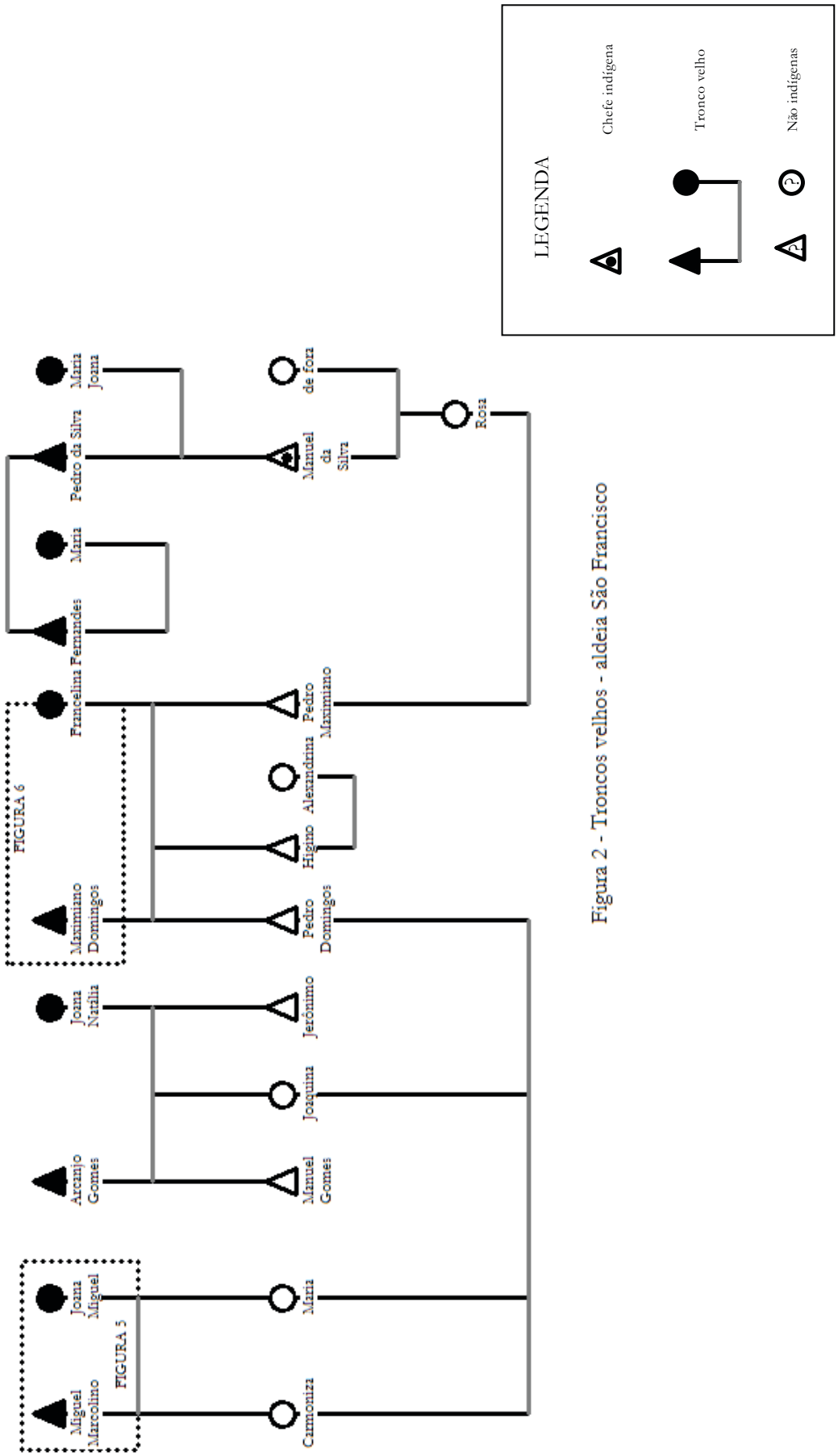


Figura 2 - Troncos velhos - aldeia São Francisco

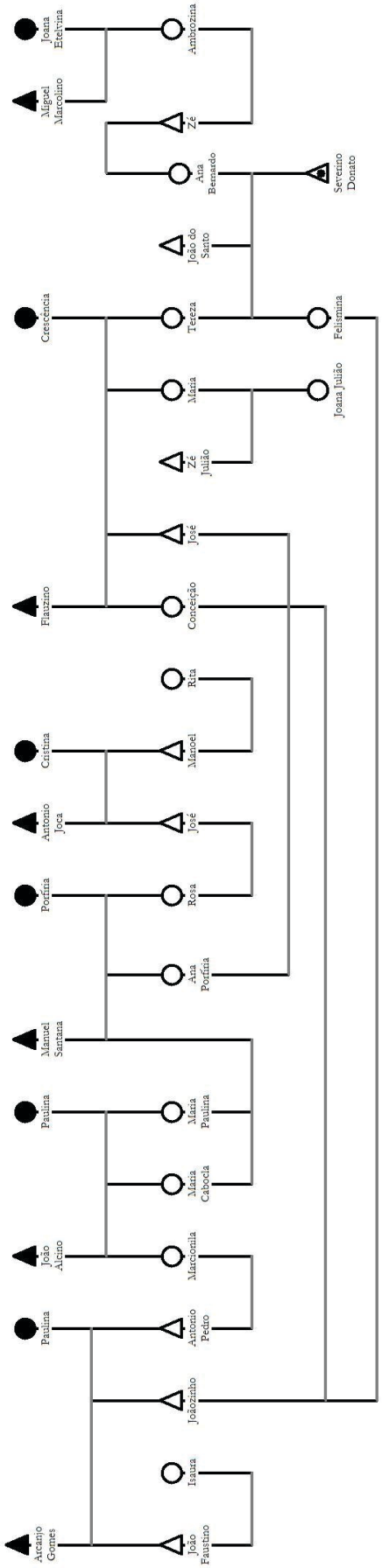


Figura 3 - Troncos velhos - aldeia São Francisco

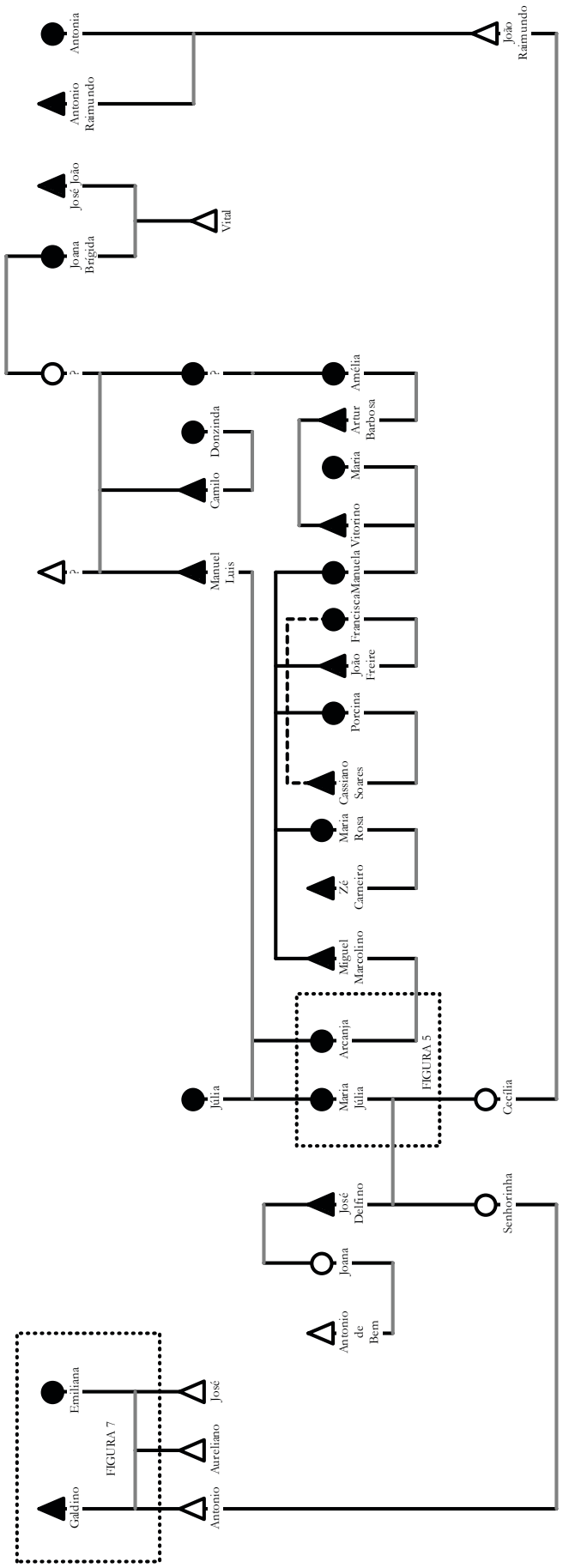


Figura 4 - Troncos velhos - aldeia São Francisco

