

Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais
(Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grünwald - Orgs.)

A MULTIDÃO POTIGUARA: PODER TUTELAR E CONFLITO NA BAÍA DA TRAIÇÃO AO LONGO DO SÉCULO XX*

Estêvão Martins Palitot

RESUMO

Este artigo apresenta uma análise da situação histórica da imposição do poder tutelar indigenista na área da Baía da Traição durante o século XX. Tomando como ponto de partida os conflitos entre os representantes do órgão indigenista e os Potiguara, procedemos à análise da constituição de um território étnico, tutelado pelo estado e voltado para a produção rural. Este contexto revela-se como o de imposição de relações de patronagem e tutela promovidas pelo Estado sobre um território específico, junto à atualização de um recorte étnico plurissecular que atuam na reconfiguração das relações sociais e econômicas mais amplas do que veio, paulatinamente, se tornando o território dos índios Potiguara ao longo do século XX.

Palavras-chave: Índios potiguara; Conflito ; Multidão; Poder tutelar ; Campesinato.

THE POTIGUARA CROWD: TUTELARY POWER AND CONFLICT IN BAÍA DA TRAIÇÃO ALONG THE TWENTIETH CENTURY

ABSTRACT

This article presents an analysis of the historical situation in the imposition of tutelary power in Baía da Traição indigenous reservation during the twentieth century. Taking as its starting point the conflict between representatives of indigenous agency and Potiguara, we analyzed the constitution of an ethnic territory overseen by the state and destined to rural production. This context is revealed as the imposition of relations of patronage and tutelage filed by the state over a specific territory with the upgrade of a centuries-old ethnic cropping reconfiguring working in social and economic relations wider than came gradually becoming the territory of Potiguara Indians throughout the twentieth century.

Key words: Potiguara Crowd; Conflict; Crowd ; Tutelary power; Peasantry.

Estêvão Martins Palitot. Doutor em Sociologia (UFPB), Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba.

*O presente trabalho é uma releitura dos dados e argumentos do segundo capítulo de minha dissertação de mestrado (Palitot, 2005).

Pergunta – *Tinha muita confusão aqui do Chefe do Posto com os caboco lá do Sítio, não?*

Antônio Gomes – *Não, eles fazia... porque esse negócio de confusão nunca se acabou.*

P. – *Por causa de arrendamento?*

A. G. – *Não, mas naquele tempo não tinha arrendamento. Esses cara de fora que vinha morar aqui, trabalhar, pagava.*

P. – *Pagava renda?*

A. G. – *Pagava, era.*

P. – *Mas não tinha briga não para ver quem ficava com o dinheiro da terra?*

A. G. – *Não, não, tinha não, eles vinha pagava todo mês, por ano. Fevereiro, arrendava o roçado. Quando no fim do ano, vinha, pagava. Todos eles pagava. Adepós, com os tempos, foi que... vamo deixar de, não vai pagar mais ninguém, ninguém num paga mais não. Vai ajudar no tempo das festa, né. Aí ficaro ajudando. Dava aqueles auxílio para as festa. Em São Francisco, ali em São Miguel, né. Inda hoje eles ajuda nas festa, né. Tem os noitero, né. Aí num paga mais ninguém, renda, não. Mas antigamente pagava.*

P. – *Quer dizer que deixaram de pagar renda ao Posto quando passaram a dar dinheiro para as festas?*

A. G. – *Foi. Que lá no Recife, eles disse: – “Não, vamo deixar esse negócio de renda. Vamo acabar com esse negócio de renda, porque não dá certo. Aí, os cara que pagava renda vão, vai pagar por ano, tem que dar, ajudar nas festa”. São nove noite de novena que eles fazem. Aí cada um tem a sua noite. Galego. Galego, tem uma noite aí se arreúne aquele pessoa, dá aquele auxílio né. São Francisco. Todo canto, até completar as nove noite. Ainda hoje eles fazem, as nove noite de novena. Jacaré. Jacaré, o cacique de lá reúne*

o povo, pede aquele dinheiro todinho e vem faz a noite. (Seu Antônio Gomes, Forte, agosto de 2004. Grifos nossos).

