

José Glebson Vieira

Mestre em Antropologia Social, professor do Departamento de Ciências Sociais/FAFIC da UERN. E-mail: jglebson@uol.com.br.

Raízes

Vol. 21, Nº 01, jan.-jun./2002

Artigo

SOMOS ÍNDIOS MISTURADOS: A CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA, SANGUE E TERRA ENTRE OS POTYGUARA DA PARAÍBA¹

RESUMO

Este artigo explora a concepção Potyguara de história e propõe-se a discutir três pontos. Em primeiro lugar, ainda que a reflexão nativa sobre a mistura de sangue apresente uma dimensão negativa, é justamente a partir dela que se podem atingir dimensões importantes das relações sociais e da cosmologia Potyguara. Em segundo lugar, trata-se de demonstrar que a concepção nativa de história pode ser tematizada pela concepção da distinção entre os grupos e a alteridade. E, finalmente, consiste em compreender os idiomas do sangue e da terra enquanto definidores da identidade pessoal e do parentesco.

Palavras-chave: mistura, terra, sangue.

ABSTRACT

This article explores the Potyguara conception of history discussing three points. In the first place, although the native reflection on the 'mixing' of blood presents a negative dimension, it is exactly starting from it that can be reached important dimensions of the social relationships and of the Potyguara cosmology. In second place, it is demonstrated that the native conception of history can be discussed through what the Indians conceive as the distinction between the groups and the different. And, finally, consists in understanding the languages of blood and of land as important elements of personal identity and kinship.

Keyword: mixing, land, blood.

“*Somos índios misturados*”. Esta é uma expressão constantemente evocada pelos índios Potyguara². Ao mesmo tempo eles afirmam “*somos civilizados*”. Duas expressões aparentemente dissociadas e sem nenhuma relevância teórica, mas que são ligadas, segundo as narrativas, aos idiomas da mistura e da terra e, por conseguinte, a concepção nativa de tempo e de espaço.

O idioma da mistura, presente nas falas nativas, é simultâneo a evocação a respeito da diversidade de pessoas que residem nas aldeias, “*tem galegos, negros, uns com cara de índio*” (Aparecida, 35 anos, reside no Galego), bem como das justificativas quanto às perdas e mudanças culturais do grupo. O idioma da mistura se caracteriza pelo

fato das perdas e das mudanças culturais experimentadas pelo grupo estarem intimamente relacionadas com o colapso de pessoas classificadas como “*puros de sangue*”. Ou seja, havia o intercasamento ancestral, isto é, uma endogamia autóctone num período anterior ao contato com o “*branco*” (europeu colonizador). Com a chegada do “*branco*” desenvolveram-se situações que permitiram o surgimento de “*pessoas misturadas*”.

Ao conceber que o suposto intercasamento ancestral constituía as relações sociais dos autóctones, e desse modo, caracterizaria o estilo de vida dos mesmos, os Potyguara demarcam que a sua história começa com o período da pureza de sangue.

¹ Este artigo é uma versão, com modificações e acréscimos, da segunda seção do segundo capítulo, da dissertação de mestrado em Antropologia Social que apresentei no PPGAS/UFPR, sob a orientação do Prof. Dr. Marcos P. D. Lanna. Os dados foram coletados em três meses de pesquisa de campo (setembro a novembro de 2000) no grupo indígena Potyguara.

² Utilizarei o nome Potyguara com essa grafia e não como se costuma mencionar Potiguara, em razão de que o grupo está demandando o ‘resgate’ da língua dos antepassados e o reconhecimento do seu tronco lingüístico Tupi-Guarani. Já as falas e expressões correntes dos nativos serão destacadas por aspas duplas e por itálico; os nomes citados são fictícios para preservar a anonimidade do falante.

A partir da chegada dos “brancos”, as mudanças ou as transformações culturais começaram a se revelar no campo da mistura através da produção de novos espaços residenciais e de novas gerações. No caso específico das novas gerações sobressai o fato da própria mistura de sangue constituir a identidade pessoal dos Potyguara, remetendo para a formação de cada pessoa como resultado simultâneo de muitos sangues.

Embora tenha havido, de acordo com esta concepção, uma alteração substancial no modo de vida dos índios com profundas mudanças e perdas culturais, a chegada do “branco” é razão de orgulho para os Potyguara, principalmente porque eles atribuem ao encontro nas praias de Baía da Traição como sendo o primeiro contato do europeu com os autóctones no Brasil. Neste sentido, há o reconhecimento de que os Potyguara foram os primeiros a receber os europeus³.

Ser Potyguara é ter orgulho e felicidade, pois os Potyguara é chave do Brasil, foi o primeiro a ser encontrado no Brasil. O Nosso povo nasceu da face da terra, Deus foi quem criou (cacique da aldeia Gallego, Baía da Traição).

Assim sendo, o contato aparece como um evento importante para a compreensão da visão e da consciência que os índios possuem da trajetória do grupo. Por outro lado, ele revela a própria percepção acerca da mudança cultural, do tempo e do espaço, e dos vínculos que unem as gerações através do idioma do sangue e dos laços afetivos e efetivos com o território.

