

Chefia indígena, transformações culturais e novas formas de ação política entre os Potiguara da Paraíba*

Indigenous leadership, cultural transformations and new forms of political action among the Potiguara in Paraíba

José Glebson Vieira**

Resumo: O artigo procura refletir a organização sociopolítica dos Potiguara mediante a compreensão das elaborações indígenas acerca das relações de poder e das novas formas de ação política diante dos contextos de transformações culturais, de intensificação das relações de intercâmbio e de aprofundamento da distinção de segmentos políticos com a participação das lideranças. As relações sociais próprias das unidades domésticas e a presença marcante das lideranças no ciclo cerimonial (festas católicas e toré) fornecem elementos para pensar a formação da chefia indígena. Sugere o reforço de vinculação da análise das relações políticas à apreciação de outras dimensões da realidade, a exemplo do parentesco e do ritual.

Palavras-chave: ação política; lideranças; ritual.

Abstract: The article seeks to reflect on the sociopolitical organization of the Potiguara through the understanding of indigenous elaborations as to power relations and the new forms of political action as seen in the context of cultural transformation, of the intensification of relationships, of interchange and deepening of the distinction of political segments with the participation of leaderships. The social relationships proper to the domestic unities and the marked presence of leaderships in the ceremonial cycle (catholic festivals and "toré") provide elements for considering the formation of indigenous leadership. This suggests the reinforcement of the connection of the analysis of political relationships to the appreciation of other dimensions of reality, which is exemplified by kinship and ritual.

Key words: political action; leaderships; ritual.

** Doutorando em Antropologia Social (FFLCH/USP), bolsista do PICDT/CAPES e Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: glebson@usp.br.

* Esse artigo foi originalmente escrito e apresentado no Grupo de Trabalho "Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura" no 30º. Encontro Anual da ANPOCS em Caxambu em 2006, coordenados pelos Professores Eduardo Viveiros de Castro (MN/UFRJ), Marcela Stockler Coelho de Souza (UnB) e Oscar Calavia Saez (UFSC). Agradeço as sugestões e modificações sugeridas pela Profa. Marta Amoroso (FFLCH/USP), pelo(s) parecerista(s) *ad hoc* e por Luciana Aquino.

Introdução

Este artigo descreve a organização sociopolítica dos Potiguara a partir da análise sobre as lideranças indígenas nos contextos de constituição relacional das diferenças. Para tanto, prioriza o ponto de vista político indígena pela apreciação de dois aspectos: o primeiro relacionado ao certo aprofundamento de dois projetos políticos existentes, um ligado à perspectiva de tradicionalização expressa na busca pelo *resgate*¹ da ‘cultura indígena’, e um outro associado à “modernidade” pautada no agenciamento da cultura com vistas à apropriação de bens e valores não-indígenas. O segundo aspecto refere-se à constituição e consolidação de contextos relacionais através da ação política das lideranças, que tendem a envolver a relação entre exterioridade e interioridade, alteridade e identidade e a ampliação da própria prática política indígena.

A hipótese que orienta essa abordagem é que a atuação das lideranças em redes supra-locais e a vinculação com as “políticas de projetos” sinalizam a articulação de projetos políticos em torno da valorização cultural. A ênfase na invenção da cultura repercute diretamente nas experiências de objetificação cultural que incluem os investimentos na confecção do artesanato e na performance da *brincadeira* do toré.

Baseio-me na pesquisa de campo (em andamento) com os Potiguara da Paraíba que busca apreender a produção diferenciada de sujeitos (líderes), nos quais algumas pessoas adquirem prestígio e maior capacidade de influência e são constituídas enquanto “representantes” dos indígenas. A escolha desse tema deveu-se às seguintes constatações: a construção do chefe Potiguara envolver a capacidade de agregar relações presentes nos grupos domésticos e no ciclo cerimonial; e a identificação de possíveis dobraduras entre a liderança dos grupos domésticos e a liderança política, levando-se em conta o fato do parentesco ser um idioma privilegiado, mas não o único, à ação política.

Do ponto de vista da literatura disponível sobre os Potiguara, o tema da política indígena é acessado considerando a interferência do Estado e das agências de contato como fundante da política indígena. Moonen e Maia (1992), por exemplo, aludem à implementação da política indigenista como responsáveis pelo processo de individualização nas práticas sociais dos índios e o apagamento de indícios das lideranças tradicionais. Como resultado, os chefes passaram a desempenhar uma função de modo individualista, apenas de acordo com os interesses das relações estritamente familiares, no contexto marcado pela ausência de mentalidade comunitária.

Outra leitura da chefia indígena conecta a função de líder a um contexto circunscrito de relação (intermediação) no qual sobressaem os “[...] aparelhos de Estado tidos como fontes de recursos e bens, que constitui o principal espaço de produção e distribuição do poder entre os Potiguara” (Palitot, 2005, p. 74). Assim, concebe os líderes como ocupantes de “cargos” resultantes de adaptações realizadas historicamente nas formas de representação política, desde o século XIX.

Sobre os Potiguara da Paraíba

Os Potiguara têm uma população estimada de 11.450 habitantes (FUNASA 2007²), distribuída em 37 localidades, nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto e nas áreas urbanas de Baía da Traição (aproximadamente 1.200 índios)³ e de Marcação (692 índios)⁴, litoral norte da Paraíba. Das 37 localidades, 26 são consideradas aldeias, em virtude de possuir um representante ou cacique local, sendo que em relação às demais não há uniformidade na classificação; por vezes, são chamados de “pequeno povoado”, um “lugarejo”, uma “comunidade”, uma “família”, e até mesmo são denominados como uma “aldeia sem cacique”.

As localidades Potiguara constituem três Terras Indígenas (TI) contíguas: a TI Potiguara é composta por 29 localidades⁵ situadas nos três municípios paraibanos com uma faixa de terra de 21.238 ha demarcados em 1983 e homologados em 1991; a TI Jacaré de São Domingos com duas localidades⁶ numa área de 5.032 ha homologados em 1993 no município de Marcação; e, finalmente, a TI Potiguara de Monte-Mór com seis localidades⁷ com 7.487 ha, em Marcação e Rio Tinto, sendo já identificadas e demarcadas. Para efeitos de análise e exposição, estarei me restringindo às aldeias que se localizam na TI Potiguara, uma vez que a etnografia realizada alhures priorizou tal área (Vieira, 2001).

1 Abertura de roça e casa focal

A formação da maioria das localidades indígenas coincide com a migração de um casal-chefe para uma área desabitada próxima a um rio ou riacho com a intenção de abrir uma roça de mandioca, item indispensável na base alimentar indígena. O fato de elas se constituírem com a abertura de uma roça por um casal-chefe, confere a este a posição de fundador, e a partir da casa focal se define a circulação dos membros da unidade doméstica, bem como a ocupação do espaço da aldeia e dos roçados.

A casa focal pode ser pensada como uma unidade de concentração, na qual circulam os membros da unidade doméstica. Nela, há a concentração e sobreposição de atributos, como: a posição espacial; a frequência de comensalidade entre as casas (troca ou mesmo o fornecimento de comida para o/as filho/as que estão passando por dificuldades) e cooperação econômica (hoje é muito comum a co-residência com idosos em razão dos benefícios da aposentadoria do INSS). Provavelmente, a constituição da casa focal decorre diretamente do fato de pertencer ao casal-chefe da família, uma vez que este é o que detém a posse da terra, principalmente em decorrência de herança, mas também pela antiguidade em sua ocupação.