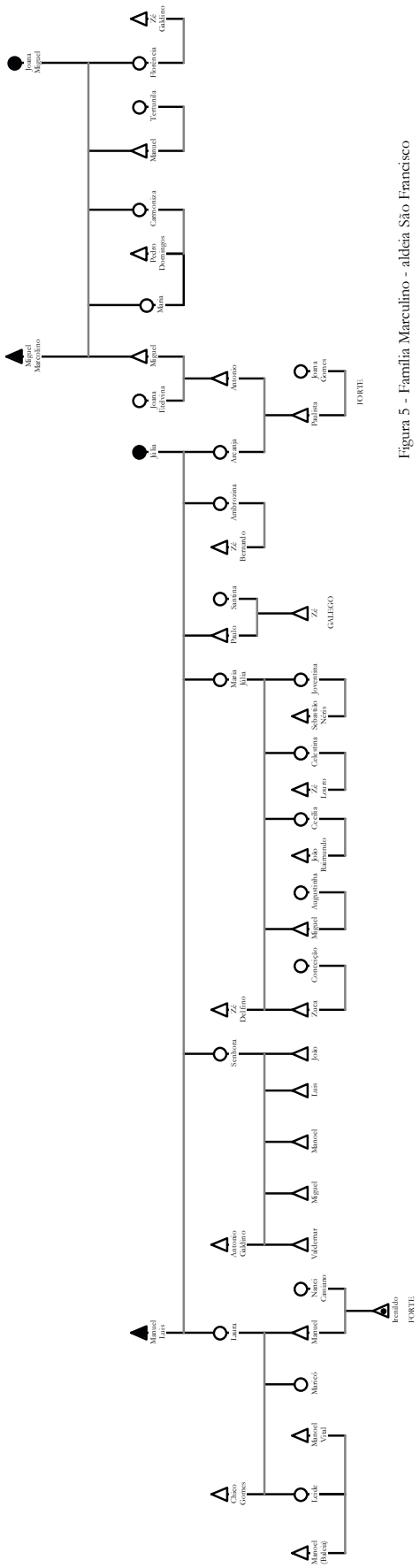


Figura 5 - Família Marculino - aldeia São Francisco

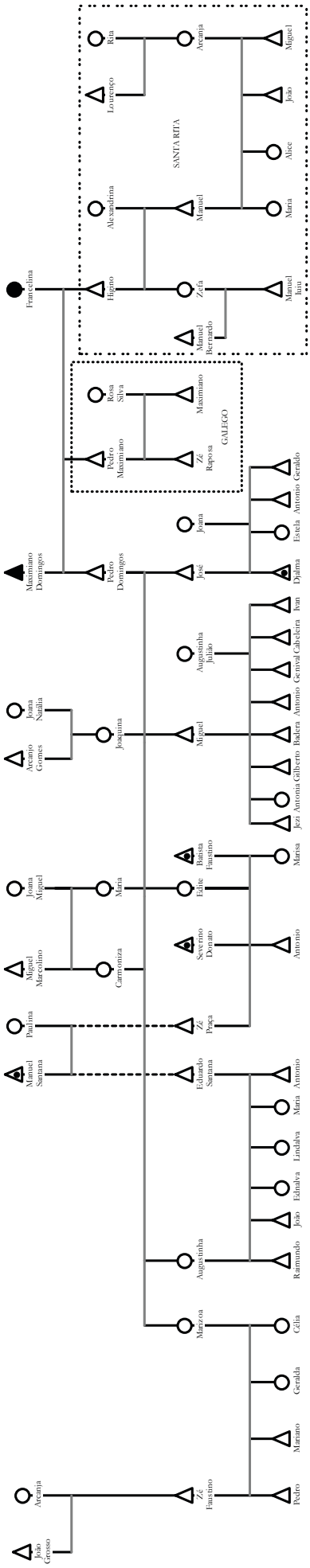


Figura 6 - Família Domingos - aldeia São Francisco

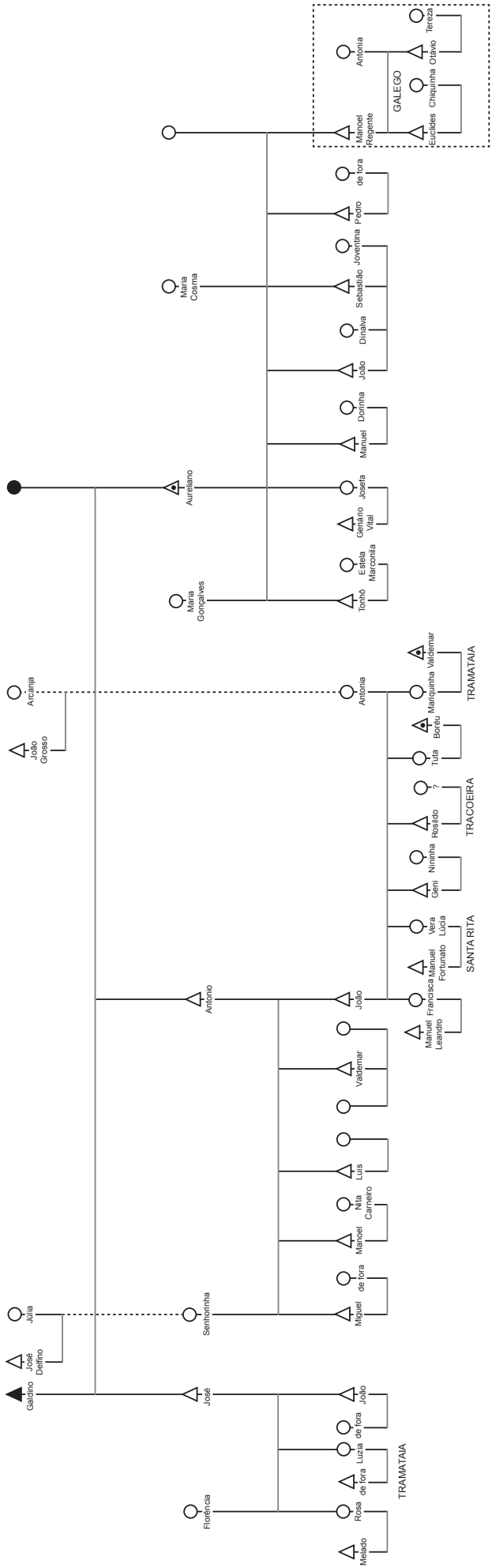


Figura 7 - Família Galdino - aldeia São Francisco