A mistura, apesar de concebida por uma perspectiva fatalista no sentido de promover perdas de traços culturais, configura-se como possibilidade de explicação da diversidade de pessoas que se identificam como Potyguara. Ao mesmo tempo, ela sugere pensar a constituição e a formação das famílias pelo idioma da substância.

O idioma da substância se cristaliza na idéia de origem comum dos corpos e das identidades pessoais. O sangue, en-

quanto substância mais importante, conecta as identidades pessoais aos parentes ancestrais, ligando temporalmente os distintos grupos do presente aos das gerações anteriores.

A identidade pessoal é também definida por outro idioma, o da terra. A terra, lugar da memória de ocupação, criação e transmissão de bens, liga pessoas por meio da transmissão do direito de posse, exprimindo o vínculo espacial de parentesco com os antigos moradores ‘do lugar’.

Inspirado na curiosa e instigante relação estabelecida pelos índios Potyguara entre a pureza e mistura de sangue, entre o passado e o presente, o sangue e a terra, este artigo é uma tentativa de descrever a significação que os Potyguara atribuem às situações de aproximação, de contato em relação aos invasores. Concomitantemente, esta descrição é acrescida da compreensão do sangue e da terra como importantes na separação de quem é, ou não descendentes dos antepassados autóctones (vínculo temporal via sangue) e quem pode, ou não, ter acesso à terra dos antigos moradores do ‘lugar’ (vínculo espacial via terra).

Por sua vez, esta discussão tentará chegar a compreensão do tempo e do espaço, ou mais precisamente os regimes de historicidades do grupo, os modos concretos de estar no tempo desta forma sociocultural. A necessidade de partir da compreensão nativa sobre tais temas se justifica em razão dos regimes de historicidades e dos modos concretos de inscrição na temporalidade serem tributários de seu modo de produção e reprodução, de sua estrutura morfológica, de sua cosmologia, e de sua cultura em sentido mais amplo (cf. Viveiros de Castro, 1993: 25).

1. AS ALDEIAS POTYGUARA

Os Potyguara tem uma população estimada em 6220 habitantes, distribuída em três Terras Indígenas (TI): TI Potyguara, TI Jacaré de São Domingos e TI Potyguara de Monte-Mór. O território ocupado pelos Potyguara tem uma extensão de 26270 ha demarcados e homologados⁴,

³ Se os Potyguara reconhecem o “privilégio” de receber os “brancos”, os Pataxó de Coroa Vermelha, como descreveu Grünwald (2001), também construíram um discurso reconhecendo a primazia na recepção em 1500.

⁴ Nas ações de reconhecimento do direito à terra indígena, há uma diferença importante entre as terras demarcadas e as terras homologadas; as terras apenas demarcadas são alvo de estudos técnicos para reconhecimento das terras de ocupação tradicional e desse modo são definidos os limites da terra reivindicada, este é o primeiro procedimento. O segundo, e aqui se incluem as terras homologadas, compreende a aprovação dada por autoridade administrativa (o Governo Federal); em tese a aprovação se faz segundo os resultados dos estudos técnicos e respeitando os limites territoriais definidos pelos peritos. Para maiores esclarecimentos consultar HELM, Cecília M. V. et alli (Orgs.). A Perícia Antropológica em Processos Judiciais. Florianópolis: Editora da UFSC, 1994, 146p.

sendo 21238 ha da primeira área e 5032 na segunda, já a terceira, 4500 ha foram apenas demarcados aguardando a homologação⁵.

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

Todas as aldeias Potyguara, com exceção da Vila São Miguel estão localizadas próximas a cursos d'água, seja rios, riachos ou córregos. Em termos de terras para atividades agrícolas, os moradores das aldeias utilizam terrenos mais elevados, em geral, pedregosos com vegetação rasteira (“ariscos”) e terrenos molhados próximos dos cursos de água doce (“paúl”).

Nas aldeias, a maioria das residências está alinhada seguindo o princípio do paralelismo⁶; 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 aldeias, há uma Igreja Católica e à sua frente, um cruzeiro. Há geralmente uma mercearia, destinada à venda de gêneros alimentícios e produtos de limpeza, uma escola de ensino básico mantida pela Prefeitura do Município em convênio com a FUNAI⁷, e campos de futebol.

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

lhos (as) casados (as) que residem nas proximidades do casal-chefe.

Há casos em que na mesma residência mora um outro casal, em se tratando de uma filha casada. Esta é uma situação recorrente, porém temporária. A tendência pós-marital é que o casal resida junto à família da esposa, – residência uxorilocal. Isto se aplica na relação entre quem é ‘de dentro’ (índio) e quem é ‘de fora’ (“particular”)⁸.