Mas há outras localidades, cuja formação não é atribuída à abertura de roça, como é o caso da aldeia Forte, que se configurou a partir da instalação do posto indígena do então Serviço de Proteção ao Índio (SPI). O posto foi inicialmente instalado na Baía da Traição, em 1932, sendo transferido no ano de 1942 para o local onde atualmente se encontra. Há ainda outros casos em que a formação da localidade diz respeito à proximidade das áreas de manguezais e à consequente exploração econômica, como Brejinho, Camurupim e Tramataia.

Em grande parte das localidades, a maioria das residências está alinhada seguindo o princípio do paralelismo; outras, em menor quantidade, se aglomeram fora das linhas paralelas onde os fundos de umas são os pátios fronteiros de outras. No ponto mais central de algumas delas, há um templo da igreja católica e, à sua frente, um cruzeiro⁸. Há geralmente uma mercearia, destinada à venda de gêneros alimentícios e produtos de limpeza, uma escola de ensino fundamental mantida pela prefeitura do município e campos de futebol onde ocorrem com frequência torneios envolvendo equipes de outras aldeias e de outras localidades não-indígenas da Região.

Na sequência e no aglomerado de residências, o padrão é que residam o casal-chefe e alguns dos descendentes diretos, isto é, o(as) filho(as) solteiro(as) que moram na mesma residência do casal-chefe e o(as) filho(as) casado(as) que residem nas proximidades do casal-chefe. Entre as casas situadas nas fileiras paralelas, existe, comumente, um intervalo utilizado como espaço para conversar, receber visitas e aguardar as refeições; quando não há este intervalo, a frente da residência do casal-chefe torna-se lugar de concentração das pessoas.

Na residência mora a família conjugal monogâmica. Existem casos em que, na mesma residência, mora um outro casal, quando se trata de

uma filha casada. Esta é uma situação recorrente, porém temporária. A tendência pós-marital é que o casal resida junto com a família da esposa, configurando um tipo de residência uxorilocal. Isto se aplica à relação entre quem é 'de dentro' (índio) e quem é 'de fora' (*particular*⁹).

Em torno da residência do casal-chefe, são comuns os filhos levantarem suas próprias residências. Quando a esposa mora na localidade e a sua família se reconhece e é reconhecida como indígena, o rapaz tende a deixar sua unidade doméstica. Em relação às filhas, a residência também depende da posição do parceiro: se o parceiro é *particular*, o casal mora com o casal-chefe ou constrói sua própria casa próxima à casa do pai da esposa (sogro); quando o parceiro é 'do lugar', ou melhor, mora na aldeia e é índio, a tendência é a esposa residir próximo ao pai do esposo.

Verifiquei em determinadas localidades que o agrupamento das residências ao longo das fileiras não se constitui pela existência de uma família conjugal monogâmica, isto é, um casal e os(as) filho(as) solteiro(as). A lógica de ocupação não deixa de levar em conta os laços de parentesco, mas com a peculiaridade de o agrupamento de residências ocorrer entre primos de diferentes gerações. Minha hipótese para estes casos específicos é que igualmente a unidade doméstica girava em torno da residência do casal-chefe; em todo caso, lá, hoje, a articulação ocorre por meio dos laços de parentesco entre 'siblings' e entre tio(as) e primo(as).

No que diz respeito à união matrimonial com *particulares*, é comum o rapto; a mulher é levada pelo *particular* para outra localidade indígena ou outro lugar (cidade) para casa de amigos ou de primos do raptador¹⁰. Depois o casal retorna à aldeia onde residem os familiares da mulher; em geral, a unidade familiar aceita a união matrimonial com um *particular*. O próximo passo é a construção de uma casa perto da família indígena ou a migração para outro local no caso de discordância da família.

Na maioria dos casos, a casa focal legitima a união "doando" um terreno para a construção da habitação ou mesmo cedendo um espaço dentro da residência do casal-chefe. "Doa-se" também uma faixa de terra para ele fazer um *roçado* e prover sua subsistência. Em alguns casos, o genro não recebe terra para fazer o roçado, principalmente quando a unidade doméstica é numerosa. Ele passa a trabalhar juntamente com seu sogro e cunhados numa mesma faixa de terra, cuja produção é coletivamente dividida. Há uma expectativa de que o genro cuide da sua casa, alimente sua esposa e seus filhos, assim como compartilhe o que produziu com o grupo de parentes da sua esposa e contribua com as festas religiosas dos índios.

Casar e morar com um(a) índio(a) representa um afastamento em relação à categoria “branco”; morar na aldeia significa que o(a) *particular*, mesmo não tendo uma identidade indígena, constrói laços de parentesco e de amizade com as pessoas da casa focal. Nesse sentido, a prole do casal tem o direito de receber todos os benefícios que porventura sejam destinados aos índios.

A residência do *particular* e a “doação” da terra estabelecem uma identidade “no lugar” onde predominava apenas a não-relação. Ele é um ‘aliado’ nos níveis moral e de cooperação econômica e agrícola, que envolvem a relação de amizade com os membros da unidade doméstica onde é incorporado pelo fato de tomar conta da irmã ao prover a subsistência da casa. Ao serem aceitos, eles ficam sob constante vigilância, cabendo o controle ao grupo familiar, e, em última instância, ao cacique da aldeia, que, aliás, é consultado quando um não-índio pretende residir na localidade.

2 Ocupação espacial e produção econômica

Independente da maneira como as residências estão agrupadas, há uma correspondência entre a situação de agrupamento delas e a definição do acesso às terras para o cultivo agrícola. Cada família utiliza uma porção de terra comum no *arisco* e no *paúl*. Os *terreiros*, os *roçados* e os *sítios* são identificados pelo nome do casal-chefe. É recorrente a “separação” destas terras do casal-chefe pelo(as) filho(as), especialmente quando o casal-chefe utiliza maior porção de terra, cuja tendência é que os *roçados* e os *sítios* se mantenham próximos.

Grande parte das localidades está situada próxima aos rios ou riachos, o que possibilita o desenvolvimento de uma economia doméstica baseada na lavoura, pesca, coleta de crustáceos e moluscos, criação de animais em pequena escala e no extrativismo vegetal. Nas atividades agrícolas, as pessoas utilizam dois tipos de terrenos: os *ariscos* que em geral, são os mais elevados, pedregosos e com vegetação rasteira, cujas atividades de cultivo da terra são iniciadas com a chamada *coivara*, correspondendo ao desmatamento e a limpeza do terreno; depois da *coivara*, aproveita-se a madeira de maior porte para a construção de casas e a produção do carvão. Entre os meses de dezembro e janeiro, faz-se a *roça* de mandioca, principal produto da região e, com o início das chuvas, em janeiro ou fevereiro, são feitos também os plantios de feijão e de milho. Os *ariscos* se caracterizam também pelo solo argiloso, o chamado

massapê, potencializando o cultivo da cana-de-açúcar, outro produto agrícola importante na economia da região e fonte de intensos conflitos entre índios e usineiros da região.