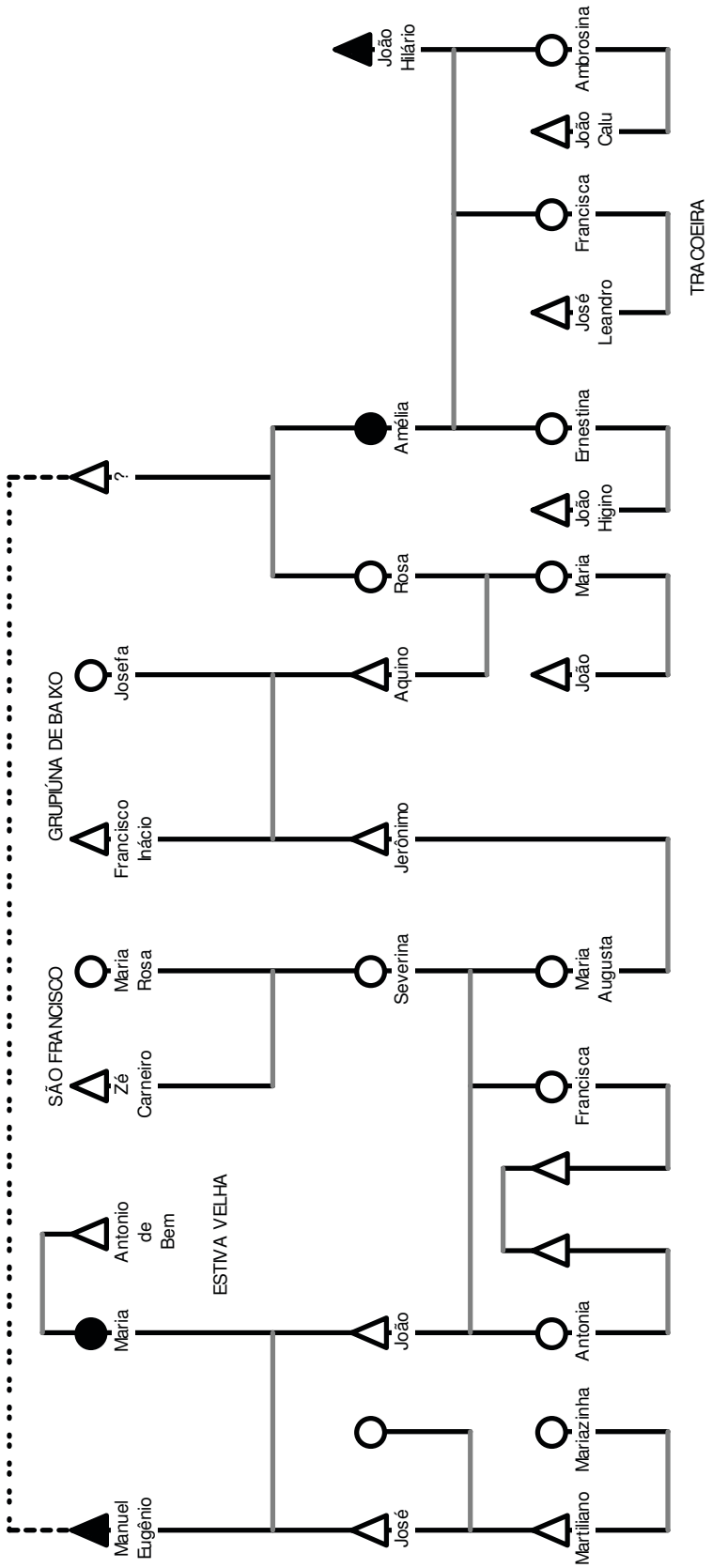


Figura 8 - Troncos velhos e pontas de rama - aldeia Santa Rita

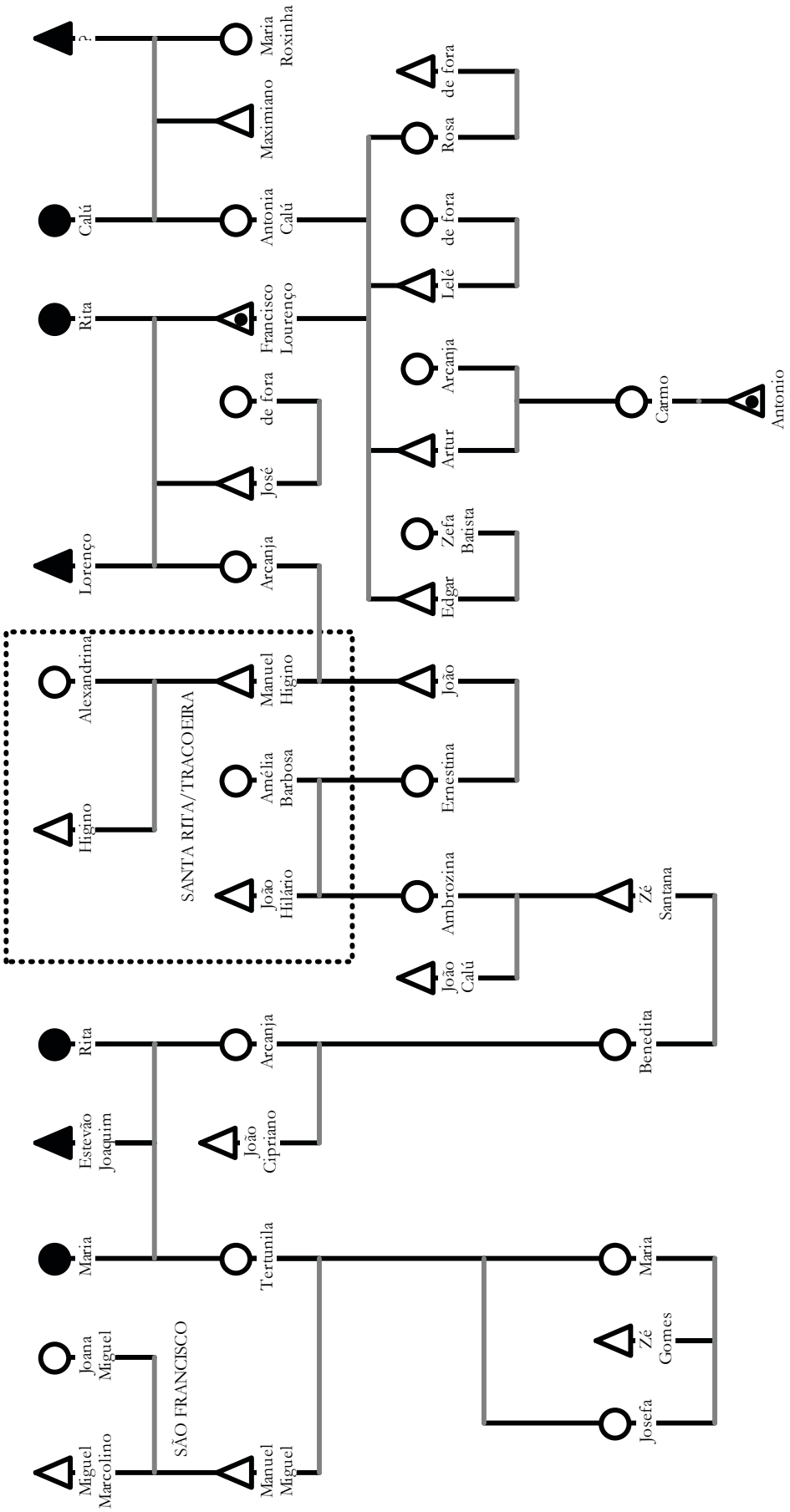


Figura 9 - Troncos velhos - aldeia Laranjeira

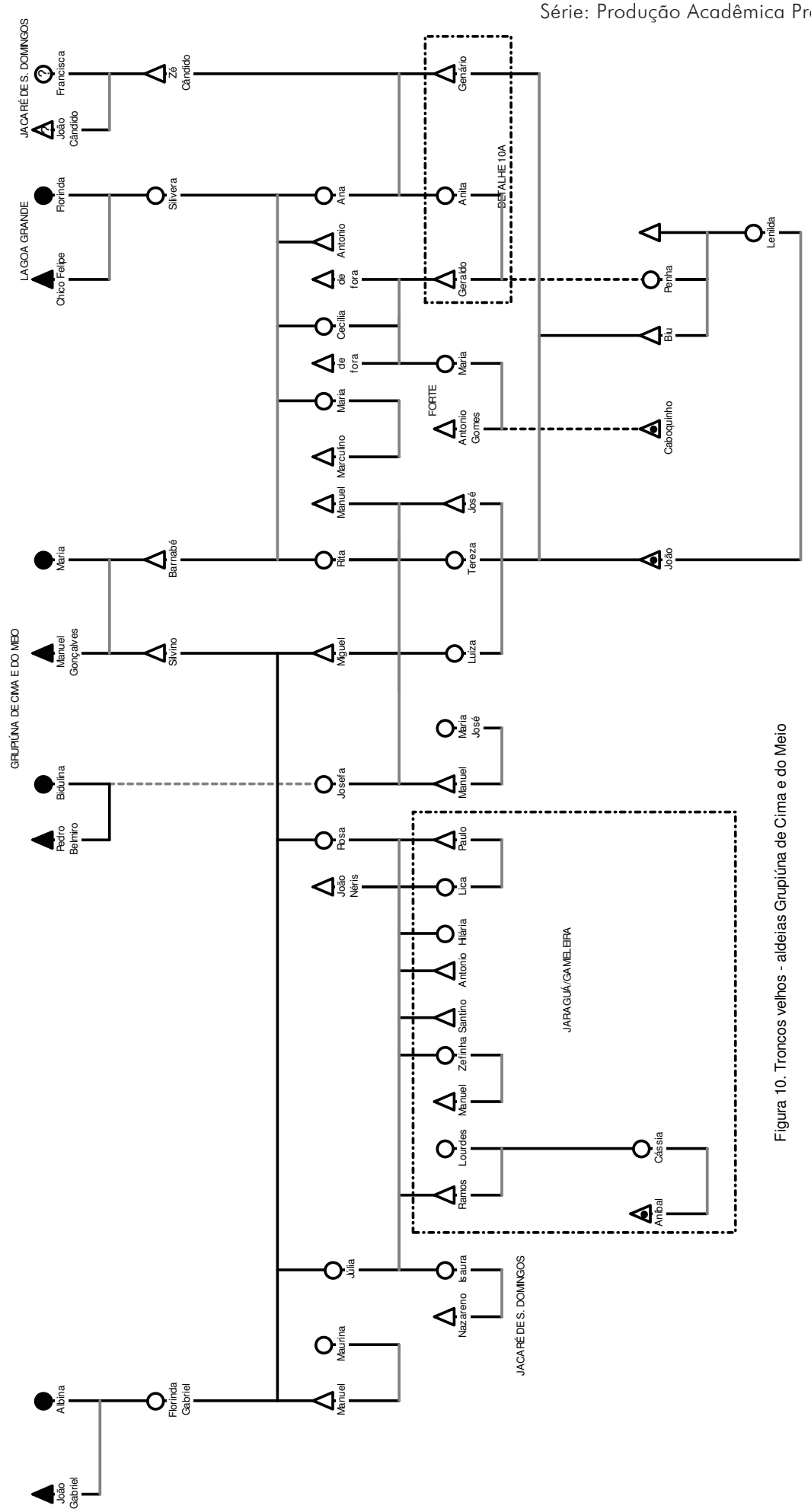
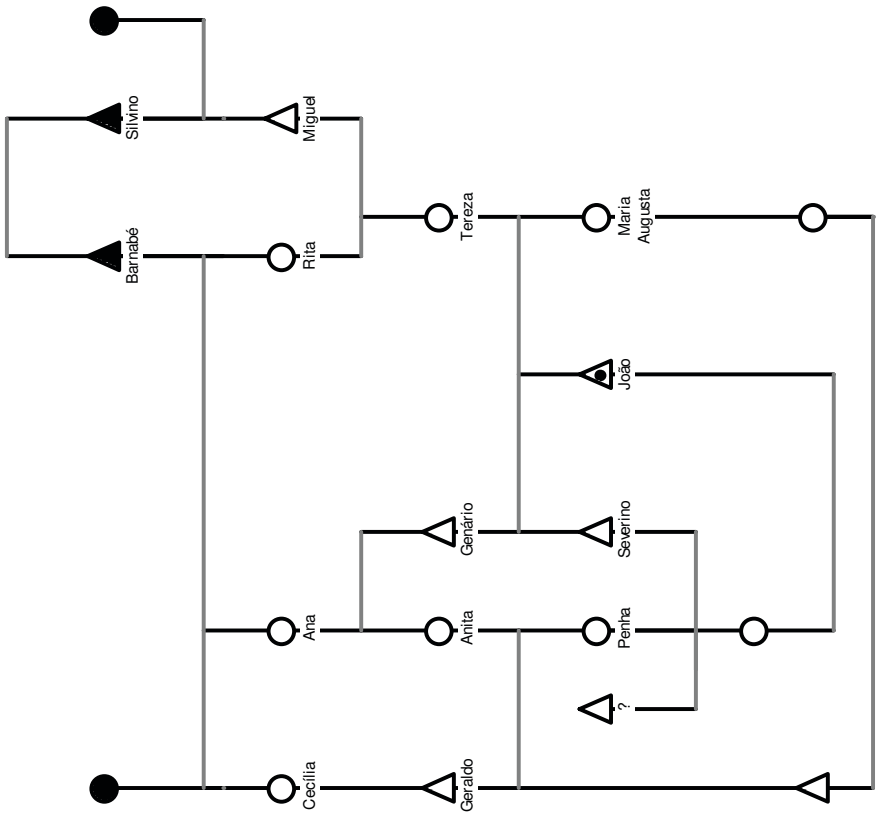