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

Há uma correspondência entre a situação de agrupamento das residências e a definição do acesso às terras para o cultivo agrícola. Cada família utiliza uma porção de terra comum no “arisco” e no “paúl”. Os roçados e os “sítios” são identificados pelo nome do casal-chefe. Há uma recorrência na “separação” destas terras do casal-chefe pelos (as) filhos (as), especialmente quando o casal-chefe utiliza uma maior porção de terra. A tendência é que os roçados e os “sítios” se mantenham próximos. Nos “sítios”, os moradores das aldeias plantam outras fruteiras, constituindo um bem que pode ser vendido ou herdado, dentre elas, podemos citar os coqueiros, as mangueiras, as jaqueiras, as bananeiras e os abacaxizeiros. Já nos roçados cultivava-se especialmente milho, feijão, batata, jerimum, mandioca e macaxeira⁹.

Em alguns casos observados especificamente na aldeia Galego, embora haja uma ‘separação’ dos roçados, a ‘casa focal’ continua sendo uma unidade, especialmente porque nela permanece a cooperação no sentido de circulação dos

⁵ Cf. Atlas das Terras Indígenas do Nordeste. Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil (PETI). Rio de Janeiro Museu Nacional, Dezembro de 1993, 78p.

⁶ Com exceção das aldeias Bento, Silva da Estrada, Tracoeira, Santa Rita e Cumarú.

⁷ Aldeias como Santa Rita, Tapuio, Bemfica, Novo não possui escolas, as crianças estudam na aldeia mais próxima.

⁸ Categoria nativa utilizada para se referir a quem é ‘de fora’ mas que reside na aldeia.

⁹ A diferença daquilo que é encontrado próximo das estradas ou em terrenos que ninguém trabalha, daquilo que foi plantado em um “sítio” e em um roçado particular, reside no fato de que apenas as benfeitorias existentes no “sítio” e nos “roçados” são transmitidas por meio de herança, doação e venda.

bens produzidos e troca de serviços pelos membros do ‘pátio’ e o valor de referência parental.

2. O ESPAÇO ALDEÃO

Acajutibiró, atual Baía da Traição, é um lugar de referência cosmológica dos índios. De acordo com os índios mais velhos com quem conversei, no lugar onde hoje é a cidade de Baía da Traição, só existia água; toda a faixa de terra encontrava-se submersa pela junção das águas do rio (Sinimbú)¹⁰ com as águas do Oceano Atlântico. Daí a justificativa das aldeias se localizarem em terrenos elevados. Se antes da chegada do “branco”, a imagem da Baía se sobrepõe à imagem do encontro e da mistura das águas do rio e do mar, no encontro com o “branco” a imagem nativa da Baía é definida pelos eventos que sucederam a tal encontro, cujas relações eram ora conflituosos, ora amistosas.

Tal como nos relata Frei Vicente do Salvador (1975: 224-225), logo no séc. XVI, os franceses se tornaram “amigos” dos Potyguara. A presença francesa na região afrontava o interesse da Coroa Portuguesa, a qual via o comércio do pau-brasil como altamente lucrativo voltado para a tinturaria de lã e seda, para a construção de navios e a fabricação de móveis preciosos. Para pôr fim ao lucrativo comércio dos franceses, a idéia foi conquistar e povoar o território ocupado pelos Potyguara. Segundo ainda o religioso, o período que se seguiu foi marcado por uma sangrenta guerra, aprofundada com a chegada de alguns navios franceses à Baía da Traição, carregados com muitas pessoas e também munição e com o objetivo de se juntarem aos Potyguara a fim de combater os portugueses. Frei Vicente indica haver na Serra da Copaoba cinqüenta aldeias Potyguara, as quais foram totalmente destruídas pelos portugueses e pelos Tabajara, seus aliados.

A derrota dos Potyguara ocorreu em meio à morte de índios nas aldeias de Baía da Traição e a expulsão dos franceses no ano de 1584 e após uma epidemia de varíola ter dizimado a sua população (Moonen, 1986: 86). Os índios ficaram sob os cuidados dos padres da Companhia de Jesus (cf. Dantas et alli, 1992: 438). Em 1591, os je-

suitas foram expulsos. Os Potyguara passaram a ser catequizados pelos carmelitas (Hemming, 1978: 169 e Baumman 1981 citado por Moonen, 1992: 159). A paz duraria pouco. No ano de 1625 desembarcaram na Baía da Traição os holandeses, os quais levaram consigo alguns índios Potyguara. Segundo Hemming (1978: 287-288), a Companhia das Índias Ocidentais incentivou a política de levar jovens índios para a Holanda, no sentido de estabelecer relações amigáveis com os grupos autóctones.

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

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

Vale salientar que além dos aldeamentos de Baía da Traição e da Preguiça constituídos por índios Tupi, na Paraíba foram também criados os de Jacoca e Utinga (Potyguara), Boa Vista (Kanindé), Cariris (Cariri), Campina Grande, Brejo, Panaty, Coremas, Pegas e Icó todos constituídos por índios Tapuia (cf. Dantas et alli, 1992)¹¹.