O *paúl*, localizado nas várzeas e campinas, contrasta com o *arisco* quanto ao solo e à vegetação, especialmente pela umidade que possui, uma vez que se localizam às margens de rios ou córregos. Na estação chuvosa (entre os meses de dezembro e abril), as várzeas ficam demasiadamente molhadas, impedindo o plantio de milho e feijão. Independente da estação de chuva, cultivam-se hortaliças (alface, repolho e coentro) e algumas fruteiras (bananeiras e coqueiros). Na estação seca (meses de junho a novembro) é comum o plantio de mandioca, feijão e milho.

Nas proximidades dos cursos de água que recebem influência das marés, são formados os *mangues*, onde as atividades pesqueiras se intensificam, atraindo inclusive pessoas de outras localidades (índigenas ou não). Nos últimos anos, o curso dos rios está sofrendo intervenções pelas atividades de criação de camarões em viveiros. Já a pesca marítima é uma prática comum principalmente entre os moradores das aldeias que ficam próximas à praia.

Outro espaço produtivo importante são os *terreiros* e os *sítios* que correspondem às áreas localizadas ao redor das casas onde criam pequenos animais e cultivam plantas medicinais, temperos, fruteiras e ocasionalmente lavouras. Nos *sítios*, as atividades produtivas se voltam ao cultivo de fruteiras como mangueiras, jaqueiras e coqueiros, cujos frutos costumam ser comercializados.

As atividades de caça e coleta são realizadas em áreas denominadas de *mato* onde não há nem *sítios* nem *roçados*. Do mesmo modo que nos mangues, o uso é comum e o aproveitamento é feito indistintamente por todos; nestas áreas, os Potiguara desenvolvem as atividades de caça de pequenos animais e coleta de mangaba e castanha, como também utilizam a madeira existente para lenha e fabricação de carvão e a palha para confecção de artesanato e objetos de uso doméstico como cestos, samburá, entre outros.

A partir dessa descrição sucinta do desenho de ocupação dos espaços e da formação das localidades, é possível depreender a constituição de lideranças domésticas. A pretensão agora é entender as conexões delas na composição da política indígena.

De *noiteiro* a cacique

Nas localidades em que a formação coincide com a abertura de uma roça por um casal-chefe, encontramos a constituição das lideranças indígenas vinculadas ao fundador, uma das instituições que me interessa observar. A liderança, assim, desenvolve um modelo de “autoridade” vinculado a uma unidade doméstica e sua posição decorre da ‘autoridade’ que se baseia no papel de pai e sogro de um grupo de parentes.

Os líderes-fundadores e os de outras localidades assumiram o papel de recolher doações (dinheiro, velas, fogos e balão) a serem enviadas ao líder que residia na aldeia São Francisco para ele oferecer na novena de São Miguel, no cerne das festividades anuais ocorridas no mês de setembro; além de receber as referidas doações, ele visitava as residências e recolhia ofertas dos moradores da aldeia São Francisco. Os líderes ainda organizavam a festa do padroeiro de suas respectivas localidades. Nos casos em que não havia tais comemorações, eles participavam das festas da localidade mais próxima ou da festa de Nossa Senhora da Conceição na aldeia São Francisco. Dada a inserção no ciclo das festas pela arrecadação de dádivas ofertadas ao santo, eles eram chamados de *noiteiro*, numa alusão ao fato de *butarem a noite de festa*.

A centralização das obrigações em torno das prestações recíprocas ligadas às festas de padroeiro se deve ao fato de o líder de São Francisco ser reconhecido como a liderança *principal* Potiguara. Tal situação foi modificada com a instalação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na área em 1932 e com a morte de Manuel Santana, em 1942, o último *tuxaua* dos Potiguara.

O líder de São Francisco passou a recolher as doações apenas dos moradores da sua própria aldeia. Já os *noiteiros*, que recolhiam as ofertas em suas próprias localidades, começaram a participar diretamente das novenas do padroeiro, levando as doações recolhidas ao local da festa e animando a noite dedicada a sua localidade; o termo *noiteiro* incorporou a posição de animador nas novenas de maneira que sua participação nos festejos envolveu relações diferenciadas e ultrapassou a simples arrecadação de dinheiro. Desse modo, ele se constituiu como organizador dos festejos, e sua função era convidar e mobilizar pessoas para acompanhá-lo na novena.

Outra modificação pode ser identificada nas disputas pela legitimidade sobre as decisões quanto ao uso e à posse da terra, a circulação de pessoas não-indígenas, o “controle” da própria população indígena e

a atuação como representante dos índios. Ou seja, quem possuía autoridade para *reger* e representá-los. Nessa direção, é possível localizar o sentido de determinados termos nativos aplicados às pessoas que desempenhavam a função de líder. Como, por exemplo, *regente* e *tuxaua* que assinalam respectivamente a figura dos antigos *chefes dos índios* ou aquele que *rege* os índios e o líder ou representante *principal* dos índios.

O SPI resolveu intervir explicitamente na nomeação da liderança dos índios. É narrado um acontecimento na sede do posto indígena, no qual a escolha do novo “chefe dos índios” se processava no confronto entre João Batista (genro de Manuel Santana) e Pedro Ciríaco (segunda pessoa do *tuxaua*), ambos da aldeia São Francisco, mas com relações distintas com o SPI. Deste confronto, era clara a intenção do órgão indigenista enfrentar Pedro Ciríaco, uma pessoa que atuava juntamente com Manuel Santana, sendo considerado como seu sucessor ‘natural’ e que devido aos conflitos internos se separaram. Pedro Ciríaco já havia sido escolhido por parte dos índios daquela aldeia como o *chefe* dos Potiguara; comentase que ele era uma pessoa de difícil submissão às decisões do órgão tutor, o que facilitou a aproximação com as famílias que rejeitavam explicitamente o controle por parte dos chefes não-indígenas.

Na tentativa de se sobrepor à atitude de parte dos índios de São Francisco, o encarregado posto indígena nomeou Daniel Santana, filho de Manuel Santana, como *regente* dos Potiguara. Mas esta nomeação e a posterior contratação para ocupar um cargo na administração do referido posto, uma espécie de funcionário-cacique, não eliminaram a possibilidade de os índios escolherem um outro *chefe* (representante)¹¹.

Pedro Ciríaco manteve-se como *chefe* de sua aldeia, foi sucedido por seu filho Manuel Pedro Ciríaco (de 1955 a 1966), depois por outro filho chamado Miguel Ciríaco (de 1966 a 1975), à época vereador, o que remete ao fato da descendência/herança ser um componente importante, mas não decisivo da liderança. Os escolhidos eram reconhecidos pelos moradores de grande parte das aldeias, como o legítimo representante dos interesses dos índios, ao contrário do que ocorria com outras localidades que reconheciam a liderança de Daniel Santana.

Essa divisão implicou a configuração de dois segmentos políticos distintos: o primeiro, que compreendia um conjunto de lideranças ligado à aldeia São Francisco, cuja legitimidade política apoiava-se, geralmente, na escolha pelos próprios índios; a atuação dos líderes explicitava a predominância de certo “culturalismo” ancorado no tradicionalismo e reavivamento da história local, assim como na continuidade, manutenção,

reconstrução e conservação da identidade pela reconstrução. Em suma, o foco era desenvolver meios para *resgatar* manifestações dos elementos tradicionais da cultura. Já o segundo segmento era composto por lideranças ligadas à aldeia Forte, cuja legitimidade se apoiava nas decisões do órgão tutor. Ao contrário do anterior, a atuação delas enfatizava um ponto de vista por assim dizer “moderno” da cultura, cujo interesse era possibilitar a criação de condições para desenvolver as localidades, numa tentativa de projetar um futuro calcado na busca de melhorias efetivas na vida das pessoas. A cultura aparece como o elemento que pode propiciar tal melhoria se sua representação nas interações com as agências “externas” forem canalizadas no sentido de delimitar grupos e acessar os recursos carreados nestas situações; as agências de maior interação são a FUNAI e o governo do Estado da Paraíba, como aconteceu no momento de criação do Projeto Integrado Potiguara.