Seu Antônio Gomes mora na aldeia do Forte, na Baía da Traição – PB, Terra Indígena Potiguara e, durante muitos anos trabalhou como funcionário do Posto Indígena Nísia Brasileira, do Serviço de Proteção aos Índios – SPI¹. Dos trabalhadores indígenas do Posto nos tempos do SPI é o último ainda vivo. Seu Antônio nasceu na aldeia São Francisco (conhecida como *Sítio*) e só depois é que se mudou para o Forte, quando começou a trabalhar no Posto. Esta entrevista nos ajuda a compreender o quadro de relações sociais e políticas nas terras indígenas sob administração do SPI, durante a maior parte do século XX.

A partir de sua fala, podemos perceber o modo como o SPI atuava entre os Potiguara e os conflitos subjacentes à implantação do campo de ação indigenista, numa situação interétnica, marcada pela convivência de distintos grupos sociais e pela disputa em torno de recursos fundiários que deveriam ser garantidos aos indígenas (cf. PERES, 1992). Nosso objetivo é analisar os conflitos resultantes do processo de implantação da estrutura organizacional tutelar do SPI sobre as formas de organização social e produtiva mantidas pelos Potiguara. Neste artigo, apresentaremos primeiro os conflitos, depois a estrutura do poder tutelar do SPI e, por último, as formas de organização social indígenas baseadas em regras de hierarquia e reciprocidade, informadas por uma fronteira étnica latente no campo político local.

Atualmente, os Potiguara são a maior população indígena na Paraíba (13.729 pes-

1. Atualmente Coordenação Técnica Local da Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

soas²). Estão distribuídos em 31 aldeias e nas áreas urbanas dos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto. Suas terras ocupam um espaço de 33.757ha distribuídos em três áreas contíguas. A Terra Indígena (TI) Potiguara (21.238ha); a TI Jacaré de São Domingos (5.032ha) e a TI Potiguara de Monte-Mór (7.487 ha), localizadas no três municípios citados. Estas terras remetem-se às antigas sesmarias dos aldeamentos missionários de Monte-Mór e São Miguel da Baía da Traição, criados no litoral paraibano em fins do século XVII (cf. BAUMANN, 1981).

1. O CONFLITO COMO DINÂMICA SOCIAL

A memória dos Potiguara sobre os acontecimentos ocorridos em torno da instância de administração do Posto Indígena, durante o século XX, está marcada por momentos de enfrentamento e violência entre os índios e os agentes desse órgão, seja o *Tempo de Castelo*, sejam as disputas em torno da escolha do líder dos índios ou o regime de trabalho pesado nas roças e coqueirais do Posto. Por seu turno, a documentação do SPI e da FUNAI está repleta de referências à “turbulência”, “rebeldia” e “desobediência” dos índios que, “insuflados” pelos regionais, “depredavam” as matas do Posto, vendendo madeira para a Companhia de Tecidos Rio Tinto e impediam a cobrança de arrendamentos, ficando eles mesmos com o que fosse recolhido.

Os principais conflitos davam-se justamente em torno das disputas pelo controle dos recursos e pela definição das direções que a atuação do Posto deveria tomar. Passemos, então, à narrativa de alguns desses embates para que o leitor possa ter uma dimensão de como eles se processavam em meio à estrutura de poder estabelecida.

O *Tempo de Castelo* é o marcador cronológico através do qual os índios identificam o período em que o funcionário Oriculo Castelo Branco assumiu a responsabilidade pelo Posto Indígena Nísia Brasileira, construído no Forte em 1942. Corriam os primeiros anos da década de 1940, a Segunda Guerra Mundial provocava uma intensa movimentação de tropas e representantes de agências governamentais pelo litoral, com a instalação de bases aéreas militares em Natal, Recife e Fortaleza. Castelo Branco, ao que parece, era um militar ainda não vinculado ao SPI, que assumiu a responsabilidade do Posto Indígena nesse período, tendo ingressado formalmente no órgão depois dos fatos aqui narrados.

Nesse mesmo ano, falece Manoel Santana, último *Regente dos Índios* da Baía da Traição, que exercia o cargo desde os anos 1920. Para substituí-lo na função, Castelo Branco decide colocar o genro de Manoel, o índio conhecido como João Batista. Porém, os Cabocos do Sítio, como são conhecidos os habitantes de São Francisco³, já haviam escolhido Pedro Ciríaco para representá-los. Pedro Ciríaco havia sido uma espécie de “segundo homem” de Manoel

2. Segundo dados da Fundação Nacional de Saúde.

Disponível em: http://sis.funasa.gov.br/portal/detalhe_dsei.asp?strcddsei=25 Acesso em :18 out, 2011.