¹⁰ Este rio nasce na Serra da Raiz, bem ao norte, cortando toda a Terra Indígena Potyguara, no sentido Norte-Sul, abastecendo a cidade de Baía da Traição e desaguando no Oceano Atlântico. Outros rios de menor porte e riachos afluem para ele, como é o caso dos riachos S. Francisco, do Galego e do Silva, e dos rios Jacaré, da Estiva e Tracoeira. Ao desaguar no mar, este rio transforma as faixas de terras próximas, em mangues.

¹¹ Para entender melhor a relação entre índios Tupi e Tapuia, consultar FAUSTO, C. *Fragmentos de his-*

Nas narrativas, há uma ênfase em relação à aliança dos Potyguara com os holandeses como tendo um valor significativo na história do contato com o “branco”. A justificativa para tal aliança e, por conseguinte, para a amizade dos índios com os holandeses é que os portugueses pretendiam de um lado, expulsar estes por estarem comercializando produtos de interesse da Coroa Portuguesa, e de outro, pretendiam expulsar os próprios índios com a intenção de mudar a sua cultura e a sua língua e tomar as suas terras. A amizade, supostamente existente entre os índios e os holandeses, é reforçada à medida que são mencionadas as edificações da antiga Igreja de S. Miguel situadas na Vila de mesmo nome e a construção de furnas próximas da aldeia S. Francisco, as quais serviram de esconderijo para os índios¹². A afeição dos holandeses pelos Potyguara é reforçada ainda quando se comenta o fato de alguns índios terem sido levados para a Holanda com a intenção de ajudar os índios que ficaram nas aldeias.

Se de um lado o grupo de pessoas identificadas como “brancos” são negativa e pejorativamente chamadas de invasores, de um outro, esta mesma categoria é também positivamente definida através da relação de troca e de alianças. No primeiro caso, a categoria “branco” invasor refere-se aos portugueses e no segundo caso, “branco” aliado em relação aos franceses e especialmente aos holandeses. Com o processo de aldeamento, cuja ideologia já havia sido sistematizada na época da política pombalina do séc. XVII e reforçada pelo Regulamento das missões de 1845, incentivou-se a prática do casamento inter-racial e outras formas de integração com a pretensão de liquidar as terras das aldeias (cf. Dantas et alli, 1992 e Carneiro da Cunha, 1992)¹³. É mais ou menos nesse momento que uma outra categoria de “branco” é definida no contexto Potyguara, trata-se dos chamados “particulares”.

A categoria “particular” define as pessoas que são ‘de fora’, mas que residem nas aldeias seja por meio de casamento com índio, seja por invasão, ou pela residência ‘pacífica’. Classifica-se como ‘de fora’ todo indivíduo que

nasceu e se criou fora da aldeia e que, acima de tudo, não define e não reconhece ter ‘sangue de índio’. Nesta categoria específica não são incluídos nem os portugueses, nem os franceses e os holandeses. Ser “particular” é uma especificidade de ‘ser branco’ e regra geral, são ‘brancos aliados’ por casamento e contíguos por residência, apesar de nem todos os classificados como “particulares” se reconhecerem como aliados dos índios e vice-versa. Em todas as aldeias, há conflitos envolvendo alguns “particulares”, especialmente quando o assunto é o mau comportamento. A aceitação do “particular” e a sua permanência na aldeia estão condicionadas ao fato dele ter bom comportamento: não roubar, não brigar, tratar bem a família que o acolheu, unir-se aos índios quando tiver algum conflito a ser resolvido pela honra do sangue.

No início do séc. XX, com a chegada da Companhia de Tecidos Rio Tinto, filial da Companhia de Tecidos Paulista do Estado de Pernambuco, conhecida nacionalmente pela rede de lojas Casas Pernambucanas, e posteriormente (décadas de 60 e 70) com a instalação de usinas açucareiras na região, como Japungu, Miriri a Agican, ocorreu uma aproximação entre os Potyguara e pessoas não-índias que vieram trabalhar no corte de madeira para as atividades têxteis da empresa têxtil e nas plantações de cana-de-açúcar e no beneficiamento das mesmas nas usinas. A mão-de-obra utilizada por estas empresas era indígena, cujo acordo era feito pelo tuxaua Manuel Santana (cf. Amorim 1970 e Moonen 1992), e não indígena (pessoas vindas do “sertão”).

Antes atribuída apenas aos portugueses, a categoria “branco invasor” agora diz respeito também os usineiros e a família Lundgren, proprietária da Cia. de Tecido Rio Tinto. Em relação aos trabalhadores também se estende a mesma categoria, sendo que a carga pejorativa da categoria é atenuada com denominação de “sertanejos”, que, na sua maioria, foram incorporados ao grupo pela união conjugal e pela residência, sendo, portanto classificados como “particulares”. A aproximação com “brancos” aconteceu

tória e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In.: Carneiro da Cunha, M. (Org.) História dos Índios no Brasil. S.Paulo: Cia. das Letras, 1992 p.381-396. FER-
NANDES, F. A organização social dos Tupinambá. S.Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da UnB, 1989,
325p.