Figura 10. Troncos velhos - aldeias Grupiúna de Cima e do Meio

Detalhe 10A - Casas focais atuais - aldeia Grupiúna de Cima



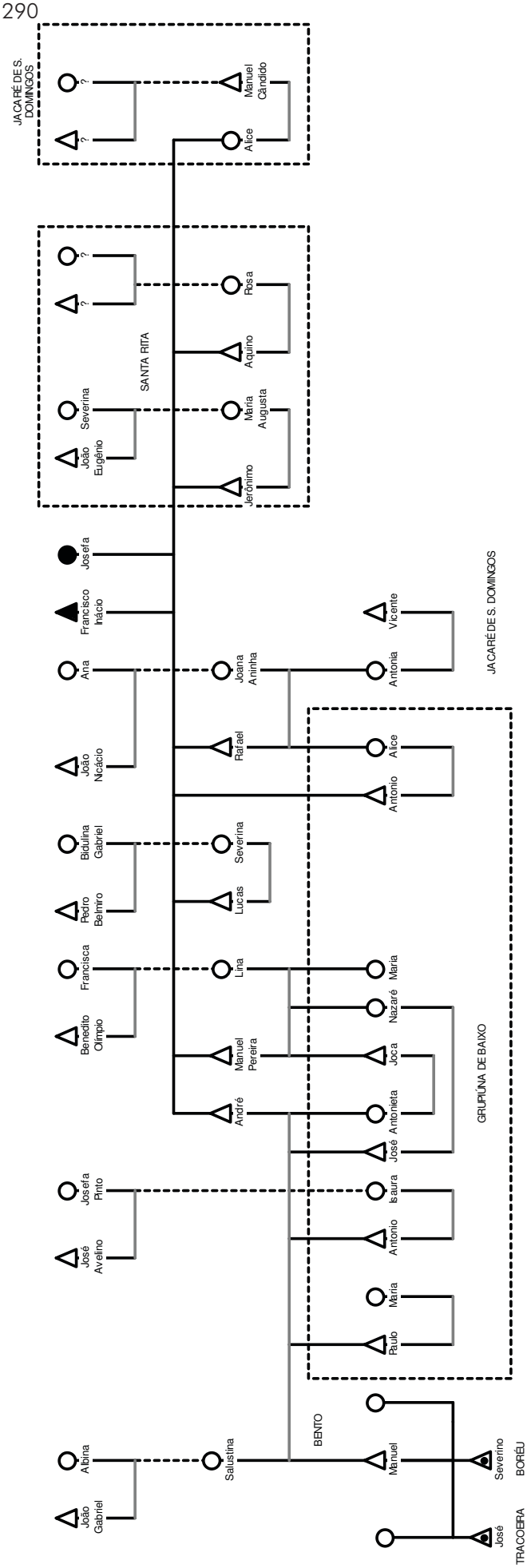


Figura 11. Família Inácio - aldeia Grupiúna de Baixo

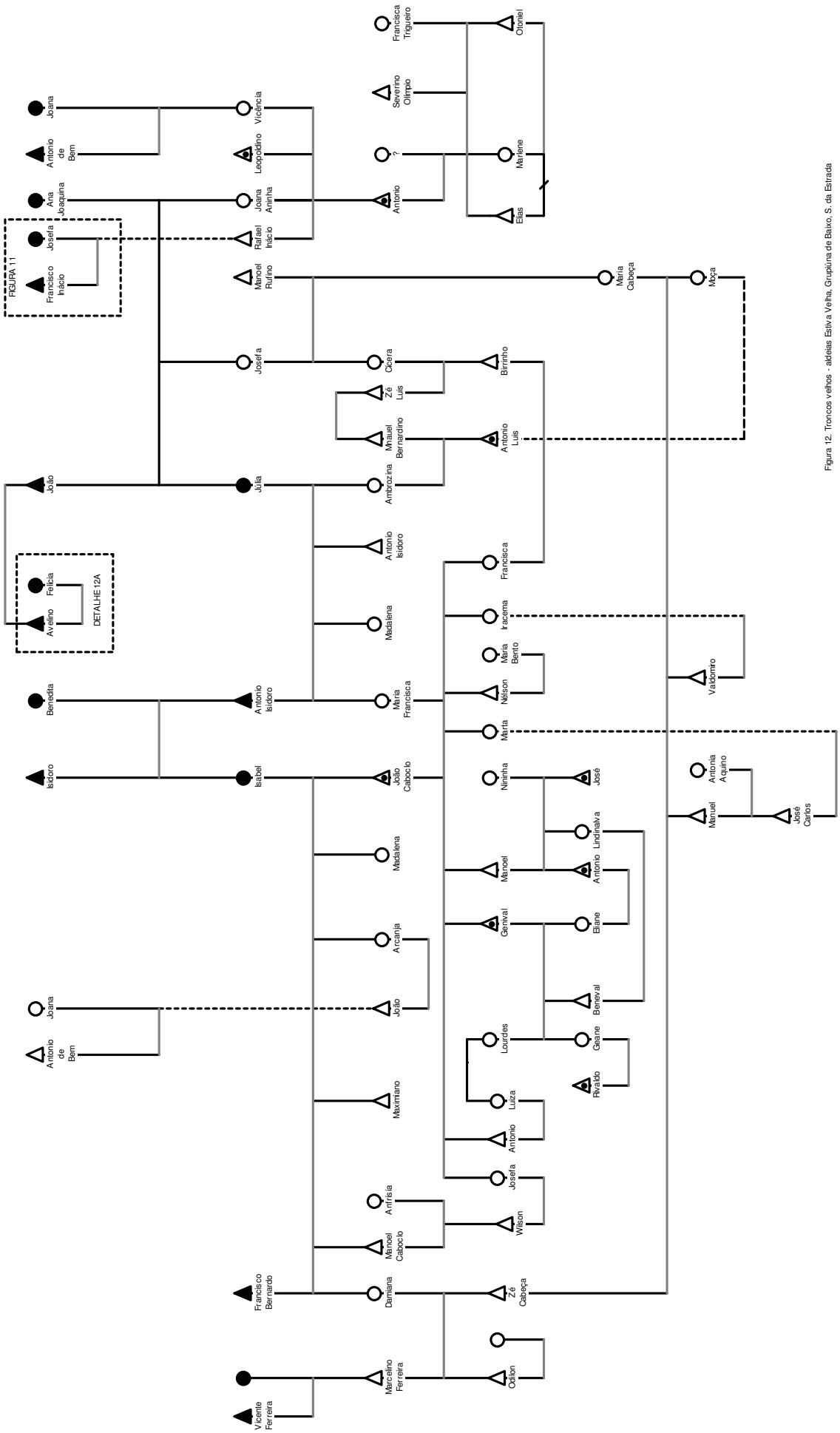
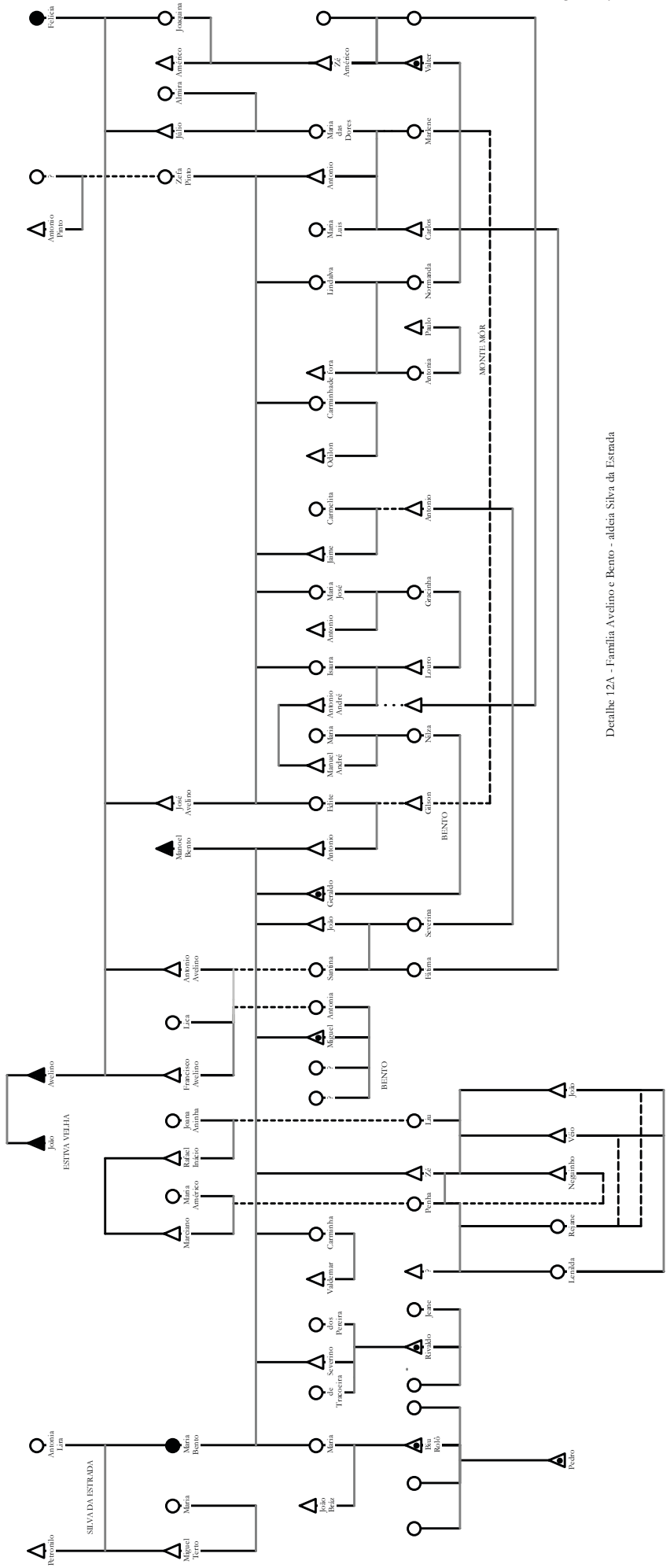


Figura 12. Troncos velhos - aldeias Estiva Velha, Grupiúna de Baixo, S. da Estrada