A proposição desse Projeto constituiu uma tentativa da FUNAI, em parceria com o Governo do Estado, para se opor à mobilização dos índios de São Francisco, visando desmobilizá-los e minar a presença dos missionários (cf. Moonen; Maia, 1992). O Projeto envolveu um conjunto de ações voltadas à resolução dos problemas de saúde, educação, habitação, fornecimento de água e luz para o desenvolvimento econômico através da pesca, agricultura e artesanato.

Vale salientar que a elaboração de projetos de sustentabilidade pela FUNAI marcou a atuação desse órgão nos anos 1970. A implantação de projetos de desenvolvimento comunitário dispunha estimular o envolvimento indígena na resolução dos seus próprios problemas, favorecer a autonomia econômica dos grupos e, em última instância, integrar o índio economicamente à ‘comunhão nacional’. No caso do Projeto Integrado Potiguara, a participação dos índios se restringiu, em larga medida, na sua execução, já que a elaboração ficou sob a responsabilidade de burocratas das instituições propositoras.

Das 14 aldeias por ele abrangidas, a aldeia São Francisco foi a única que não aderiu ao Projeto sob o argumento de que ele tendia à desmobilização dos índios na luta pela terra. Com a participação dos missionários católicos, desenrolou-se a autodemarcação da terra seguida de tentativas, sem sucesso, de depor Daniel Santana e da escolha de dois líderes como *cacique geral*: Batista Faustino (de 1975 a 1981), casado com uma neta de Pedro Ciríaco e Severino Fernandes (de 1981 a 1986), primo e casado com a prima de seu antecessor. Já as demais localidades, sob a liderança do cacique Daniel Santana, pressionaram duramente os missio-

nários, acusando-os de não almejamem o progresso dos índios e de estarem dividindo as aldeias.

É neste contexto que algumas localidades passaram a possuir seus próprios representantes em situações que extrapolavam a obrigação nas festas católicas no recolhimento de doações ao santo e, conseqüentemente, foram nomeadas como aldeias. Como vimos, elas possuíam lideranças cujas funções estavam vinculadas basicamente ao ciclo de festas, não deliberando outros assuntos que deveriam ser levados ao *regente* na aldeia São Francisco. O vínculo com as obrigações nas festas religiosas, e, portanto, o papel do *noiteiro* na animação das noites de festa foi um dos parâmetros usados na definição e na escolha do representante local.

Se observarmos a atuação do *noiteiro*, verificamos a existência de uma progressão, no sentido de que antes ele assumia a função de arrecadar doações e saldar dívidas aos santos através da ofertas de dinheiro, da queima de fogos e de velas na noite dedicada a sua aldeia. Operou-se o movimento de uma posição mais localizada – inserção nos ciclos das festas – para uma situação de poder real em relação ao poder redistributivo de bens e de ordens: a liderança.

Dessa maneira, ser líder de uma aldeia representou a ampliação de sua participação na esfera da chefia, pois se abriu a possibilidade dos *noiteiros*, escolhidos pelos moradores como caciques da aldeia, reivindicarem, em níveis mais abrangentes, melhorias para sua aldeia. Eles se inseriram no campo da representação na esfera do “poder” assumindo a posição de mediadores entre a aldeia e a sociedade envolvente, cuja legitimidade se apoiou tanto na sua investidura como representantes pelos próprios índios, quanto na influência do órgão indigenista nos processos sucessórios.

A existência de dois líderes que disputavam a função de *chefe* dos índios e posteriormente de cacique geral se manteve, mesmo com a morte de Daniel Santana em 1986, quando Heleno Santana, filho de Daniel, passou a atuar como cacique geral. No contexto de atuação de Heleno, João Batista Faustino e Djalma Domingos foram caciques de São Francisco. Em 2002, Heleno “entregou” a Caboquinho a função de cacique geral e rompeu a seqüência hereditária desde Manuel Santana.

A escolha de Caboquinho ocorreu num contexto de articulação de algumas lideranças ligadas estreitamente às associações comunitárias em torno de alguém que atuava no movimento indígena nacional¹² e que defendia a necessidade de implementação de políticas de desenvolvimento. O foco era promover melhorias nas condições de vida das localidades

por meio do associativismo e dos projetos de desenvolvimento, sem minimizar a valorização cultural.

A formalização das associações comunitárias, em algumas localidades, configurou situações de intercessão entre as demandas das localidades e as fontes de recursos concentradas especialmente em instituições de fomento. Ao mesmo tempo, o turismo tornou-se uma prática significativa que promoveu o engajamento de pessoas na produção de “cultura”.

Nestes termos, a ação dos líderes usou politicamente a “cultura”, a partir do modo como Carneiro da Cunha (2004) entende as políticas de “projeto”. Tais políticas resultam de uma combinação de esforços culturais, políticos e econômicos num contexto marcado pelo agenciamento da “cultura”, a exemplo do que ocorre com as mobilizações em torno da demarcação de terras, da recuperação de elementos culturais e da participação em organizações políticas indígenas. Pretendo no próximo item discutir justamente a maneira como a produção de “cultura”, partindo de atividades que sugerem o envolvimento da interpretação do passado administrada em função de critérios rigorosamente contemporâneos cristalizada na concepção de “cultura” enquanto patrimônio coletivo e compartilhado (Lenclud, 1987) e as repercussões na política indígena potiguara.

Valorização cultural e a política indígena

Primeiramente, é importante situar o debate sobre os “novos culturalismos” indígenas. Sahlins (1997) tem enfatizado os usos políticos do conceito de cultura empregados pelos povos atuais, como no caso do movimento indígena brasileiro. Segundo ele, observa-se, no contexto pós-colonial, a existência da cultura mundial marcada pela organização da diversidade em contraposição a uma replicação da uniformidade. Os movimentos culturalistas contemporâneos, por exemplo, explicitam um tipo de formação discursiva moderna das identidades indígenas em sua relação com as “alteridades global-imperiais” (cf. Sahlins, 1997, p. 136), a partir da seleção de certos itens culturais como marcadores diacríticos e autodefinições de sua “cultura”, cuja “[...] defesa da tradição implica alguma consciência; a consciência da tradição implica alguma invenção; a invenção da tradição implica alguma tradição.” (1997, p. 136)¹³.

O que se observa é o fato de a consciência operar na produção de mudanças comportamentais nas pessoas e na mudança reflexiva implicada na cultura “com aspas” (Carneiro da Cunha, 2004). Pensar a consciência significa, antes de tudo, contextualizar o agenciamento da

cultura em torno de um projeto político nas distintas experiências de objetificação cultural. A emergência da comunidade concebida como projeto e que é constituído por uma visão e uma construção, leva alguém para “além” de si no sentido de poder retornar, com um espírito de revisão e de construção, às condições políticas do presente (cf. Bhabha, 1998).