¹² As furnas são grandes buracos cavados na terra, no estilo de cavernas, são em número de duas no lugar chamado ouricouri próximo à aldeia São Francisco; de lá as pessoas podem entrar e atravessar até próxima ao riacho da referida aldeia. As pessoas atravessam as furnas quase abaixadas. Fala-se muito que as furnas antigamente foram lugar de grandes cobras. No ouricouri é onde se realiza anualmente a festa do dia do índio. A respeito da festa de São Miguel e do Toré Potyguara, consultar Vieira, 2000.

¹³ Para um maior aprofundamento ver: ALMEIDA, Rita H. de. O Diretório dos Índios: Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora da UnB, 1997, 370p.

também com a instalação do Posto do então SPILT (Serviço de Proteção ao Índio e aos Trabalhadores Nacionais) na década de 30. Isto se deu, em primeiro lugar, pelo fato dos funcionários serem não índios e, em segundo lugar, à medida que o referido órgão concedeu certidões a fim de assegurar a implantação de usinas, indústrias e fazendas nas terras dos índios, promovendo a intensificação da invasão das terras por parte dos “*sertanejos*”.

A relação entre índios e “*particulares*” envolve valores morais que aproximam (princípio da aceitação-atração) ou distanciam (princípio da negação-repulsão). Como sugere Teixeira-Pinto (1996: 324), os valores morais da ‘generosidade’ ou do ‘egoísmo’ podem ser pensados como princípios de ‘aceitação-atração’ ou ‘negação-repulsão’ das relações internas, com níveis mais exteriores os “*particulares*” (nível exterior) dos grupos domésticos indígenas (relações internas). Ao ser incorporado pelo grupo do cônjuge, o novo membro se insere na lógica da cooperação e da solidariedade presente nas redes de relações do grupo do (a) sogro (a), tendo na generosidade a possibilidade de ‘atração’ e ‘adesão’ ao grupo através de formas de serviços ou gentilezas.

A casa de farinha é “boa para pensar” nos valores morais da generosidade e do egoísmo, na medida em que nela há uma maior visibilidade dos pagamentos de dívida entre parentes e não parentes e índios e “*particulares*”. Nela há trocas de trabalho por trabalho e por produtos, como também há prestações de serviços ao grupo doméstico, sugerindo pensar na configuração das relações de mutualidade presentes entre os consangüíneos e objetivadas nos trabalhos de produção dos derivados da mandioca.

Pode-se depreender, então, que a aldeia se apresenta como possibilidade para extensão dos laços de parentesco aos ‘de fora’ ou não-parentes. Significa dividir o mesmo espaço físico com o diferente, contanto que este se submeta à lógica de convivência da aldeia. Morar na aldeia é estar perto do rio, entre os “*ariscos*” e o “*paúl*” proporcionando a rotatividade das plantações, maior facilidade em se deslocar para a cidade e estar compartilhando da coleta coletiva dentro de cada unidade residencial.

Mas o fato de nascer e se criar na aldeia cria uma diferenciação de status, principalmente porque “*ser natural da aldeia*”¹⁴ denota vínculo genealógico com famílias de ín-

dios e com a terra. A terra traduz a memória do lugar onde os pais nasceram, foram criados e criaram seus filhos. Desse modo, a garantia do acesso a terra decorre da posição da pessoa dentro do grupo, cujos parâmetros são: descer, morar e trabalhar na terra. Além disso, a aldeia, e também a cidade, se constituem como possibilidades de vida em sociedade diferente daquela dos antepassados, levando em conta o fato dos antepassados terem supostamente vivido em cabanas espalhadas pelo meio do mato¹⁵. Não se sabe ao certo o momento, mas os índios afirmam a concentração de residências em aldeias decorre da iminência de invasão da terra pelos “*brancos*”.

Neste sentido, a concepção de espaço se traduz, de acordo com o discurso nativo, pela idéia de transformação. No passado, o grupo encontrava-se disperso no meio do mato, tal dispersão foi aos poucos sendo substituída pela concentração de pessoas em aldeias e posteriormente em cidades. As transformações espaciais presumidamente ocorridas na Baía da Traição, no rio Sinimbu, no mar e nas aldeias, estão diretamente ligadas à percepção nativa acerca do tempo. Assim, a autoctonia e a originalidade reivindicadas pelos Potyguara, passaram por múltiplas transformações e perdas, sendo o “*branco*” o agente transformador e propiciador das mudanças.

3. O TEMPO EM TRANSFORMAÇÃO: PASSADO VERSUS PRESENTE

O modo de viver dos antepassados (‘natural’) é definido em oposição ao estilo de vida dos “*índios civilizados*”. O índio se transformou e se ‘despurificou’ com a introdução de novos conhecimentos fruto do contato com o “*branco*”. O índio deixou de residir na mata, passando a constituir aglomerados residenciais, as chamadas aldeias e a migrar para as cidades da Paraíba e de outros estados brasileiros. Face a ameaça de perder as suas terras houve, segundo a concepção nativa, um despertar de consciência quanto aos direitos de posse e de uso das terras, além da necessidade de ter escolas nas aldeias com a finalidade principal de ensinar a tradição às novas gerações. Desse modo, a iminência da invasão e da perda do território promoveu a inserção dos índios Potyguara

¹⁴ Expressão nativa recorrente para se referir à pessoa que nasceu na aldeia.