3. São Francisco, ou o Sítio, é considerada pelos Potiguara como a sua aldeia mais antiga e tradicional, onde as características físicas, o modo de vida e os rituais indígenas foram mais preservados no contato e convívio com os não-índios.

Santana, e para uma parte dos índios seria a escolha “natural” para a sucessão na chefia. Deu-se o impasse e foi convocada uma reunião no Posto para decidir-se quem seria realmente o novo líder dos índios. Segundo o relato de Seu Antônio Gomes, a reunião deu-se da seguinte maneira:

Pergunta. – *Castelo, aqui, ele era um chefe também?*

Antônio Gomes. – *Era, Castelo era um chefe. P. – O povo diz que ele era ruim que era danado?*

A.G. – *Castelo aqui... Mas a ruindade primeira quem fez foi os... foi os caboco⁴ mesmo. Que naquele tempo ... O chefe que antigamente chamava era o tuxá, né. Hoje a gente chama o cacique, mas era o tuxá. (...) Eles queriam botar um chefe, que era o pai daquele Manoel Batista, um tal de João Batista, aí começava por isso. Que era até duas turma assim. Tinha a turma de João Batista, que era do lado do Posto. E a outra turma era do outro lado. Aí foi que começaram esse negócio. E dessa vez, Castelo quando chegou aqui, aí chamou... os índios para fazer uma reunião ali. A turma de João Batista foi pra cima, foi lá pra dentro do Posto. E a outra turma ficou em baixo. Rapaz! Aí veio gente de todo canto. Aí foi uma revoltação danada. Chegou aí. Aí ele viu que era muita gente, ele disse: – Cazuzza, pegue esse rifle aí, fique aí no portão, não deixe ninguém entrar! (...) aí eles chamaram o pessoal. Aí ele disse: – Quem for do Posto entra, e quem não for fica lá. Deixa, que ele chamou... o chefe disse: – É só para vir índio. Quem for particular⁵ não vem nenhum aqui.*

Ah! Eles chamou foi todo mundo que morava aqui dentro.

Maria Gomes – *Quem chamou?*

A. G. – *Os caboco, chamaramo tudinho.*

M. G. – *Mas essa questão era por que?*

A. G. – *Essa questão era pra botar o tuxá. Uns índios queria João Batista, outros não queria. Queria Pedro Ciríaco. Os caboco viram logo Cazuzza armado com rifle, né. Aí, o pai daquele Miguel Anísio (...) aí ele (inaudível) lá vai, lá vai e ele, e ele caindo de fora, saltando, saltando, ele em cima, em cima atrás de tomar o rifle. Aí Cazuzza via que ele (inaudível) aí, Cazuzza deu tiro. Mas pegou pra cima. Agora ele deu um tiro, e soltou o rifle e correu, aí foi o que eles quiseram. Aí botaram o pé atrás, correram atrás, e quando chegou lá embaixo, naquele barreiro ali, butaro ele no chão e meteram pau. Aí, foi pau mesmo!*

M. G. – *Em Cazuzza.*

A. G. – *Foi. Em Cazuzza. Quase que mata. Aí chegou: – Mataram Cazuzza! Pegaro Cazuzza, butaro logo dentro dum carro e saíram para Rio Tinto. Aí, o Castelo foi e disse assim: – vocês podem ir simhora, já tá liberado. Pode ir embora. Aí foro embora. Aí quando foi no outro dia, (...) foro ver a polícia, né (...) aí ele fez assim: – Quem for índio pode chamar. É índio? Vem. Os camarada vinha de pés aí, ele dizia assim: – Vocês são índio? – É, somos. Aí, ele prendia. Passava três dias. Depois de três dias ele dizia: – Vou soltar vocês pra ir buscar os outros, virem pra cá. Mas só quero índio, quem não for índio não venha, não. Aí todos eles vieram aqui arrancar toco aqui, arrastava carroça, fazia tudo, rapaz, judiava demais dos caboco. (Seu Antônio*

4. É como os Potiguara se autodenominam, significa o mesmo que índio.

5. Termo utilizado localmente para designar os não-índios que vivem dentro das terras indígenas.

Gomes, Forte, agosto de 2004).