Carneiro da Cunha (2004) esclarece que a instrumentalização (agenciamento) da cultura se faz via um discurso político, em torno do qual o uso diacrítico de traços culturais visa o estabelecimento de fronteiras que explicitam uma lógica predominantemente inter-étnica. Assim, introduz-se uma noção coletivizada e homogeneizada de “cultura” como demanda da “nossa cultura” que opera com a valorização da dimensão material e funciona na produção da distintividade cultural. Ao mesmo tempo, recorre-se à acepção de “cultura” enquanto patrimônio coletivo e compartilhado.

Ao privilegiar os regimes de etnicidade e conseqüentemente a inserção do conhecimento tradicional no domínio público, deixa-se em segundo plano a complexa teia de papéis e competências diferenciais dentro da sociedade. Esta teia compõe um nível mais interno ligado à própria organização da cultura, cujo contexto é mais endêmico, denominado de cultura (sem aspas), de acordo com a proposição de Carneiro da Cunha (2004)¹⁴.

Em suma, a cultura é agenciada por meio da experiência direta e simultânea da continuidade e da ruptura, revelando um trabalho dialético que permeia diferentes níveis, nos quais a noção de “cultura” aparece, especialmente naqueles em que a tradição é inventada e proclamada como supostamente capaz de revelar sua verdade intrínseca. Para usar a terminologia de Wagner (1981), a cultura é como um universo aberto-fechado, continuamente modificado pelas seqüências de eventos, ou melhor, pela inovação metafórica que, compreendida nos termos da inovação cultural, é algo intrínseco, dado e constante.

Ademais, a invenção não seria absolutamente livre já que o passado apenas impõe limites ao interior do qual dependem as nossas interpretações do presente. Daí, o interesse deve recair sobre os materiais que a cultura se apodera para constituí-los em tradição, o que em última instância remete ao entendimento de como as sociedades organizam e utilizam as suas tradições.

As repercussões da “política dos projetos” e do agenciamento da cultura na política indígena potiguara podem ser assinaladas na articulação entre os referenciais de cada segmento político em torno de uma política de conscientização e valorização de práticas e objetos tidos

como tradicionais. A distinção entre tradicionalismo e modernismo dos segmentos é transformada em favor de iniciativas de *resgate* dos saberes tradicionais sem perder de vista o interesse na implementação de projetos voltados à sustentabilidade indígena¹⁵. Com isso, identificamos a inclusão de elementos novos na ação política, como veremos a seguir.

Concepções políticas da cultura indígena

Com o estabelecimento das associações comunitárias e a intensificação do turismo¹⁶, a partir do final dos anos 1980, outros elementos foram somados às ações políticas dos líderes indígenas, dentre os quais, sobressaem: a necessidade de estabelecer parcerias que extrapolam o domínio do indigenismo oficial e que configuram redes de cooperação e de diálogo com organismos não-estatais, repercutindo na prática de escolha dos líderes indígenas; e a produção da “cultura” como ‘patrimônio’.

Em referência ao primeiro elemento, observamos um alargamento no âmbito da liderança no que diz respeito à escolha do cacique geral e dos caciques das aldeias e do seu campo de atuação. As escolhas não mais se restringiram às decisões do órgão indigenista, mas absorveram a função de presidente da associação e a inserção deles no movimento indígena regional, como podemos perceber na escolha do índio Caboquinho, como cacique geral, em 2002.

Ao ser escolhido para ser o líder *principal* dos índios, modificou-se, entre outras coisas, a condição de que o cacique geral deveria residir na aldeia São Francisco, embora seja importante considerar que sua família é desta aldeia, vindo residir na aldeia Forte no momento de transferência do posto indígena. Cabe lembrar, por outra via, que a escolha das lideranças continua sendo legitimada, em grande medida, não apenas pelos critérios do pioneirismo no lugar e assim com o casal-chefe fundador, como pela proximidade genealógica com os *caboclos do Sítio* ou os moradores da aldeia São Francisco.

Sendo considerada pelos residentes de outras localidades como *aldeia mãe*, essa aldeia tem assumido uma posição importante no campo de disputas ou conflitos internos e na veiculação de uma imagem de serem os *caboclos legítimos*¹⁷. Eles se pensam como exclusivos depositários da história local e a principal referência genealógica das localidades, cuja implicação reside no reconhecimento de que, no toré, eles são os mestres; nas festas religiosas são animadores, e na esfera da chefia são os podem ser o cacique geral.

No tocante ao processo de patrimonialização, as iniciativas ligadas à produção do artesanato podem ser lidos como resultante das demandas advindas dos fluxos turísticos, do interesse do poder público em gerar condições de desenvolvimento e dos próprios índios em “inventar” cultura. Nesse sentido, foram estabelecidas parcerias das associações indígenas e dos próprios artesãos com instituições, como o Sebrae, Banco do Nordeste e o Governo do Estado da Paraíba (através da Secretaria de Desenvolvimento). O propósito era aumentar a produção e a profissionalização dos artesãos.

Atualmente, o artesanato é uma atividade que responde a duas expectativas: a primeira, dos próprios artesãos em aumentar a renda da família; e a segunda, dos turistas em encontrar produtos típicos da região e da cultura dos índios, o que gerou no artesão a expectativa de afirmar, para si e para os “de fora”, um elemento que demarcasse a diferença. Ambas, reforçam a hipótese de que a produção de objetos culturais engaja pessoas, as quais se afirmam enquanto sujeitos de direitos especiais¹⁸.

Compartilho com a definição dada por Strathern (2006, p. 267-268) sobre a objetivação como sendo “[...] a maneira pela qual pessoas e coisas são construídas como algo que tem valor, isto é são objetos do olhar subjetivo das pessoas ou objetos de sua criação. Reificação e personificação são os mecanismos simbólicos ou técnicos por meio dos quais isso é feito”.

Essa autora sugere que a reificação e a objetivação são termos que se referem às relações entre conceitos que corporificam certas perspectivas de relações. A implicação disso está no esforço necessário em apreender antes o processo do que a própria produção de bens culturais. Tais termos “[...] referem-se às formas pelas quais as pessoas fazem as coisas aparecerem e as coisas através das quais as pessoas aparecem, tendo a ver, assim, com a ‘criação’ das pessoas e coisas.” (Strathern, 2006, p. 268).

Refletindo sobre o artesanato, percebemos a emergência de uma ‘cultura indígena’ enquanto produto da relação entre uma cultura indígena preexistente e os usos a que pode servir no mundo do capital, bem como das noções de tradição acionadas e as políticas de identidade que suscita. A conversão da cultura em ‘patrimônio’ é informada pela ênfase identitária, graças aos confrontos com forças não-indígenas e igualmente pela busca de significância e autenticidade da própria cultura como é explicitada no agenciamento da *brincadeira* do toré, objeto de discussão a seguir.

Tradicionalismo e autenticidade

A questão do agenciamento da cultura e suas repercussões na produção de diferenças que se cristalizam na política indígena possibilitam avançar no argumento de que a busca por algo que sintetiza a própria “tradição” compartilhada envolve o estabelecimento de traços supostamente “tradicionais”. Esse movimento tende a anunciar uma atividade de consciência operada na produção de mudanças na “cultura” em torno de um projeto político que enfatiza o tradicionalismo como característica das ações político-culturais.