Detalhe 12A - Família Avelino e Bento - aldeia Silva da Estrada

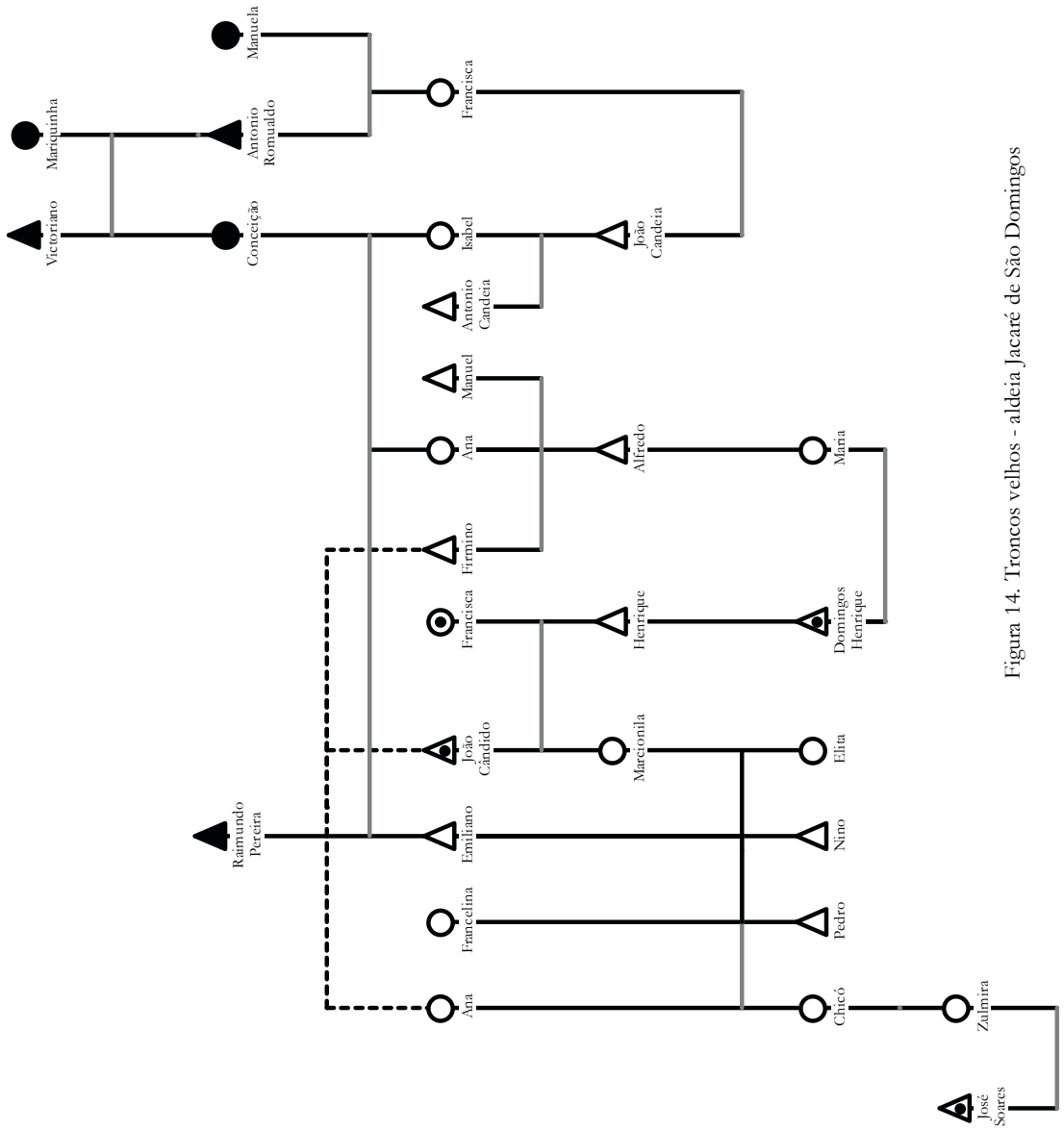


Figura 14. Troncos velhos - aldeia Jacaré de São Domingos

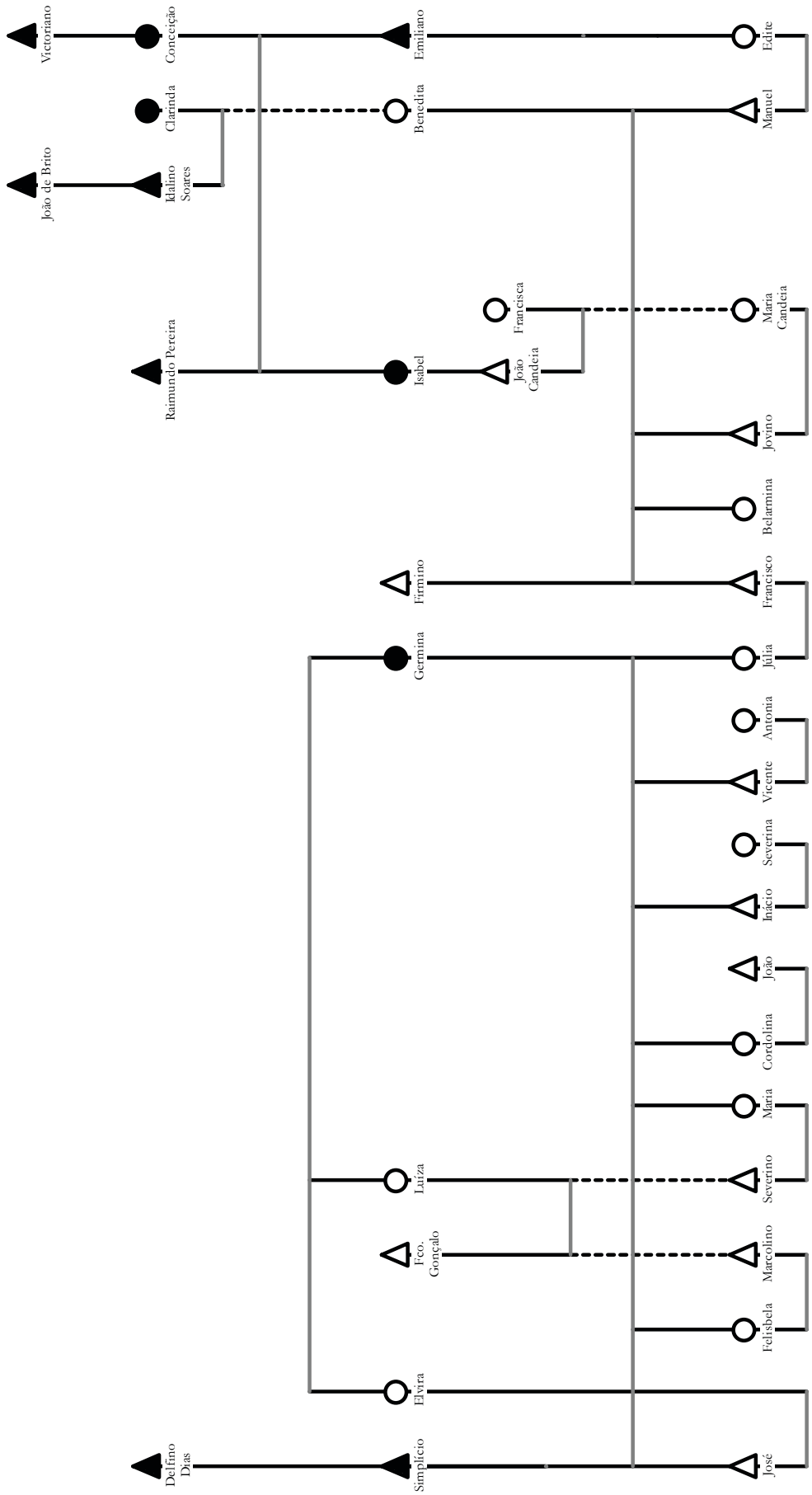


Figura 15. Troncos velhos - aldeia Jacaré de São Domingos

Anexo B1 - Questionário para domicílio

Fundação Nacional do Índio
Censo Indígena
Projeto Piloto

Questionário para Domicílio

Data da entrevista: ___/___/___ Início: h min Término: h min.
Número do questionário:_____ Município: _____
Área Indígena:_____ Comunidade/Localidade._____
Entrevistador:_____

1) Terra Indígena: _____

2) Estado: _____

3) Nome da aldeia:_____

4) Outro nome da aldeia: _____

5) Ano da fundação: _____

6) Localização (GPS): _____

7) Número de moradias (domicílios): _____

8) Outras instalações:

( ) Escola
( ) Farmácia
( ) Posto de saúde
( ) Posto indígena
( ) Paiol
( ) Igreja, casa de reza
( ) Sede de associação
( ) Casa de reunião
( ) Centro comunitário
( ) Outra.....Qual?

09) Tipo de Moradia:

( ) Domicílio coletivo
( ) Domicílio unicelular (uma família)
( ) Provisório

10) Paredes:
( ) oca
( ) Alvenaria
( ) Tábuas
( ) Paus
( ) Taquara
( ) Palha
( ) Plástico
( ) Aberta
( ) Taipa
( ) Revestida internamente
( ) Revestida Externamente

11) Cobertura:
( ) Telha
( ) Plástico
( ) Palha
( ) Outros

12) Piso:
( ) Cerâmica
( ) Madeira aparelhada
( ) Madeira bruta (vara)
( ) Cimento
( ) Chão batido
( ) Chão lavado
( ) Outro

13) Encontra matéria-prima suficiente para a construção de sua moradia dentro da Terra Indígena?
( ) Sim
( ) Não

14) Abastecimento de água
( ) Córrego/rio
( ) Nascente
( ) Açude
( ) Poço
( ) Poço artesiano
( ) Chuva
( ) Outros

15) Possui canalização interna ?
( ) Sim
( ) Não

16) Qual o destino dado ao lixo ?
( ) Queimado
( ) Enterrado

( ) Jogado.....Onde? _____
( ) Outro

17) Qual o combustível usado para cozinhar ?
( ) Lenha
( ) Carvão
( ) Fogão a gás
( ) Outro

18) Qual a energia utilizada na moradia ?
( ) Elétrica
( ) Solar
( ) Motor
( ) Usina
( ) Não tem

19) Quantos cômodos ?
( ) Sala
( ) Quartos
( ) Cozinha
( ) Banheiro
( ) Outro

20) No domicílio tem:
( ) Televisão
( ) Som
( ) Geladeira
( ) Máquina de lavar roupa
( ) Vídeo/DVD
( ) Ar condicionado
( ) Máquina de costura
( )Fogão
( ) Linha de telefone fixo
( ) Celular
( ) Forno microondas
( ) Computador
( ) Computador ligado à Internet
( ) Automóvel
( ) Motocicleta
( ) Antena parabólica
( ) TV a cabo
( ) Arma-de-fogo
( ) Não tem nenhuma desses bens

21) Na aldeia há atuação de:

( ) Agência pública federal
( ) Agência pública estadual
( ) Agência pública municipal
( ) ONG
( ) Missão religiosa
( ) Outro.....Qual?_____
( ) Não há atuação externa
( ) Não sabe

22) Que tipo de atividade a organização desenvolve?

( ) Saúde
( ) Educação
( ) Projeto econômico ———
( ) Outro

23) Sabe da existência de algum empreendimento próximo à aldeia ?
( ) Usina
( ) Hidrovia
( ) Ferrovia
( ) Rodovia
( ) Linha de transmissão
( ) Assentamento
( ) Outro
( ) Não há
( ) Não sabe

24) Sabe o tamanho de sua área indígena
( ) Sim
( ) Não

25) (Para T.I.s demarcadas) Sabe onde estão os marcos e placas de limites de sua Terra Indígena ?
( ) Sim
( ) Não

26) Existe algum tipo de invasão ou ocupação ?
( ) Sim.....( ) Posseiros
( ) arrendatários
( ) madeireiros
( ) Garimpeiros
( ) Outros
( ) Não sabe
( ) Não

27 Existe alguma parte da área onde não há nem casa, nem roça, nem qualquer outra atividade ?
( ) Sim
( ) Não

Anexo B2

Questionário local

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
ADMINISTRAÇÃO EXECUTIVA REGIONAL DE JOÃO PESSOA

CENSO INDÍGENA POTIGUARA

QUESTIONÁRIO LOCAL

NOME DO ENTREVISTADO: _____

APELIDO: _____

ALDEIA DE ORIGEM: _____

ENDEREÇO: _____

01- TEM ÍNDIO MORANDO NA CASA?

☐ SIM ☐ NÃO

☐ PAI ☐ MÃE

QUANTOS MORAM NA CASA? _____

02- A QUAL FAMÍLIA TRADICIONAL PERTENCE? _____

PAI: _____ INDIO ( ) APELIDO: _____

MÃE: _____ INDIA ( ) APELIDO: _____

03- QUAL O IDOSO (A) DE FAMÍLIA TRADICIONAL POTIGUARA, PODE CONFIRMAR O PARENTESCO? _____

04- PARENTE COM CONDIÇAO INDIGENA CONFIRMADA: _____

GRAU DE PARENTESCO: _____

05 – ONDE MORAVA SEUS AVÓS ? _____

PATERNOS: _____ e _____

APELIDOS: _____ e _____

MATERNOS: _____ e _____

APELIDOS: _____ e _____

_____, _____ de _____ de 2007.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
ADMINISTRAÇÃO EXECUTIVA REGIONAL DE JOÃO PESSOA

FICHA RESUMO FAMILIAR

Nº	Nome	Posição na Família	Índio	Data de Nascimento	Sexo	Escolaridade	Profissão Ocupação	Inclusão em Programa Social	Financiamento Governamental
1.				/ /					
2.				/ /					
3.				/ /					
4.				/ /					
5.				/ /					
6.				/ /					
7.				/ /					
8.				/ /					
9.				/ /					
10.				/ /					
11.				/ /					
12.				/ /					
13.				/ /					
14.				/ /					
15.				/ /					

_____, _____ de _____ de 2007

Posição na Família /LEGENDA
01- Chefe **02** - Cônjuge **03** - Filho(a) **04** – Genro/Nora **05**- Enteado **06** - Sogro (a) **07** - Neto (a) **08** - Irmão (ã) **09** – Sobrinho (a) **10** - Avô (ó) **11** - Primo (a) **12** - Não parente
13- Pai **14**- Mãe **15**- Adotivo **Índio** - **S** (Sim) **N** (Não) **Sexo** - **M** (Masculino) **F** (Feminino)