Num relato semelhante ao de Seu Antônio, Dona Joana, da aldeia do Galego, conta que nessa época as pessoas negavam que eram índios com medo de serem presas e obrigadas a trabalhos forçados. A prisão seria numa caixa d'água que existia ao lado do Posto onde os caboclos ficavam detidos por dias. Ainda de acordo com o que ela nos relatou, Castelo terminou sendo preso pelo Exército por maltratar demais os caboclos e andar montado a cavalo quase nu.

As narrativas a respeito da violência ficaram marcadas não apenas na memória dos índios, mas, na própria documentação do órgão indigenista, podemos perceber a perpetuação dos conflitos como parte da dinâmica social instaurada. Num ofício de 1951, enviado ao Diretor do SPI por Raimundo Dantas Carneiro, Chefe da 4ª Inspeção Regional do SPI, sediada em Recife⁶, este comenta que

A vida do Posto Nísia Brasileira, desde a sua instalação, tem sido uma verdadeira luta, pois, a falta de boa vontade dos índios, tem dificultado se impor ali, a disciplina e o mesmo ritmo de trabalhos que desenvolvemos nos outros Postos desta I.R. que seguem a orientação de seus respectivos encarregados". (SEDOC/MI. Filme 169. Fotogramas 1003-1004).

Afirma que os índios são envolvidos por inimigos do SPI, que residem na Baía da

Traição e os incentivam ao consumo de álcool e à desobediência. A mudança constante de encarregados era resultado da agressividade dos índios, pois

O primeiro encarregado do dito posto, Sr. Vicente Ferreira Viana (...), foi agredido e sofreu muitos vexames por parte dos índios. O Sr. Oriculo Castelo Branco, hoje inspetor deste Serviço sofreu idêntica agressão. O Inspetor Tubal Fialho Viana não conseguiu encaminhá-los, (...) e por último o Inspetor Leonel Carneiro de Moraes, sofreu o massacre que o deixou sem sentidos no terreiro do aludido Posto, as 23 horas do dia 19 de fevereiro de 1948." (SEDOC/MI. Filme 169. Fotogramas 1003-1004. Grifos nossos).

Afirma, então, que é necessário para administrar os índios um chefe "*enérgico, prudente, sem vícios e integrado no verdadeiro espírito do SPI*". O encarregado da época era um homem sem vícios e disposto, mas

"*Dadas essas circunstâncias, não sei se também pelo receio de ser agredido, o Inspetor Arquimedes Souto Maior Filho, atualmente responsável pelo Posto em apreço (...) comparece poucas vezes ao Posto, vez que está sediado na cidade de Mamanguape, distante 6 léguas do P. I. Nísia.*" (SEDOC/MI. Filme 169. Fotogramas 1003-1004).

Em 1978, mais de trinta anos depois dos fatos do *Tempo de Castelo* e das surras que os cabo-

6. A quarta Inspeção Regional do Serviço de Proteção aos Índios ficava sediada em Recife e era responsável pelos postos indígenas instalados nos estados da Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Bahia. Durante certo período sua jurisdição se estendeu até Minas Gerais também (Lima, 1995).

clos deram nos encarregados do SPI, um chefe de posto da FUNAI, Hamilton Lima Soares, em depoimento prestado a uma comissão de sindicância que averiguava o conflito entre índios e topógrafos que faziam a medição do Sítio do Melo, afirmou que

“... já conhecendo fatos anteriores de ex-servidores do PI, terem sido atacados e feridos no próprio Posto, e mesmo temendo uma investida contra sua própria pessoa no Posto onde reside com a sua família, retirou-se (...) para a cidade de Baía da Traição, deixando ali sua esposa e filha pequena e em seguida prosseguiu (...) até a cidade de Mamanguape, onde, através do telefone, fez ligação para a residência do Sr. Delegado da 3ª DR/Funai” (Hamilton Lima Soares, termo de declaração prestado a comissão de sindicância da FUNAI. Baía da Traição, 09 de novembro de 1978. Anexo à Baumann, 1981).

2. O PODER TUTELAR

Tais conflitos se inserem no contexto de instauração do poder tutelar indigenista sobre um campo de relações interétnicas, organizadas a partir de princípios de reciprocidade e hierarquia entre grupos distintos. A política do SPI consistia em tomar os postos indígenas como pontos avançados de conquista territorial (LIMA, 1995, p. 54-55), num primeiro momento, e depois, enquanto unidades produtivas que se organizavam de acordo com demandas determinadas pelas necessidades de autosustentação do Serviço. Convertendo, desse modo, as terras indígenas em “patronatos agrícolas” que deveriam gerar rendas oriundas da exploração extrativista, agrícola e pecuária das terras indígenas, ou pelos próprios índios, ou através de contratos de arrendamento com trabalhadores nacionais. (LIMA, 1995 e Peres, 2004).