É importante situar sucintamente o que é o tradicionalismo, comumente imputado às sociedades ditas não-modernas. Babatzan (2001) caracteriza-o a partir de dois momentos: o primeiro, no contexto de emergência de um sujeito autônomo que considera a tradição um objeto fora de si mesmo e como algo próximo que mantém relação. À vista disso, a tradição apresenta-se como algo arbitrário, podendo ser objeto de um discurso crítico visando reformá-los e aboli-los, ou ao contrário, faz-se objeto de uma nostalgia romântica retrocedendo às origens do folclore, mas do que do nacionalismo.

O segundo contexto refere-se à ênfase no lugar novo que a cultura ocupa na sociedade moderna. Paulatinamente, incorporou-se a idéia de que a pertença nacional deveria estar baseada em critérios culturais e linguísticos. A cultura, supostamente específica, eterna e imutável, seria o elemento comum compartilhado pelos indivíduos livres e iguais.

Em suma, o tradicionalismo deve ser lido, como sugere Babatzan (2001) a partir do contexto de emergência do sujeito como princípio e valor e da cultura como condensador do Estado-nação. A autenticidade sendo definida no presente constitui a base de representação atual do patrimônio, cujo ideal reside no valor eminentemente moderno derivado do Iluminismo, segundo o qual somos dotados de profunda interioridade e que a fonte de toda verdade é situada no fundo de nós mesmos.

Babatzan (2001) defende que ao priorizar sua observação em torno do processo de constituição simbólica das identidades coletivas e da metafísica da identidade cultural, a etnologia poderia se preocupar tanto com as sociedades modernas, quanto com aquelas que estão em vias de modernização. Segundo ele, a atenção deve se voltar cada vez menos a tal ou qual traço cultural empírico que ressalta o patrimônio, do que o próprio processo de patrimonialização. Portanto, compete a etnologia o exame da produção simbólica das identidades coletivas e da relação entre o passado e a cultura.

Nestes termos, pensar o tradicional significa, sobretudo, considerar os regimes de conhecimento, suas formas de enunciação e transmissão. Pois, o conhecimento dito tradicional não seria simplesmente um corpus estabilizado de origem antiga, mas uma forma particular e duradoura que gera conhecimento. Para Carneiro da Cunha (2004), o adjetivo tradicional não se justifica por sua antiguidade, mas pelo procedimento que é diverso na forma particular, bem como pela persistência na produção e transmissão de conhecimento.

Pode-se depreender, então, que não é simplesmente a tradição que torna as sociedades tradicionais, mas o grau de adesão que ela enuncia. Seguindo uma leitura necessariamente discriminatória ou seletiva, a apreensão do passado tende a instituir a tradição. Por conseguinte, identificamos a própria tradição como uma resposta ou interpretação encontrada no passado a uma questão formulada no presente; somente assim é que a interpretação pode ser classificada enquanto tradicional (Lenclud, 1994).

De acordo com esse autor, um campo de interações “*traditionelles*”¹⁹ obedece a certas regras dentro de um sistema de referências que não se instaura por decreto em um espaço social, remetendo à necessidade de perceber o que é ou não tradicional. Ao mesmo tempo, busca-se desenvolver ações visando explicitar a significância e autenticidade da própria cultura.

É assim que podemos compreender o contexto de “invenção” da tradição a partir da *brincadeira* do toré no contexto da política indígena. Tal *brincadeira* condensa tanto as disputas ‘internas’ pelo monopólio da autenticidade daquilo que é classificado e exibido como tradicional quanto às interações com “os outros” (órgão indigenista, moradores da cidade, turistas, dentre outros).

Desde 2003, as festividades anuais do dia do índio, que antes eram realizadas apenas em São Francisco, passaram a ocorrer em grande parte das aldeias. De um lado, houve a cisão do grupo do toré do São Francisco após o processo sucessório do cacique geral dessa aldeia, em 2000, gerando disputas em torno de quem faria o melhor toré; o cacique geral continuou o controle do terreiro *Ouricouri* e os seus antigos aliados passaram a dançar o toré na aldeia Forte.

De outro lado, as lideranças das aldeias investiram fortemente na realização do toré e na produção do artesanato. O propósito foi marcar uma posição num contexto de intensificação dos contatos com os brancos, uma vez que a realização da *brincadeira* envolve, em geral, a expressiva participação de pessoas da região (estudantes e professores de cidades

vizinhas) e a comercialização do artesanato.

É no ritual que se busca *resgatar* e valorizar a cultura, como pode ser deduzido nos discursos que são proferidos pelas lideranças no início da *brincadeira*. O toré compreende uma ocasião festiva que, para alguns, é motivo de ganhar dinheiro, seja comercializando artesanato, seja vendendo comidas típicas e, para outros, é um momento de diversão; aliás, uma das marcas do ritual é a alegria e a espontaneidade reguladoras da conduta dos participantes, conforme os usos da palavra *brincadeira*. A natureza festiva e lúdica do toré pode ser percebida nas festas católicas tratadas da mesma forma enquanto brincadeiras; a sua programação abrange desde novenas e procissão do santo, até o forró e/ou a brincadeira do coco-de-roda.

No toré também são articuladas alianças, tal como identificamos na aquisição de recursos da FUNAI e da prefeitura para a realização da festa e distribuição de comida e bebida. Ao participar do toré, no ano de 2003, em algumas aldeias localizadas no município de Marcação, um fato me chamou atenção: em uma aldeia, os festejos foram patrocinados pela prefeitura e em outra, houve apoio de um deputado estadual opositor do prefeito, revelando a atuação das alianças político-partidárias.

Outro dado significativo diz respeito ao que é suscitado na performance do ritual. Ele tem início com um pequeno discurso do cacique da aldeia, quando o cacique geral não estiver presente, cujo conteúdo é relacionado à importância do toré para a tradição indígena. As pessoas já se posicionam em três círculos: no menor, no centro, ficam os *tocadores* de zabumba e de gaita e o que *puxa as cantiga*; no outro círculo, um pouco maior, permanecem as crianças e os adolescentes participando da dança; e no terceiro, o maior todos, os índios (homens e mulheres), vestidos ou não com trajes do toré, participam com cantos, danças e o toque do maracá.

Em seguida, os participantes ficam de joelhos e cabeça baixa para fazer uma oração silenciosa (rezam o pai-nosso cristão); terminada a oração, a dança é iniciada. Ao toque da gaita, o toré, sendo uma *linha*, é aberto com o canto que *chama os caboclos e os donos da casa para as suas obrigações* e fechado com o canto do Guarapirá na praia. As letras das cantigas fazem referência às entidades sobrenaturais, evocando elementos ligados à religiosidade católica (a Trindade, São Miguel, Santos Reis), ao mar, às atividades de subsistência (pesca), a eventos (guerra - flecha do tapuio canindé) e seres da natureza (guarapirá, laranjeira, peixe, água) e a figuras míticas (tapuia coronga e tapuio canindé), além da jurema.

O cacique geral, quando está presente, permanece entre os círculos, já os caciques das aldeias ora ficam no terceiro círculo, ora acompanham o cacique geral, todos com maracás na mão, dançando e cantando, sempre em movimentos circulares no sentido horário; tanto os tocadores, quanto as lideranças são classificadas como *mestres* do toré.

A exemplo do que ocorre entre os índios localizados no Nordeste brasileiro, no toré potiguara se recupera o *tronco velho* (os encantos) enquanto fundadores da aldeia, configurando uma totalidade em termos espacial e temporal, à medida que, no ritual, os antepassados míticos retornam juntando-se aos vivos através de *encantados*.