Anexo C1

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

PROCEDIMENTO ADMINISTRATIVO PR nr 1.24.000.000829/2003-76

Em cumprimento a deliberação constante em ATA de reunião de 18/09/2006 da PRDC, reuniram-se na sede da FUNAI em João Pessoa, o Administrador Regional da FUNAI, Chefe do Pin Potiguara, Cacique Geral e representantes indígenas designados para apresentarem: lista de índios fornecedores, proposta quanto a participação das Usinas Miriri e Japungu , destinação da produção de cana de açúcar proveniente de arrendamentos e das áreas plantadas, cujos encaminhamentos propostos são os seguintes:

1. **As Usinas Miriri e Japungu devem moer a safra de 2006/2007 descontados os adiantamentos contratuais, dispensando cobrança de juros, por não serem instituições financeiras. Só devendo continuar a aquisição das safras seguintes, se retirarem da Justiça os Processos de Anulação contra as Demarcações da Terras Indígenas de Jacaré de São Domingos e Potiguara de Monte Mor;**
2. **As canas de açúcar provenientes de arrendamentos plantadas antes de 2006, deverão ser colhidas ainda este ano pelos não índios que custearam suas despesas, sem o pagamento dos valores de arrendamentos previstos;**
3. **As canas de açúcar provenientes de arrendamentos plantadas em 2006, deverão ser colhidas no próximo ano pelos não índios que custearam suas despesas, sem o pagamento dos valores de arrendamentos previstos;**
4. **Os arrendatários só poderão retirar a produção por eles plantada após informar formalmente a quantidade a ser retirada e os nomes dos índios que disponibilizaram as áreas plantadas;**
5. **Todos os arrendatários sem exceção, devem assumir o compromisso formal de se retirarem definitivamente das Terras Indígenas, conforme o previsto;**
6. **As socas de canas disponibilizadas com o fim dos arrendamentos, serão divididas entre todas as famílias das aldeias envolvidas, respeitadas suas peculiaridades;**
7. **As terras já prontas sem plantio, serão divididas na proporção de 3ha para cada um de soca de cana;**
8. **Só receberão área com soca de cana, os índios que se comprometerem a preservar, recompor e prevenir incêndios nas áreas de preservação permanente na proporção de 20% da áreas de cana de sua responsabilidade;**
9. **A FUNAI deve retomar a emissão de Cartas de Anuências para custeio oficial de cana de açúcar, a fim de afastar os produtores indígenas da dependência de financiamentos das Usinas;**
10. **As Usinas só poderão receber novas produções de cana proveniente das Terras Indígenas Potiguara, após aprovação da FUNAI.**

Anexo C2

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL
Procuradoria da República na Paraíba

TERMO DE COMPROMISSO E AJUSTAMENTO DE CONDUTA

PA. 1.24.000000829/2003

Aos 05 do mês de outubro do ano de 2006, na sede da Procuradoria da República no Estado da Paraíba, na presença do seu Procurador dos Direitos do Cidadão, Dr Duciran Van Marsen Farena, e do Administrador Regional da FUNAI na Paraíba, Sr Petrônio Machado Cavalcanti Filho, compareceu o Sr Virginius José Lianza da Franca, brasileiro, casado, advogado, inscrito na OAB/PB sob o nº 10 578, e no CPF sob o nº 021 263 444-52, com endereço profissional à Av Eutiquiano Barreto, 715, Manaíra, João Pessoa, representantes do Sr Cláudio José Coutinho Barreto, neste Estado da Paraíba, doravante denominado, simplesmente, **compromitente**, os quais firmaram o presente Termo de Compromisso e Ajustamento de Conduta, mediante o qual fica este autorizado a colher a safra de cana-de-açucar em terras arrendadadas na Terra Indígena Potiguara, nos termos e condições expressos nas cláusulas seguintes

Cláusula Primeira: Fica o compromitente autorizado a colher a cana de açúcar da safra de 2006 das terras por ele arrendadas na Terra Indígena Potiguara, destinando-a à usina da qual é fornecedor, sob as seguintes condições.

1 1 Após a colheita da Safra – compreendida esta como a cana que alcançar o ponto de maturação e colheita até 31 12 2006, o compromitente se retirará em definitivo, até a citada data, da Terra Indígena Potiguara, obrigando-se a não realizar qualquer espécie de arrendamento, direto ou indireto, financiamento de produção, por qualquer modo, ou qualquer outro tipo de negociação com indígenas para produção de cana de açúcar

1 2 Obriga-se o compromitente, de idêntica forma, a não adqui qualquer quantidade de cana, intermediar, ainda que a título gratui qualquer negociação de cana de açucar com integrantes da Te Indígena Potiguara ou que diga respeito a cana plantada na Te Indígena

1 3 Qualquer negociação com indígenas em exceção ao disposto n itens anteriores deverá ser precedida de autorização da Funai Ministério Público Federal

1 4 **O compromitente indicará, no prazo de 7 (sete) dias úteis, Ministério Público Federal e Funai**, o nome dos indígenas com quais mantém negociação ou contrato, informando o valor devi pela presente safra, e deverá abster-se, a partir da celebração des de realizar qualquer pagamento aos referidos indígenas, sob qualqu título,

1 5 O compromitente depositará, até o dia 15 de janeiro de 2007, o val integral devido pela safra de 2006 colhida na Terra Indígena (quat toneladas de cana por hectare, a preços de mercado) em con bancária a ser indicada pela FUNAI, o qual será disponibilizado comunidade indígena para repartição equitativa entre se integrantes,

1 6 A FUNAI deverá cientificar o compromitente do número da con onde será feito o depósito,

1 7 Caberá ao compromitente demonstrar ao Ministério Público Feder e Funai o cumprimento do previsto no item 1 4, enviando cópia respectivo comprovante de depósito bancário

1 8 A retirada do compromitente da Terra Indígena será incondicionad não gerando direito a indenização ou ressarcimento compromitente por qualquer benfeitoria, equipamento ou plantio q não possa ser retirada da área nos termos do presente acordo,

1 9 A colheita da safra madura até o fim do ano será feita sem prejuí dos rebrotes de plantios colhidos A FUNAI adotará providênci para que as terras com estes rebrotes sejam distribuidas de forr justa e equitativa com os integrantes da Terra Indígena, após colheita pelo compromitente nos termos deste acordo

1 10 O plantio existente na área, realizado até a data da celebração deste acordo, será colhido até 31 12 07, não se aplicando a este, as vedações de negociação previstas nas cláusulas 1 1 e 1 2 Os rebrotes dos mesmos serão distribuídos pela FUNAI à comunidade indígena Após a colheita, o compromitente depositará, até a data de 15.01 2008, pela safra, o valor correspondente a duas toneladas por hectare colhido, aplicando-se, no mais, o disposto na cláusula 1 5

1 11 O compromitente indica neste momento o endereço onde será notificado para qualquer ato relativo a este acordo, bem como fax e telefone, comprometendo-se a informar previamente a FUNAI e MPF no caso de qualquer alteração Considera-se cumprida qualquer formalidade que necessite de notificação do compromitente pelo envio de carta registrada ao endereço ora indicado

1 12 Por meio do presente, fica o compromissário autorizado a realizar a colheita da safra de 2006, sendo que os compromitentes darão ciência da celebração do mesmo à Polícia Federal

Cláusula Segunda: O presente ajustamento de conduta não interfere com qualquer ação judicial, cível ou penal, ou inquérito policial, ora em curso, não representando confissão ou reconhecimento de direitos estranhos às suas próprias finalidades

Cláusula Terceira - O descumprimento de qualquer das obrigações previstas neste termo importará no pagamento de multa diária no valor de R$ 1 000,00 (hum mil reais) valendo este TCAC como título executivo extrajudicial do valor referido, além da adoção das seguintes medidas.

- apreensão de partidas de cana de açucar, equipamentos e materiais de arrendamentos, diretos ou indiretos, na Terra Indígena Potiguara;

- propositura de ações civis e criminais contra os responsáveis, inclusive de indenização por danos materiais e morais contra a comunidade indígena pela realização de arrendamentos, cumulativos com a execução das multas,

- a execução dos valores estabelecidos a título de multa, que deverão reverter ao fundo previsto no art 13 da Lei 7 347/85

Cláusula Terceira - Em atendimento ao presente ajuste, a FUNAI e Policia Federal procederão à fiscalização dos compromissos assumidos podendo o órgão indigenista encaminhar a qualquer momento ao Ministério Público Federal relatórios circunstanciados,

Dito isto, por estarem as partes ajustadas e compromissadas, firmam o presente termo em três vias, o qual terá eficácia de título extrajudicial, nos termos dos artigos 5° e 6° da Lei N° 7 347/85 e 585. VII. do Código de Processo Civil

DUCIRAN VAN MARSEN FARENA
Procurador da Republica

Virginius José Lianza da França
Advogado OAB 10578 PB

3/ **PETRÔNIO MACHADO CAVALCANTI FILHO**
FUNAI

p/p
ARRENDATÁRIO

Anexo C3

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
ADMINISTRAÇÃO EXECUTIVA REGIONAL DE JOÃO PESSOA

INFORMAÇÃO Nº 02/GAB/AER JPA/2007.

Senhores Lideres,

Informamos que constatamos as seguintes quantidades de hectares de cana de açúcar, financiadas pelas usinas PEMEL e UNA, cujos interessados, juntos com as lideranças, deverão apresentar a FUNAI área equivalente a 20% da utilizada com cana, para servir de reserva florestal, conforme quadro abaixo:

ALDEIA	PLANTIO (ha)	RESERVA (ha)
Bento	50	10
Brejinho	224	45
Caieira	6	1
Camurupim	202	40
Cumaru/Taepe	1	-
Estiva Velha	745	149
Forte	13	3
Galego	63	13
Grupiuna	239	48
Jacaré de Cezar	771	154
Jacaré de S. Domingos	424	85
Lagoa Grande	22	5
Laranjeira	52	10
Nova Brasília	4	1
São Francisco	356	71
São Miguel	23	5
Silva	212	44
Silva de Belém	341	68
Tracoeira	78	16
Tramataia	81	16
	3.907	**784**

Informamos que os plantios de cana de açúcar só poderão ser **ampliados**, após cada aldeia comprovar que tem reserva ambiental que não é utilizada para venda de madeira nem fabricação de carvão (sem contar com encostas, margens de rios e mangues), suficientes para manter a proporção de 20% da Lei Ambiental, caso contrário, os responsáveis pela ampliação poderão sofrer as seguintes sanções:

1. Proibição de moer os plantios, que não respeitarem os limites da Lei Ambiental;
2. Responsabilização por crime ambiental;
3. Desautorização de receber Anuência e financiamentos das usinas ou instituições financeiras.