¹⁵ Segundo relatos de índios mais velhos, no passado existiam aglomerados de cabanas dispersos pela terra indígena. Antes da chegada do “*branco*” havia concentrações de cabanas no lugar onde atualmente é a aldeia S. Francisco (lugar mais antigo), no Taiepe, em Laranjeira, no Galego, em Grupiúna e na Vila S. Miguel.

na luta pelo direito de serem reconhecidos como grupo distinto.

A idéia de autoctonia constitui o mais importante argumento na definição de ações simbólicas e políticas com vistas ao reconhecimento da especificidade do grupo. Ao classificarem como autóctones, os Potyguara reivindicam para si uma identificação específica construída historicamente pela arte de lidar com o diferente, seja por meio de guerras ou de alianças com o 'outro', seja pela incorporação de valores e referências simbólicas diferentes. Curiosamente, ao mesmo tempo em que nas narrativas há toda uma busca pela demarcação de diferenças entre o estilo de vida atual e o dos antepassados como sinal da própria transformação do grupo e da resistência indígena face às pressões externas, os Potyguara buscam criar uma aproximação do presente com o passado através da idéia de pureza de sangue enquanto marca característica do início do próprio grupo, e por extensão, da sua história.

A pureza de sangue, própria dos antepassados, se contrapõe à prática quotidiana da mistura de sangue, traduzida pelo casamento e residências dos "*particulares*" nas aldeias. Na verdade, cria-se novamente um afastamento entre os "*caboclos legítimos*", compreendendo as pessoas de sangue puro e os "*índios misturados e civilizados*", marcados pela entrada de 'sangue de outra raça'¹⁶. O distanciamento configurado entre os "*caboclos legítimos*" e os "*índios misturados e civilizados*" remetem para os significados das experiências pessoais de parentes que viveram em um passado concebido como distante cronologicamente falando, mas próximos temporais e espacialmente através dos idiomas do sangue e da terra.

Nas narrativas pessoais, é possível visualizar a atribuição do ser arredio, do ser bravo, do cismado, do andar nu, do desconfiado aos parentes que viveram antes da chegada dos "*brancos*", como é revelado nas seguintes falas:

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

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

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

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

A aproximação com um universo simbólico diferente, talvez compreendido como 'superior', permitiu a incorporação de alguns dos seus valores, tornando os índios de hoje, portanto, diferentes dos seus antepassados. Nesta direção, o discurso sobre a chegada dos europeus demonstra o contato de um grupo de pessoas puras, ignorantes, desgarradas, bravas com outras gentes de sangue diferente, produzindo novas gerações e novas formas de habitação.

A diferença entre o passado da pureza e o presente da mistura tem uma importância fundamental na compreensão da história dos Potyguara. A construção de tal história ocorre com a narração de experiências pessoais, ligadas às discussões em torno da luta em defesa pela posse da terra, sobre as conseqüências do contato com o "*branco*" e sobre o encontro com gente de outros sangues produzindo a mistura de sangue. Em quase todas as situações de pesquisa, os meus interlocutores se colocaram como depositários de uma memória compartilhada pelo grupo. Contudo, ao dizer que a avó, a mãe da avó contava isso, os eventos são recortados pela experiência pessoal de um parente genealógicamente próximo, aproximando o falante do passado.

Estabelece-se, assim, uma ligação temporal do falante com as gerações que precederam e com as gerações que o sucederão, revelando também a classificação do espaço (o território) onde nasceram, foram socializados e morreram. A referida ligação temporal se faz via idioma da substância. O sangue é a substância que liga temporalmente as pessoas aos seus parentes, através das gerações, pelos traços físicos, identificando o indivíduo a uma rede de parentesco específica.

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

Já a ligação espacial entre gerações se estabelece por meio do idioma da terra. A terra, como já foi mencionado, ao traduzir a memória do lugar de ocupação, criação e transmissão de bens dos antepassados, constitui um princípio definidor da identificação, sobretudo espacial, do grupo. A representação da terra tende, então, a dividir os grupos por meio das gerações. Configura-se uma diferença entre o tempo dos antigos, no qual inexistia a idéia de posse privada porque “*o terreno era de todos*” (Sr. Pedro Freire, 92 anos reside no S. Francisco) e o momento atual em que “*a terra somo nossa*”¹⁷. A terra não é vista como sendo propriamente do índio, tendo apenas o direito dela usufruir; somente as benfeitorias são de propriedade pessoal.

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

A sugestiva afirmação “*somos índios misturados*” revela a diferença entre o passado/pureza e o presente/mistura. Por conseguinte, evidencia o modo nativo de tratar as mudanças e as perdas culturais, tornando-se assim, um importante parâmetro na concepção nativa do tempo e do espaço. Ao lado disso, é possível visualizar a constituição de um simbolismo da comunidade de sangue através da crença no parentesco étnico, favorecendo a emergência de uma consciência tribal ou a eclosão de um sentimento de dever moral, base de comunidades políticas (cf. Weber, 1994).