Esta racionalidade econômica do SPI é fruto da sua formação enquanto agência colonizadora nas primeiras décadas do século XX, inspirada pelo ideário positivista e que deveria promover a conquista territorial, a administração populacional e da produção nas vastas regiões de fronteira interna do país. Não é fortuito que o SPI tenha ao longo de sua vida institucional (1910-1967), passado pelos Ministérios do Trabalho, Indústria e Comércio, da Guerra e depois da Agricultura. Nesse sentido, a ação do órgão visava não só “pacificar” e civilizar os índios, mas “localizar” os trabalhadores nacionais, criando centros agrícolas e povoações (LIMA, 1995).

Alguns autores como Moonen & Maia (1992) ressentem-se de que os Potiguara têm a sua organização social no século XX pautada pela presença do órgão indigenista oficial, criticando as ações deste a partir de um ponto de vista “político”, esquecendo-se de analisar as particularidades deste modo de vida sob o controle de uma agência colonial, como o era o SPI. Contudo, a crítica antropológica a tal perspectiva está bastante sedimentada, inclusive com a publicação de vários livros sobre este tema (Oliveira, 1988, 1998; Lima, 1995), nos possibilitando uma abordagem mais criteriosa e a proposição de uma perspectiva mais frutífera sobre a massa documental e o material coletado na memória social relativa à esta forma de organização das relações sociais sob o domínio de um órgão de estado.

Antes de partirmos para a análise do campo de ação indigenista na região vejamos como se deu a inserção do SPI na área habitada pelos Potiguara. Corria a década de 1920 e os índios da sesmaria de São Miguel, concentrados no povoado de São Francisco, enfrentavam sérias disputas territoriais com posseiros e pro-

prietários que tinham se instalado como foreiros da Câmara Municipal de Mamanguape nas terras do antigo aldeamento, considerado extinto por lei provincial de 1873 (DEMARQUET, 1982). O governo estadual pretendia vendê-las em hasta pública e encontrou oposição do Sr. José Campello Galvão (provavelmente o mesmo *Comendador Campelo*, de triste memória para os índios de Monte-Mór), que num artigo publicado no jornal *Correio da Manhã*, em 1919, afirmou que “*as terras ocupadas pelos índios não são devolutas*”, se estendendo desde o Forte, limite norte da freguesia da Baía da Traição até o Engenho Cumaru, no rio Camarutuba, numa distância de dez quilômetros de costa (Citado em BAUMANN, 1981, p. 72-73). Em função desta denúncia as terras não foram negociadas.

Seria de estranhar o fato de que, possivelmente, o mesmo “corretor” que tomou, sob coação, vários títulos de terras indígenas em Monte-Mór e depois as vendeu para os Lundgren, proprietários da Companhia de Tecidos Rio Tinto (cf. AMORIM, 1970, p. 41), estivesse se colocando na defesa dos índios de São Miguel, não fosse Seu Antônio Gomes destacar a aliança estabelecida entre o *Coronel* Frederico Lundgren e o *Regente* dos Índios Manoel Santana. Segundo o relato, Manoel Santana era amigo do *Coronel* Frederico, tendo inclusive recebido, deste, um cavalo e uma sela para fiscalizar a área.

Quando os índios da sesmaria de São Miguel entraram em conflito com os irmãos Dantas⁷ e o Major José Ribeiro Bessa, pro-

prietários de terrenos e coqueirais na Baía da Traição e Cumaru, foi ao *Coronel* Frederico que eles recorreram, como a única instância de poder na região capaz de apoiá-los. De acordo com Seu Antônio, os irmãos Dantas “*empata-tava até os índios tirar caranguejo no mangue, pescar. Não queria*”, impedindo a utilização de recursos essenciais à sobrevivência das famílias indígenas.