João Pessoa/PB, 14 de Junho de 2007.

PETRONIO MACHADO CAVALCANTI FILHO
Administrador Executivo Regional.

Anexo C4

RESOLUÇÃO Nº 01/COMISSÃO POTIGUARA/2007

A Comissão instituída para tratar de assuntos relacionados à produção de cana-de-açúcar, em reunião realizada na Administração Regional de João Pessoa/PB, resolveu normatizar os plantios de cana-de-açúcar estabelecendo os seguintes critérios:

1. Atender ao disposto na INFORMAÇÃO Nº 02/GAB/AER JPA/2007, de 14 de Junho de 2007;
2. Ter a liberação da liderança da aldeia para novos plantios ou da FUNAI quando se tratar de plantios do líder ou parentes próximos do mesmo;
3. Limitar os plantios em 10 (dez) ha por família indígena, respeitando-se a coletividade;
4. Quem comercializar áreas de cana-de-açúcar não poderá ocupar novas áreas para plantio de cana-de-açúcar, e
5. Áreas destinadas a plantios que estiverem com produção desativada há dois anos retornarão à coletividade.

Quem já ultrapassou este limite não amplia e nem incorpora ao seu limite novos plantios adquiridos de terceiros, comercializa-se a cana destinando-se a área adquirida à coletividade.

Os indígenas e as respectivas aldeias que contrariarem esta resolução poderão sofrer as seguintes sanções:

- Proibição de moer a produção;
- Ficar fora de todas as Programações de Trabalho da FUNAI, até regularização da situação, e
- Estarão sujeitos às penalidades perante a Lei.

João Pessoa, 04 de Julho de 2007

Anexo D - Cantigas do Toré

1. Cantiga sobre catimbó

Baía terra de coco de azeite de dendê (2x)
A água do coco é doce eu também quero beber (2x)
Tapuia minha tapuia, tapuia do canindé (2x)
Peguei minha machadinha, minha flecha, meu coité (2x)
Vamos dançar amarrar o catimbó, amarrar o inimigo na pontinha do cipó (2x).

2. Invocação aos "Irmãos de Luz"/2007

Meus irmãos de luz vêm nos proteger
É a tua força que vai nos valer
Força, força!
Meus irmãos de luz
Força, força em nome de Jesus

3. Transcrição de Franz Moonen/1969

Eu estava em minha casa e mandaram me chamar (2x)
No dia de Santo Rei, na casa de João Pascal (2x)

O sol entra pela porta e o luar pelo oitão
Viva o dono da casa com suas obrigação

Quem pintou a louça fina foi a flor da maravilha
Pai e filho e espírito santo / filho da virgem Maria

Os caboclos lá da aldeia, quando vão ao mar pescar
dos cabelos faz os fios e dos fios o landuá
Os caboclos lá no mar cessando areia (4x)

Guarapirá está na praia está pegando seus

peixinhos dando viva a São Miguel a Deus
pequenino

Eu bem disse à laranjeira que não botasse a flor
ela passa sem laranja eu também passo sem amor

Oh minha tapuia coronga bebe água no coité
para me livrar da flecha dos tapuio canindé

O galo preto, oh manisco o que cantou no meu terreiro
cantou no pé de Cristo / em cima deste madeiro
Cana, cana, oh canavial / vamos folgar na alegria do mar (4x)

Eu estava no meio da mata nos tanquim tirando mel
lá chegou meus caboclinhos dos tapuio canindé

A camisa do meu mano, não se lava com sabão
se lava com ramo verde a raiz do coração

Em cima deste telhado canta pássaro patativo v
iva o dono da casa e o dono da casa viva

Em cima daquela serra canta um pássaro cantador
vai em cima, vai em baixo, canta o pássaro canã
Ponha a laranja no chão tico tico / seu Manuel vai embora e eu não fico (4x)

4. Toré realizado quando do encerramento de pesquisa de campo na aldeia São Francisco (residência de Tonhô)/novembro de 2000.

Quem pintou a louça fina foi a flor da maravilha (2x)
Pai e filho e espírito santo filho da Virgem Maria (2x)

Eu tava na minha casa e mandaram me chamar (2x)
No dia de Santo Reis na casa de João Pascoal (2x)

O sol entra pela porta e o luar pelo oitão (2x)
Viva o dono da casa com suas obrigação (2x)

Em cima daquela serra tem um pé de mucunã (2x)
Vai em cima, vai em baixo canta rei passo [pássaro] Coan (2x)

Galo preto, rumanisco que cantou no meu terreiro
cantou no pé de Cristo, em cima deste madeiro
A camisa do meu mano, não se lava com sabão
se lava com ramo verde a raiz do coração

Oh minha tapuia coronga bebeu água no coité (2x)
Para me livrar da flecha dos tapuio canindé (2x)

Eu tava no meio da mata num toquim tirando mel (2x)
Lá chegou meus caboquim do tapuio canindé (2x)

Tava sentado na pedra fina o rei dos índios mandou chamar (2x)
Caboca índia, índia guerreira, caboca índia no jurema (2x)
Com meu bodoque eu sacudo flecha, com meu bodoque eu vou atirar (2x)
Caboca índia, índia guerreira, caboca índia no jurema (2x)

Índio na mata é caçador, índio no mar é caçador (2x)
Atira, atira, ele vai atirar, ele vai atirar é no conga (2x)

Caboquinha da jurema eu dancei no seu toré
Para me livrar das flecha dos tapuios canindé (2x)
Rei canindé, oh Rei canindé
Palmas jurema pra o rei canindé (2x)

Músicas de encerramento

Eu bem disse à laranjeira que ela não botasse a flor (2x)
Ela passa sem laranja eu também passo sem amor (2x)

Os caboclos lá da aldeia quando vai pro mar pescar (2x)
Dos cabelos faz o fio, do fio faz landuá (2x)
Os caboclos lá no mar cessando areia (4x)

5. Sequência do toré em Monte-Mór/2007

Músicas de abertura

Quem pintou a louça fina foi a flor da maravilha (2x)

Pai e filho e espírito santo filho da Virgem Maria (2x)

Eu tava na minha casa e Iraê foi me avisar (2x)

Pega lança e a flecha que o pajé mandou chamar (2x)

O caboclo Potiguara nessa terra ele nasceu (2x)

Ela é santa ela é mãe, ela é do índio, ela é de Deus (2x)

Músicas de encerramento

Eu bem disse à laranjeira que ela não botasse a flor (2x)

Ela passa sem laranja eu também passo sem amor (2x)

Eu tava no meio da mata num toquim tirando mel (2x) Lá chegou meus caboquim da aldeia Monte-Mór (2x)

Os cabocos não quer briga, os cabocos não quer guerra (2x) Salve, salve a padroeira, Monte Mór é nossa terra (2x)

6. Cantigas de autoria de Edileuza, Ieda e Zuleide/2007

Jurema, oh jurema, minha jurema, jurema

Somos as caboca de pena, filhas de Tupinambá

Jurema, oh jurema, jurema, jurema,

Nossa flecha é do pau, nossa flecha é da madeira (2x)

Nossa flecha é do índio pra correger nossas aldeias (2x)

Vamos caboclo vamos lutar (2x)

Por a nossa terra que tão invadindo (2x)

Os cacique Potiguara, a todo ele avisou (2x)

Que pegue as nossas flecha pra todos lutar

Vamos caboclo vamos lutar (2x)

Por a nossa terra que tão invadindo (2x)

Somos índios das aldeias, o meu nome Potiguara (2x)

Viemos dançar o toré no terreiro Ourucuri (2x)
Somos as índias Potiguara, somos forte e guerreiras (2x)

Foi Deus quem fez o índio forte para guerrear (2x)
O índio é forte, o índio é guerreiro, o índio é raiz do Brasil inteiro (2x)
Dezenove de abril, todos vamos festejar, o terreiro de Poti, Potiguara vai gritar:
O índio é forte, o índio é guerreiro, o índio é raiz do Brasil inteiro (2x)

Na hora de Deus Amém os Potiguara tão pedindo
Que abençoe o terreiro, oh Poti, em nome de Deus Tupã

O maracá tocou avisando que o cacique e o pajé vão dançar (2x)
Vamos Poti, vamos prá lá (2x)
Vamos dançar e cantar (2x)

No pé da jurema eu vim chamar, eu vim cantar
Foi o cacique potiguara que mandou chamar
Para o pé da jurema a todos vim dançar

Os Potiguara estão rezando apresenta nosso irmão (2x)
Me dê força Deus Tupã com meu seis Salomão (2x)

Somos índios potiguara que moramos na aldeia
Quando eu pego a minha flecha somos índios verdadeiros.
Vamos caboco, vamos dançar (2x)
No terreiro Poti que é dentro do mato (2x)
Eu atirei, eu atirei e ninguém viu (2x)
Pergunta aos Potiguara onde a flecha caiu.

7. "Cantigas fortes" do toré

Galo preto, rumanisco que cantou no meu terreiro
cantou no pé de Cristo, em cima deste madeiro
A camisa do meu mano, não se lava com sabão
se lava com ramo verde a raiz do coração

Oh minha tapuia coronga bebeu água no coité (2x)
Para me livrar da flecha dos tapuio canindé (2x)

Eu tava no meio da mata num toquim tirando mel (2x)
Lá chegou meus caboquim do tapuio canindé (2x)

Tava sentado na pedra fina o rei dos índios mandou chamar (2x)
Caboca índia, índia guerreira, caboca índia no jurema (2x)
Com meu bodoque eu sacudo flecha, com meu bodoque eu vou atirar (2x)
Caboca índia, índia guerreira, caboca índia no jurema (2x)

Caboclo na mata é caçador, índio no mar é pescador (2x)
Atira, atira, ele vai atirar, ele vai atirar é no congá (2x)

Baía terra de coco de azeite de dendê (2x)
A água do coco é doce eu também quero beber (2x)
Tapuia minha tapuia, tapuia do canindé (2x)
Peguei minha machadinha, minha flecha, meu coité (2x)
Vamos dançar amarrar o catimbó, amarrar o inimigo na pontinha do cipó (2x).

8. Cantiga de Daniel Santana. Autoria de Francisco Vital/2007

Daniel desceu a serra todo vestido de pena (2x)
Ele foi mais ele é o cacique da jurema (2x)
Inarêa, inarêa, inarêa (2x)

Referências bibliográficas

AMORIM, Paulo Marcos de. 1970. *Índios Camponeses*: os Potiguára de Baía da Traição. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro-RJ.