Pode-se visualizar, nesta perspectiva, a concepção de história para os Potyguara através da demarcação de dois momentos específicos da trajetória do grupo. No primeiro, o passado da pureza de sangue, da bravura, do isolamento cultural, da ignorância e da dispersão das famílias. A partir do encontro com outros sangues, inicia-se o segundo momento, o presente, da história do grupo. Este momento traz em seu cerne o processo de transformação, decorrente, especialmente, da criação dos aldeamentos que

terminaram por impor valores e costumes do “*branco*” e a concentração de famílias em pequenos aglomerados. Os próprios índios reconhecem que, no passado, os Potyguara habitavam uma extensa faixa de terra litorânea do Nordeste, indo do norte de Pernambuco a São Luís do Maranhão.

A redução do seu tradicional território, as constantes investidas contrárias à posse do mesmo e o medo de perder a terra, bem como as intensas perseguições, expulsões e dizimações sofridas pelo grupo, implicaram, na concepção dos índios, a organização em torno de demandas políticas. Fala-se da fundação do posto indígena do SPILTIN na década de 30, no fortalecimento dos chefes indígenas, no afastamento de funcionários não índios do órgão tutor e a ocupação dos cargos pelos próprios índios e nas ações com o objetivo de ensinar a tradição indígena às novas gerações.

No que diz respeito ao aprendizado da tradição, a educação aparece como tendo um papel fundamental. A escola é vista como o lugar onde o índio tem a possibilidade de adquirir conhecimento que o capacita para lutar pelo que é seu. Mas também a escola é avaliada negativamente, no sentido de que ela impôs novos valores para o índio, gerando o desinteresse pela cultura indígena, a escola “*butada na cabeça do índio pelo branco e pelo Governo que quis que os caboclo aprendesse a língua do branco. Depois que o governo butou a escola, o índio não é mais o mesmo*” (João Silva, 78 anos, reside na aldeia S. Francisco).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entender a concepção de etapas ou momentos históricos narrados pelos Potyguara é, antes de tudo, perceber a história através do processo constante de contato e casamento entre pessoas de outros sangues gerando novas povoações e gerações, bem como a educação das crianças. O casamento, particularmente, termina por se constituir um agente importante de transformação a que nos referimos anteriormente quando tratamos da perspectiva do eixo temporal sob a lógica transformacional. De um lado, o casamento responde pela mistura de sangue e de um outro pela possibilidade de convivência das pessoas ‘de fora’ com os ‘de dentro’ e vice-versa.

¹⁷ Expressão utilizada por diversos índios da aldeia S. Francisco. “*A terra somo nossa*” se refere à liberdade que o índio tem de residir e trabalhar em qualquer lugar, desde que comprovado o vínculo genealógico com família de índio.

Os Potyguara atribuem o contato com o “branco” e a mistura de sangue como responsáveis pelas perdas culturais se reportando, implicitamente, a uma diminuição dos casamentos entre as famílias indígenas resultado do casamento com pessoas de outro sangue. Semelhante situação foi percebida por Gow (1991) entre os Piro do Peru. De acordo com Gow (1991: 264), os Piro falam de perda muito mais no que se refere à falta de parentes do que propriamente o desaparecimento da cultura Piro, uma vez que o idioma de sangue é muito menos o idioma de uma substância eterna que transcende o tempo do que o idioma da própria vida. Desse modo, é possível falar numa não ‘fronteira’ entre ‘sociedade tribal’ e ‘sociedade nacional’, considerando que o grupo se constitui pela mistura de vários sangues.

Neste sentido, o casamento constitui um modo específico de dar lugar e incluir o ‘outro’ criando diferenças internas, sustentadas pelo reconhecimento de pessoas ‘mais puras’ que misturam o sangue com gente ‘de fora’. Tal diferenciação se coloca nos termos da oposição passado/pureza e presente/mistura, qualificada nos discursos e cristalizada nas classificações nativas do que seja índio/não índio, parentes/não parentes e na rivalidade entre aldeias. Parece-me que as referidas oposições são relevantes como ponto de partida no entendimento da sociabilidade Potyguara.

Por sua vez, o idioma do ‘sangue misturado’ coloca a identidade pessoal na narração da história, remetendo à percepção de tal idioma como sendo simbólico. O idioma simbólico diz respeito muito menos à simples definição de grupos e transmissão de bens, do que à construção de pessoas e à fabricação de corpos (cf. Seeger et alli, 1979: 20). Neste sentido, pode-se objetar que a identidade entre duas pessoas ou dois grupos é concebida enquanto uma relação de consubstancialidade determinada pela proximidade física, tendo como conseqüência direta à troca de substâncias corporais, tais como, suor, sêmen e sangue, e também a comensalidade.

O casamento com “particular” é revelador desta idéia, uma vez que a proximidade física através da residência é permeada por trocas da ordem dos serviços prestados ao grupo doméstico indígena. A residência do “particular” e a ‘doação’ da terra estabelecem uma identidade ‘no lugar’ onde somente existia a ‘não-relação’. O “particular” é um aliado no nível da cooperação econômica e agrícola e no nível moral, envolvendo a relação de amizade com os membros do grupo doméstico onde é incorporado pelo fato de tomar conta da irmã provendo a subsistência da casa.