Se nas festas religiosas é possível reconhecer uma indiferenciação interna decorrente da participação de todas as pessoas índias ou não-índias, nelas se constata a percepção nativa de relacionamento com a alteridade baseada nas relações de troca. No caso das festas, esta abrange as divindades ou os santos católicos e os não-índios; as contribuições para as festas de São Miguel e do padroeiro de cada aldeia feitas ao *noiteiro* servem como mediação entre pequenos posseiros, invasores e *particulares* e as lideranças e destas com as entidades não-humanas.

Já no toré, as relações com a alteridade se constituem com os vínculos aos santos, além dos encantados. Nele, a posição de mestre confere às lideranças uma projeção importante, pois em decorrência dos discursos e da existência dos círculos, entre outros fatos, permitem concluir que o cacique geral e os caciques das aldeias marcam sua posição no toré. Além do mais, este ritual marca diferenças na posição entre distintas famílias e localidades, assim como a dos outros caciques.

Como sugere Viveiros de Castro (1986), o fato de as diferenças não serem expressas cerimonialmente não significa a sua inexistência. As diferenças são manifestadas, então, no próprio modo como o grupo define as posições do sujeito, considerando os laços de parentesco e o vínculo a um dado grupo local específico.

À guisa de conclusões

As considerações acima levam necessariamente a uma reflexão sobre as relações sociopolíticas potiguara que evidenciam a conexão entre o exercício da liderança indígena, as transformações culturais e as relações de intercâmbio percebidas em um contexto de valorização cultural e de políticas de projetos. O enfrentamento desta questão depende da compreensão de como a liderança tem se constituído, uma vez que

não dá para falar sobre a política indígena potiguara sem considerar as relações sociais presentes nas unidades domésticas, nem a inserção das lideranças no ciclo cerimonial (as festas católicas e o toré) e nos projetos de desenvolvimento. Além disso, o entendimento da liderança indígena deve apreciar a interação com novos agentes, o que evoca a reflexão sobre o limite – ou ‘fronteira’ – da cultura enquanto um problema da enunciação da diferença cultural, como sugere Bhabha (1998).

Tal noção de fronteira não se assemelha àquela, de caráter étnico, proposta por Barth (1969). O nível de aproximação maior é com o que Bhabha (1998) propõe em termos de que, na fronteira, formam-se sujeitos e formulam-se estratégias de representação ou aquisições de poder nas relações de intercâmbio envolvendo valores e significados; o processo que perpassa a fronteira é o da tradução cultural, pois esta é uma ação na fronteira, na qual se configura um espaço intersticial impregnado de uma temporalidade (benjaminiana) do presente que “[...] ressalta o momento de transição e não apenas o contínuo da história” (Bhabha, 1998, p. 308).

Nas situações de fronteira, não há a verdade. O verdadeiro é sempre marcado e embasado pela ambivalência do processo de emergência, pela produtividade de sentidos no interior dos termos de uma negociação de elementos oposicionais e antagonísticos (Bhabha, 1998). A palavra negociação sinaliza para a estrutura de interação que embasa os movimentos políticos que tentam articular elementos antagônicos e oposicionais.

A partir destes pressupostos, é preciso considerar dois pontos. O primeiro refere-se à constituição relacional de diferenças que são agenciadas no interior dos projetos políticos anteriormente destacados; como vimos, a predominância de um “culturalismo” traduz uma perspectiva na qual se sobressai a concepção de cultura ligada a um conjunto de práticas e de saberes que especifica o vínculo a um passado que se quer resgatar e a um marcador da especificidade indígena. O outro projeto, ancorado no discurso do “desenvolvimento”, assinala uma perspectiva de que a cultura pode ser agenciada ressaltando também a singularidade indígena; mas, sobretudo, apropriando-se de bens e valores não-indígenas, a exemplo do que ocorre com a escola²⁰.

Em ambos, o adjetivo tradicional sintetiza a valorização da cultura num contexto de disputas, contato e produção de “cultura”, em torno do qual observamos o uso político do conceito de cultura e as formas de representação que os coletivos constroem para dialogar com múltiplos agentes de seu entorno.

O segundo ponto diz respeito às relações entre as próprias diferenças. Como tentei mostrar, a política indígena se constitui e se consolida nos contextos relacionais. As lideranças têm assumido uma posição importante no campo das disputas que visam garantir e/ou reafirmar a posse do território, o que remete aos embates com os invasores e na mediação com o Estado e não-indígenas²¹. Ao lado disso, é visível a ampliação da ação das próprias lideranças, em especial, a partir do associativismo e das práticas turísticas. As lideranças indígenas estão cada vez mais conectadas a amplas redes, nas quais atuam o movimento indígena, o próprio Estado, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), as Universidades, as agências de fomento e empresas privadas.

Podemos depreender, portanto, que o exercício da liderança exigiu uma postura mais aberta aos espaços de interação interna e externamente. Desse modo, o papel da liderança passou a ser assumido e desempenhado por pessoas cuja ação é marcada pela capacidade em transcender as fronteiras culturais e de negociação com o aparato do Estado brasileiro.

Não obstante as lideranças estabeleceram relações com os não-índios que configuram redes de relações supralocais, o conjunto dessas relações atravessa diferentes esferas abrangendo espíritos (encantados) e divindades (santos católicos), cuja circulação ocorre em múltiplos canais que ligam ou separam os humanos entre si. Isto significa aludir relações de identificação e de diferenciação cuja agência está em seres humanos e não-humanos que remete à necessidade de atentar à perspectiva potiguara sobre si e sobre os outros (Viveiros de Castro, 2002).

É assim que podemos entender o ritual, por explicitar um conjunto de referenciais simbólicos que se deslindam nas redes de relações mobilizadas, articuladas e produzidas, nas quais incluem sujeitos não-humanos (espíritos, encantados e divindades) e não-índios. Nele, as relações entre índios e brancos são incorporadas e expressas por meio de performances rituais e narrativas.

Como destaca Gow (2001), as performances e as narrativas absorvem eventos e relações a partir de uma forma que muda para preservar a escala global do mundo vivido indígena, o que sugere pensar na relação da transformação ritual com o regime de atualização cotidiana da alteridade. O “outro” é pensado como parceiro com quem deseja estabelecer uma relação. Podemos então concluir que os ciclos festivos tornam-se um momento específico de gestão e negociação da alteridade e o “nós” e o “eles” se tornam categorias passíveis de negociação e intercâmbio.

Do ponto de vista da formação das lideranças e de sua inserção no complexo cerimonial Potiguara, notamos que, nas festas, a ordem estabelecida é reposta através das obrigações em relação ao santo e à investidura do cacique da aldeia. Elas também expressam a simbólica das doações entre os moradores das aldeias (independente de ser índio) e o *noiteiro* e este com o santo festejado. No toré, a simbólica das doações também é expressa especialmente no consumo público de carne e bebida, cuja partilha revela a posição hierárquica assumida pelas lideranças.

Ao mesmo tempo, as festas repõem a diferença uma vez que os grupos envolvidos não procuram simplesmente firmar um pacto de união, nem dispensar as rivalidades passadas. Há sempre uma reiteração das diferenças, a exemplo do que ocorre com o consumo de comida e bebida e com as distintas comemorações do dia do índio.