AMOROSO, Marta. 2006a. Crânios e Cachaça: coleções ameríndias e exposições no século XIX. *Revista de História* (USP), v. 153, p. 54-89.

_____. 2006b. Etnografia e história na Amazônia, por Peter Gow. *Cadernos de Campo*, vol.14/15, n. 14/15, p. 193-195.

_____. 1998. *Catequese e Evasão*. Etnografia do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS/USP, São Paulo-SP.

ANDRADE, Ugo M. 2008. *Memória e Diferença*: Os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco. São Paulo: Humanitas; FAPESP.

ARRUTI, José Maurício A. 2001. Agenciamentos Políticos da "Mistura": Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó. *Estudos afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 215-254.

_____. 1999. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 229-277.

AZEVEDO, Ana Lúcia L. de. 1986. *A Terra Somo Nossa*: uma análise de processos políticos na construção da terra Potiguara. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro-RJ.

BARBOSA, Wallace de Deus. 2003. *Pedra do Encanto*: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED.

BARCELLOS, Lusival Antonio. 2005. *Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba*. Doutorado (Tese em Educação) - UFRN, Natal-RN.

BARTH, Fredrik. 1998. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth. São Paulo: Editora da UNESP, p. 187-227.

BATISTA, Mércia R. R. 2005. *Descobrindo e recebendo heranças*: as lideranças Truká. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro-RJ.

BATISTA, Mércia R. R. 2004. O desencantamento da aldeia. Exercício antropológico a partir do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Truká. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.1, n.2, p.157-247.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1996. *O índio o mundo dos brancos.* 4 ed. Campinas: Editora da UNICAMP.

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

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1992. Política Indigenista no século XIX. In: ____ (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, p. 133-154.

CARVALHO, Maria do Rosário G. 1984. A Identidade dos Povos do Nordeste. *Anuário Antropológico 82*. Brasília: Tempo Brasileiro, p. 169-187.

CLASTRES, Pierre. 2003. *A sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify.

CORRÊA, José Gabriel S. 2008. *Tutela & Desenvolvimento/Tutelando o desenvolvimento*: questões quanto à administração do trabalho indígena pela Fundação Nacional do Índio. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro-RJ.

DANTAS, Beatriz G; SAMPAIO, José Augusto L; CARVALHO, Maria Rosário G. 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.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1996. *Mil Platôs*: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3, Rio de Janeiro: Editora 34.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. 1986. Subjetividade e História. In: *Micropolítica*: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, p. 25-126.

DIAS, Laércio Fidélis. 2005. *O bem beber e a embriaguez reprovável segundo os povos indígenas do Uaçá*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS/USP, São Paulo-SP.

FAUSTO, Carlos. 2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366.

_____. 2001. *Inimigos Fiéis*: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia. São Paulo: EDUSP.

FERNANDES, João Azevedo. 2004. *Selvagens Bebedeiras*: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil Colonial. Tese de Doutorado. PPGH/UFF, Niterói-RJ.

FERNANDES, Ricardo Cid. 2003. *Política e Parentesco entre os Kaingang*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS/USP, São Paulo-SP.

GALLOIS, Dominique T. 2005. Introdução: Percursos de uma pesquisa temática. In: _____. (Org.) *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo. Humanitas; FAPESP, p. 7-22.

GOLDMAN, Márcio; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. Abaté: rede de antropologia simétrica. *Cadernos de Campo*, vol.14/15, no. 14/15, p. 177-190.

_____. 2006. *Como funciona a democracia.* Uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro: 7 Letras.

_____. 2001. Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus. *Mana*, vol.7, n.2, p. 57-93.

GOMES, Mércio Pereira. 2002. *O índio na história*: o povo Tenetehara em busca da liberdade. Petrópolis: Vozes.

GOW, Peter. 1997. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana*. 3 (2). 39-65.

_____. 1991. *Of mixed blood*: kinship, and history in Peruvian Amazonia. Oxford, Clarendon.

GRÜNEWALD, Rodrigo. 1999. Etnogênese e 'regime de índio' na Serra da Umã. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, p.137-172.

GUATTARI, Félix. 2004. A transversalidade. In: *Revolução Molecular*: pulsações políticas do desejo. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, p. 88-105.

HEMMING, John. 2007. Os Potiguares. In: *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: EDUSP, p. 245-272.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. 2006. *'A Idioma' dos índios Kalankó*: Por uma etnografia da música no Alto-Sertão Alagoano. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC.

HOBSBAWM, Eric. 1984. Introdução: A Invenção das Tradições. In: HOBSBAWN, E.; RANGER, Terence. (orgs.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, p. 9-23.

LANNA, Marcos. 2009. A estrutura sacrificial do compadrio: uma ontologia da desigualdade? *Ciências Sociais Unisinos,* 45(1): 5-15.

LATOUR, Bruno. 2004. Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. Bruno Latour Common Knowlegde. In: *Common Knowledge*, vol. 10, Issue 3, p. 450-462.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. 2007. *Trajetórias entre contextos e mediações*: a construção da etnicidade Potiguara na Serra das Matas. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife-PE.

LIMA, Tânia Stolze. 2005. Um peixe olhou para mim: os Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI.

_____. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47.

_____; GOLDMAN, Márcio. Prefácio. In: CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, p. 7-20.

LODY, Raul. Pemba. 2003. In: *Dicionário de arte sacra & técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, p. 291.

MAGALHÃES, Eloi dos Santos. 2004. *Tupi or not Tupi*: Religiosidade e Processos de Atribuição Étnica na Comunidade Indígena Potiguara. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande-PB.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela M. 2001. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira*: O livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, p. 11-58.

MCCALLUM, Cecilia. 2001. Making community. In: *Gender and Sociality in Amazonia*: How Real People Are Made. Oxford: Berg, p. 109-128.

MENEZES BASTOS, R. J. 2007. Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte. *Mana*. (13): 2, p. 293-316.

MOONEN, Franz; MAIA, Luciano Mariz. 1992. *Etnohistória dos Índios Potiguara*: ensaios, relatórios e documentos. João Pessoa, PR/PB - SEC/PB.

OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo. 2006. *Conflitos Intersocietários e Poder Tutelar*: Canelas e Criadores nas Representações Documentais, Literárias e Pessoais. Disponível em <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/GT48Adalberto.pdf>. Acesso em: 25 abril 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). 1999. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: ____ (org.) *A viagem da volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, p. 11-39.

_____. 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.

OVERING, Joana; PASSES, Alan. 2000. Introduction. In: ____ (eds.) *The anthropology of love and anger*: the aesthetics of conviviality in Native South America. London, Routlegde, p. 1-30.

OVERING, Joana. 1999. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, vol. 5, n. 1, p. 81-108.

_____. 1991. A estética da produção: o senso da comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, vol. 34, p. 7-34.

PALITOT, Estêvão M. 2005. *Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór*: história, etnicidade e cultura. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande-PB e João Pessoa-PB.

PERES, Sidnei Clemente. 1992. *Arrendamento e Terras Indígenas*: Análise de Alguns Modelos de Ação Indigenista no Nordeste (1910-1960). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro-RJ.

RIBEIRO, Darcy. 1986. *Os Índios e a Civilização*: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno. 5 ed. Petrópolis: Vozes.

SAHLINS, Marshall. 1985. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SCHIEL, Juliana. 2004. *Tronco Velho*: histórias Apurinã. Tese (Doutorado em Antropologia) - UNICAMP, Campinas-SP.

SCHROEDER, Ivo. 2006. *Política e Parentesco nos Xerente*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS/USP, São Paulo-SP.

SILVA, Rubens Elias da. 2003. *Sob o Olhar do Pai do Mangue*: A relação homem x natureza e a mediação das narrativas míticas - o caso da comunidade da Casa Branca - Bayeux-PB. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - UFPB - João Pessoa-PB

SOUZA, Jorge Bruno Sales. 1996. *Fazendo a diferença*. Um estudo da etnicidade entre os Kaimbé de Massacará. Dissertação (Mestrado em Sociologia). UFBA, Salvador-BA.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. 1995. *Um Grande Cerco de Paz*: poder tutelar, indianidade e formação e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O gênero da Dádiva*: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora da Unicamp.

_____. 1996. The concept of society is theoretically obsolete. In: INGOLD, Tim (org.) *Key Debates in Anthropology*. Londres: Routledge, p. 55-98.

SZTUTMAN, Renato. 2005. *O Profeta e o Principal*. A ação política ameríndia e seus personagens. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS/USP, São Paulo-SP.

SZTUTMAN, Renato. 2000. *Caxiri, a celebração da alteridade*: ritual e comunicação na Amazônia indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS/USP, São Paulo-SP.

TASSINARI, Antonela I. 2003. *No bom da festa*: o processo de construção cultural das famílias Karípuna do Amapá. São Paulo: EDUSP.

VALLE, Carlos Guilherme. 1999. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, p. 279-337.

VIEGAS, Susana. 2008. Pessoa e individuação: o poder dos nomes entre os Tupinambá de Olivença (sul da Bahia, Brasil). *Etnográfica*, vol. 12, n. 1, p. 71-94.

_____. 2007. Terra Calada - Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia. Rio de Janeiro: 7 Letras.

VIEIRA, José Glebson. 2001. *A (im) pureza do sangue e o perigo da mistura*: uma etnografia dos Potyguara da Paraíba. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Paraná, Curitiba-PR.

____. 1999. O regime de índios 'misturados': o processo de contato interétnico e o poder tutelar nos Potiguara. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande-PB.

VILAÇA, Aparecida. 2000. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 15, n. 44, p. 56-72.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify.

_____. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144.

_____. 1995. Pensando o parentesco ameríndio. In. _____. (org.). *Antropologia do Parentesco*: estudos ameríndios. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.7-24.

_____. 1993. Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (orgs.). *Amazônia*: etnologia e história indígena. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, p. 149-210.

_____. 1986. *Araweté*: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture* (Revised and Expanded Edition). Chicago: The University of Chicago Press.

WEBER, Max. 1994. Relações comunitárias étnicas. In: *Economia e Sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. 5. ed. Brasília: Editora da UnB, p. 267-277.

Documentos consultados

- Relatório referente aos índios remanescentes da Bahia da Traição, a nordeste da Paraíba.

Rio de Janeiro, outubro de 1920. Assinado: Alípio Bandeira. (SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 170, fotogramas 1542-1555)

- Relatório referente às terras ocupadas pelos índios Potiguara na Bahia da Traição, município de Mamanguape/PB e visita aos índios Carijó. S/D. Assinado: Dagoberto de Castro e Silva. (SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 170, fotogramas 1557-1589).

- Relatório da situação do posto indígena Nísia Brasileira. Baía da Traição, 21 de março de 1953. Assinado: José Brasileiro. (SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 380, fotogramas 1471-1477).