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

Como nos sugere o caso Potyguara, o idioma da substância é fundamental no entendimento das categorias classificatórias dos nativos a exemplo de “branco”, “do lugar”, “particular”, “caboclo legítimo”, “índio misturado”, dentre outras. Em segundo lugar, que o corpo é formado pela substância (sangue) criando o parentesco (vínculo geracional) e fabricando a diferença (índios puros e misturados). O corpo não é meramente lugar de expressão da identidade social, mas o substrato onde ela é fabricada (cf. Vilaça, 2000: 59). Além do mais, ele é um instrumento ou uma atividade que articula significações sociais e cosmologias, sendo, desse modo, a matriz de símbolos e um objeto de pensamento (cf. Seeger et alli, 1979: 20).

No caso Potyguara, o sangue constitui o referencial capaz de explicar as diferenças objetivas e subjetivas entre o grupo de pessoas que comungam a “identidade de substância” (cf. Viveiros de Castro, 1986: 365) e o que não tem ‘sangue de índia’. Nesta perspectiva, os traços físicos revelam as ‘qualidades’ da Pessoa. O critério racial, ao mesmo tempo em que define quem é mais ou menos puro, potencializa ações das pessoas que se enquadram no modelo de pureza, dando um estatuto diferenciado nos grupos domésticos e principalmente na rivalidade entre as aldeias. É comum se dizer que em algumas aldeias específicas ou em alguns grupos domésticos as pessoas se parecem mais com índios, isto é, eles têm “olho puxado”, “cabelo estirado”, “dedos torto”, “nariz chato”.

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

Ao afirmar “somos índios misturados”, os Potyguara expressam uma relação indissociável entre parentesco, sangue e terra. Assim, o parentesco pode ser pensado como

um produto histórico do intercasamento ancestral (cf. Gow, 1991: 257-258).

Pacheco de Oliveira (1998: 30-32) sugere que o vínculo inextirpável com o lugar de origem se traduz em algo muito mais forte do que a lealdade; a relação com coletividade, sugerida pela imagem da “viagem da volta” (Pacheco de Oliveira 1993,1998), está inscrita no próprio corpo e está sempre presente.

Traduzido nos termos nativos, ser “índio misturado” significa estar vinculado aos antepassados através da substância (o sangue), cuja memória se define pela ligação inextirpável com a terra. A relação com a coletividade se expressa pelo sangue, ligando as gerações e produzindo o ‘corpo’ e a pessoa, “remetendo não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da *autoctonia*” (Pacheco de Oliveira, 1998: 31)¹⁸.

BIBLIOGRAFIA

- AMORIM, Paulo Marcos de. Índios Camponeses: os Potiguára de Baía da Traição. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ, 1970, 97p.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política Indigenista no século XIX. In.: Carneiro da Cunha, M. (Org.) História dos Índios no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p.133-154.
- DANTAS, Beatriz G. et alli. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In.: Carneiro da Cunha, M. (Org.) História dos Índios no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p.431-457.
- GOW, Peter. Of mixed blood: kinship, and history in Peruvian Amazonia. Oxford, Clarendon, 1991, 331p.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de A. Os Índios do Descobrimento: Tradição e Turismo. Rio de Janeiro: Contracapa, 2001, 211p.
- HEMMINE, John. The Potiguar. In.: Red Gold: the conquest of the Brazilian Indian's. London: Macmillan London Limited, 1978, p. 161-182.
- MOONEN, Franz. História da conquista do território Potiguara: 1500 a 1985. In.: Cadernos Paraibanos de Antropologia. João Pessoa, 1986, n° 2, p. 83-101.
- MOONEN, Franz & MARIZ, Luciano M. Etnohistória dos Índios Potiguara: ensaios, relatórios e documentos. João Pessoa, PR/PB – SEC/PB, 1992, 409p.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In.: Mana – Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998, vol. 4, n.º 1, p.47-77.
- SALVADOR Frei Vicente do. História do Brasil 1500-1627. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1975.
- SEEGER, Anthony et alli. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In.: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.) Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1979, p.11-29.
- TEIXEIRA-PINTO, Márnio. Icipari: sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe). São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 1996, 413p.
- VIEIRA, José Glebson. A (im) pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena Potiguara da Paraíba. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/UFPR, 2001.135p.
- VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. In.: RBCS, vol 15, n° 44, outubro/2000, p.56-72.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Histórias Ameríndias. In.: Novos Estudos CEBRAP, n° 36, 1993, p.22-33.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986, 744p.
- WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In.: Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. 5ª ed. Brasília: Editora da UnB, 1994, p.267-277.

¹⁸ Semelhante sugestão foi feita por Vilaça (2000:68). Segundo ela, as viagens constituem “percursos corporais”, no sentido de que as experiências com o diferente estão ligadas ao corpo.