Um grupo de dez *Cabocos* de São Francisco, liderados por Manoel Santana, dirigiu-se ao Rio de Janeiro para reclamar a proteção do SPI, contando para isso com passagens de navio e um advogado, fornecidos pela Companhia Rio Tinto. Provavelmente, em resposta a essa solicitação dos índios, realizou-se a visita do ajudante adido do SPI, Dagoberto de Castro e Silva, à Baía da Traição, em 1923, para averiguar as condições de instalação de um posto indígena na região. Os intermediários dessa visita foram os Lundgren, que forneceram o automóvel para transporte do funcionário do SPI de Recife até Rio Tinto, onde ficou hospedado, e o cavalo para que percorresse as terras dos índios. A CTRT enviou ainda alguns de seus agregados para acompanhar Dagoberto durante a sua estadia na região (cf. SEDOC/MI. Microfilme 170, fotogramas 1557-1589 e Peres, 1992, p.63-67). Nas décadas seguintes, o poder da CTRT cresceu mais e mais, enquanto o SPI instalou um posto indígena na Baía da Traição, definindo informalmente as fronteiras entre o poder patronal da fábrica (na sesmaria de Monte-Mór) e o poder tutelar do órgão indigenista (na sesmaria de São Miguel da Baía da

7. A documentação do SPI refere-se ao Dr. Franklin Dantas; Seu Antônio Gomes fala em João Dantas, que seria o mesmo que disparou os tiros contra o presidente do estado, João Pessoa, em 26 de julho de 1930 e Dona Joana, do Galego, refere-se ainda a Manoel Dantas, que morava na Baía da Traição e teria sido vítima da ira popular após o assassinato de João Pessoa.

Traição) configurando uma situação histórica⁸ que duraria os quarenta anos seguintes (PALITOT, 2005, p. 54). Este arranjo era permeado de conflitos entre índios, SPI e a Companhia, principalmente em torno da exploração das reservas de madeira das terras indígenas.

Destaca-se, portanto, em nossa análise dessa situação histórica (OLIVEIRA, 1988, p. 57) a disputa pelos recursos econômicos (terra, madeiras, plantações e mão-de-obra) entre os índios e os agentes do SPI/FUNAI, que vai se estender durante todo o século XX, tendo um reflexo direto na forma de organização social do grupo e nos movimentos de cisão e aproximação entre as lideranças indígenas e a estrutura do órgão, com a constituição de duas linhagens de líderes, cuja legitimidade, de um lado, apoiava-se na livre escolha dos índios, do outro, era garantida pelo exercício do poder tutelar e da arregimentação de um grupo de parentelas pelo Posto Indígena.

O quadro histórico de atuação do órgão indigenista na Baía da Traição é marcado pelo processo de reorientação na distribuição dos recursos fundiários, através da incorporação dos antigos ocupantes das áreas indígenas como arrendatários do órgão. Criando, desse modo, um mercado de terras tutelado, assim como modificando as relações de poder e autoridade vigentes até então. O Serviço de Proteção aos Índios passou a exercer um papel de mediação e dominação num cenário conflituoso que envolvia interesses diversos, desde o governo estadual até o dos índios, passando pela Companhia de Tecidos Rio Tinto, por latifundiários

e pequenos posseiros regionais. A oficialização dos arrendamentos é considerada por Peres (1992, p. 60 e seg.) como um “*dispositivo de resolução de conflitos*” com as instâncias governamentais que tinham ou representavam interesses sobre as terras indígenas. Nesse sentido, cita a tentativa de acordo estabelecida entre o SPI, representado por Antonio Estigarribia e o governo do estado da Paraíba, na figura do presidente João Pessoa, ainda em 1929.

Os funcionários do órgão indigenista buscavam afirmar a posição do SPI de autoridade nos contextos locais, provocando adequações e tensões com os alinhamentos políticos já estabelecidos. Entre várias medidas tomadas nesse sentido ganharam destaque ao longo das décadas de 1940 e 1950 a demarcação das terras, a retirada dos ocupantes através de indenizações e o acirramento do controle sobre os arrendamentos. De acordo com Peres

... (n)a estratégia delineada para o P.I. Nísia Brasileira, em fins dos anos 40, a demarcação também estava vinculada ao processo de regularização mencionado, mas não como fim e sim como um meio para ‘limpar a área’. Devido aos conflitos existentes entre ocupantes, índios e os agentes do SPI, importava então traçar precisamente a área do posto como o locus exclusivo e inquestionável de controle do órgão indigenista. Era necessário reordenar as relações entre índios e ocupantes, a partir do efetivo estabelecimento de um território indígena, com seu status jurídico

8. Situação histórica é uma noção que se refere “a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais. (...) Trata-se de uma construção do pesquisador, uma abstração com finalidades analíticas, composta dos padrões de interdependência entre os atores sociais, e das fontes e canais institucionais do conflito.” (OLIVEIRA, 1988, p. 57, GRIFOS NO ORIGINAL).

específico garantido pelo Estado. (1992, p.105).