Notas

¹ Em todo o artigo, expressões e termos nativos serão identificados por itálico.

² Vale salientar que este valor compreende apenas o número de pessoas residentes nas aldeias dos três municípios paraibanos.

³ Segundo dados do IBGE (2000) é o sexto maior município com população indígena no Brasil.

⁴ A FUNASA computou a população da área urbana de Marcação com a população da aldeia Três Rios, uma vez que as pessoas que habitam a referida aldeia migraram da cidade e também pelo fato de que a única divisão entre o espaço da aldeia e o da cidade é a rodovia PB-041 que liga Rio Tinto à Baía da Traição.

⁵ São elas: Acajutibiró, Bento, Cumarú, Forte, Galego, Lagoa do Mato, Laranjeira, Santa Rita, São Francisco, São Miguel, Silva da Estrada, Tracoeira, Bemfica, Sarrambi, Tapuio, Brejinho, Caieira, Camurupim, Carneira, Estiva Velha, Grupiúna de Baixo, Jacaré de César, Tramataia, Engole Vivo, Vau, Silva de Belém, Boréu, Mata Escura e Taiepe.

⁶ Jacaré de São Domingos e Grupiúna de Cima.

⁷ Jaraguá, Monte-Mór, Gameleira, Brasília, Lagoa Grande e Três Rios.

⁸ Existem dezenove (19) templos católicos, dezoito (18) protestantes (três da Assembléia de Deus, três da Batista, quatro do Betel Brasileiro, uma Brasil para Cristo e uma Missão Evangélica Pentecostal do Brasil) e quatro (04) espíritas.

⁹ A categoria nativa particular é utilizada para se referir ao não-índio que reside nas localidades indígenas e possui algum de vínculo de afinidade com os índios.

¹⁰ Viveiros de Castro (1986) comenta que o rapto pode ser pensado como resultado de tensões entre o “de fora” e a unidade doméstica da esposa.

¹¹ Ramos (1990) destaca que a nomeação de índios para altos cargos da FUNAI, em decorrência do movimento indígena, a partir dos anos 70, tem “todas as características de uma faca de dois gumes”. O “índio funcionário”, assim ela denomina, surge simultaneamente ao empenho de líderes indígenas no movimento indígena; ao contrário destes, aquele seria “uma categoria de jovens aparentemente

oportunistas, mais interessados no emprego do que na causa indígena, que preferem se opor ao movimento a pôr em risco seus cargos” (1990, p. 34).

¹² Caboquinho integra a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), o Conselho de Articulação dos Povos Indígenas no Brasil (CAPOIB) e o Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI).

¹³ O culturalismo indígena envolve certos modos de produção histórica que os antropólogos já conhecem há muito tempo, os chamados “movimentos nativistas” (Sahlins, 1997, p. 133).

¹⁴ É significativa a relação que Carneiro da Cunha (1985) estabelece tradição e etnicidade. Para ela, a etnicidade faz da tradição uma ideologia, já que os traços significativos acionados pelos grupos, em determinados contextos, em uma demanda política, visam o reconhecimento da especificidade do grupo. O fato de pertencer a um determinado grupo étnico legitima os atores a buscarem elementos que justifiquem a sua ação política. Por outro lado, a etnicidade faz da tradição um mito, no sentido de pensar os traços culturais significativos como parte de um repertório cultural supostamente “original”. Daí, a tradição ser acionada enquanto mediadora do presente com o passado (Carneiro da Cunha, 1985).

¹⁵ Gallois (2005) propõe pensar a política de “sustentabilidade” como uma política indígena, uma vez que aquela é antes um objetivo ou meta do que uma política pública.

¹⁶ O turismo vem se desenvolvendo na região desde os anos 80, quando o Governo da Paraíba lançou um programa de desenvolvimento tendo como campo de ação as regiões litorâneas que possuíam um alto potencial para a prática do turismo. No ano de 1995, a consolidação da região como lugar de turismo se deu com o asfaltamento do trecho da PB-041 (24 km) entre Baía da Traição e Rio Tinto, permitindo a ligação da região às cidades de João Pessoa-PB e Natal-RN, importantes destinos turísticos do Nordeste.

¹⁷ A classificação dos caboclos do Sítio como caboclos legítimos aciona a idéia de pureza ancorada no pressuposto de que houve, ao longo das gerações, a recorrência de casamentos entre si. Esse fato explicaria, por exemplo, a manutenção de algumas características fenotípicas dos caboclo velho, tais como, cabelo estirado, dedo torto, fala atrapalhada e rouca, nariz chato e arrebitado, sem pêlos e de baixa estatura.

¹⁸ Nos contextos de intensificação de interações, é importante focalizar como os índios estão (re) definindo sua auto-imagem. Assim, emerge o interesse em pontuar as dinâmicas culturais, as concepções de indianidade e as novas formas de relações entre os índios, no intuito de recuperar e de apreender a formação de sujeitos, bem como a formulação de estratégias de representação ou aquisições de poder nas relações de intercâmbio envolvendo valores e significados.

¹⁹ “Tradicionais”.

²⁰ A questão da escola indígena diferenciada se apresenta como um tema importante para desdobramentos futuros, os quais devem estar fundamentados numa etnografia dos processos e das situações de produção de conhecimento e dos modos de sua transmissão.

²¹ Em outros grupos indígenas no Nordeste, o papel de líderes foi decisivo para o reconhecimento oficial de seus grupos, como mostra Batista para os Truká, Barreto Filho entre os Tapeba e Barbosa para os Kambiwá, dentre outros. Cf. Oliveira (1999).

Referências

- BABATZAN, Alain. Qu'est ce que la tradition? In: DETIENNE, Marcel (ed). *Transcrire les Mythologies*. Albin Michel: Paris, 1994, p. 25-43.
- BHABHA, Homi. *O Local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política Indigenista no século XIX. In: _____. (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992, p. 133-154.
- _____. "Culture" and culture: traditional knowledge and intellectual rights. *Marc Block Lecture*, 2004. (mimeo).
- GALLOIS, Dominique. Cultura "indígena" e sustentabilidade: alguns desafios. *Tellus*, Campo Grande: Editora UCDB, ano 5, n. 8/9, p. 29-36, abr/out. 2005.
- GOW, Peter. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LENCLUD, Gérard. La tradition n'est plus ce qu'elle était... *Terrain*, Numéro 9 - Habiter la Maison (octobre 1987), [En ligne], mis en ligne le 21 juillet 2005. Disponível em: <<http://terrain.revues.org/document3195.html>>. Acesso em: 4 dez. 2006.
- MOONEN, Franz; MARIZ, Luciano Maia. *Etnohistória dos Índios Potiguara: ensaios, relatórios e documentos*. João Pessoa: PR/PB - SEC/PB, 1992.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 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. 1999, p. 11-39.
- RAMOS, Alcida. Vozes Indígenas: O Contato vivido e contado. *Anuário Antropológico/87*, Brasília, p. 117-143, 1990.
- SAHLINS, Marshal. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.
- STRATHERN, Marilyn. Algumas Definições. In: _____. *O Gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006, p. 261-286.
- VIEIRA, José Glebson. *A (im) pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena Potyguara da Paraíba*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGAS/UFPR, Curitiba, 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 401-456.
- _____. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

Recebido em 3 de novembro de 2007.

Aprovado para publicação em 26 de julho de 2008.