Se a estratégia oficial era delimitar a área de atuação do SPI e retirar dela os ocupantes que não se adequassem às novas regras sobre os arrendamentos, contra-estratégias foram desenvolvidas pelos pequenos sítiantes que viviam na região, estabelecendo alianças com alguns líderes indígenas. No relato que inicia este artigo, Seu Antônio Gomes sustenta uma versão muito interessante sobre como findou o pagamento das rendas dos *particulares* para o posto indígena.

Inicialmente, Seu Antônio distingue as rendas que os *particulares* pagavam ao posto com os grandes arrendamentos que são feitos hoje para o plantio de cana, mas depois narra como se forjou a aliança entre os pequenos moradores e alguns líderes indígenas frente à ameaça de expulsão das terras em que trabalhavam por decisão do SPI, para acabar com os arrendamentos. Antes que o órgão finalizasse os contratos anuais, como muitas disposições davam a entender, os arrendatários procuravam os líderes indígenas, os *noiteiros*, responsáveis pela organização das festas de São Miguel e Nossa Senhora da Conceição e se ofereciam para continuar morando e trabalhando na área em troca das contribuições anuais para as festas. Desse modo, criavam laços de reciprocidade com os índios e se resguardavam de possíveis tentativas de extrusão. É óbvio, que não houve nenhuma decisão da Inspeção em Recife de transferir as rendas do posto para as festas religiosas, mas a lógica do arranjo entre *cabocos e particulares*

é pertinente, operando através de relações de dom e contradom (GODELIER, 2001) como poderemos observar mais adiante quando nos detivermos às festas do padroeiro⁹.

Exemplo dessas estratégias foi a atuação de Pedro Ciríaco, que depois de assumir a liderança dos índios contra a vontade do Posto, fez valer essa lógica de alianças ao cobrar as rendas de muitos particulares e tornou-se um elemento problemático para os interesses do órgão indigenista. Peres (1992, p. 106-109) cita várias reclamações de encarregados contra ele e os índios que liderava, primeiro sobre a retirada de madeiras, depois a respeito da arrecadação das rendas que deveriam ser recolhidas no posto e ainda sobre o controle dos coqueirais do Sítio das Cardosas (em torno de 2000 pés).

Em 1951, foi proposta a remoção de três famílias da área indígena por virem cortando madeira e perturbando os trabalhos do Posto: os Ciríaco, os César e Antônio Cassiano. Utilizando-se de uma retórica da mistura, o encarregado do posto, Arquimedes Souto Maior, procurou deslegitimar Pedro Ciríaco acusando de ser um dos “*índios mais mestiços*” e que estava em constante rebeldia, incitando outros índios. Contudo, a Inspeção ponderou que seria muito dispendioso transferir essas famílias para outra área e se negou a cumprir a solicitação do encarregado. Contudo, foi acionada a presença de força policial que Souto Maior solicitou para coibir os índios (SEDOC/MI. Filme 169. Fotograma 1011).

Esta outra faceta das relações entre o SPI e os índios, a da presença constante de força policial para coibir ações mais ousadas dos

9. Vieira (2001) em sua dissertação de mestrado aborda essas relações de trocas simbólicas nas festas católicas contemporâneas dos Potiguara.

tutelados, foi corriqueira e marca ainda hoje as lembranças dos descendentes de Pedro Ciríaco. Tudo começou com a tentativa de demarcação das terras por parte do SPI em 1948, quando foi contratado um agrimensor e, apesar, de terem sido pagas algumas parcelas adiantadas do trabalho, este foi paralisado antes de finalizar a segunda etapa, em 1949. Os índios liderados por Pedro Ciríaco reclamavam que, mesmo esta demarcação, vinha deixando de fora áreas ocupadas por sítiantes da vila de Mataraca, ao longo de 4 léguas do rio Camaratuba e que a Companhia de Tecidos Rio Tinto vinha ocupando grandes extensões entre o marco das Balanças – que havia sido modificado de lugar – e a Gruta do Gurubu (PERES, 2004).

Antes disso, em fevereiro de 1948, um grupo de índios foi preso no Posto Indígena por estar cortando madeira e fazendo carvão. Fato que provocou a revolta dos *cabocos do Sítio*, que desceram de São Francisco para o Forte e espancaram o chefe de posto Leonel Carneiro de Moraes, libertando os presos. Em 1949, Pedro Ciríaco e seus filhos são levados presos ele segue para a penitenciária em João Pessoa e os seus filhos ficam retidos em Mamanguape, durante alguns meses (José Ciríaco Sobrinho, Mangabeira, João Pessoa, dezembro de 2004).

Em face da falta de recursos, da presença de muitos ocupantes não-índios o SPI propõe a redução da área indígena como uma forma de expulsar os invasores às avessas. Esta política, levada a cabo ao longo das décadas seguintes, é chamada por Peres (1992, p. 111) de “*insularização de áreas indígenas*” em que o órgão toma como procedimento demarcar apenas aquelas terras que estão ocupadas permanentemente pelos índios, evitando, assim, o confronto judicial com os ocupantes que apresentavam documentos de propriedade das terras. Tal política

teve como resultado o recrudescimento dos conflitos entre administração, *particulares* e índios.

A redução da área indígena foi uma estratégia de resolução de conflitos e contenção dos problemas administrativos restringindo a fronteira étnica oficial apenas aqueles grupos mais próximos ao Posto, reificando uma situação de exclusivismo para os índios da Baía da Traição. Fato que se reproduz na demarcação das terras indígenas, na década de 1980, onde os grupos Potiguara que conseguiam demarcar suas terras não se solidarizavam com os que haviam sido excluídos da demarcação.

3. CABOCOS E PARTICULARES : O CAMPO SEMÂNTICO DA ETNICIDADE POTIGUARA

Um outro elemento do universo de relações sociais estabelecidos pela ação do órgão indigenista, fundamental para a compreensão da estrutura de poder vigente nos dias de hoje, na área indígena, são as categorias de atribuição étnica correntes no campo e, que, por força da ação tutelar tornam-se essenciais para a aquisição de recursos e direitos. Estas categorias são as de *caboclo e particular*, apresentadas em sua gênese institucional nos itens precedentes.

As categorias étnicas operacionalizadas não são exclusivas de um modo indígena de perceber o contato, mas fazem parte de um campo semântico da etnicidade (VALLE, 1993, 2004), criado pelas relações entre os atores, legitimados por diferenças sensíveis de poder, inclusive aquele de atribuição. A presença do SPI e depois da FUNAI, atestando e validando a existência de uma fronteira étnica na região e incorporando uma população heterogênea à sua malha administrativa, serviu como canal

primordial de elaboração desse campo semântico, pois, se podemos identificar o uso histórico dos termos “índio” e “caboclo”, seus significados atuais só podem ser compreendidos à luz do contexto de reconhecimento de direitos promovido pela ação indigenista. Pois,

O governo tutelar agrega às relações rituais e de afinidade ou parentesco uma relação entre a identidade e o território indígena (agora espaço jurídico), que passa por uma referência aos ‘direitos’. (...) uma identificação étnica não é produto apenas de uma ‘contrastividade’, mas da composição dessas fronteiras, étnica, jurídica e territorial. Ou, de outra forma, é um modo de classificar sujeitos que os inclui tanto em grupos locais quanto em arcações jurídicos e políticos estatais.” (ARRUTI, 2001, p.228. grifos no original)

A primeira categoria que se apresenta nesse campo é o termo *caboclo*. Esta seria uma categoria social produzida pelos processos de territorialização¹⁰ dos séculos XVIII e XIX, evidenciando o caráter de incorporação física e cultural dos índios à sociedade colonial e, depois, nacional. Pude chegar a esta forma de atribuição não só através da literatura sobre o grupo e dos documentos consultados, mas a partir das entrevistas que realizei em campo onde, muitas vezes, para definirem o que era ser índio, os Potiguara argumentaram que ín-

dio é um termo utilizado hoje e que se refere aos direitos jurídicos que possuem enquanto coletividade, destacando a relação com o órgão indigenista¹¹. O termo que os distinguiria enquanto grupo, antes da vigência da situação jurídica atual, seria o de *caboco*, *caboco velho*, *caboco legítimo* ou ainda *caboco caranguejeiro*, que serviria como base para o entendimento daquilo que eles eram enquanto um grupo social singular.

A categoria *caboco* e uma de suas variantes, o *caboco caranguejeiro*, associa o recorte étnico a uma ocupação e a um determinado modo de utilização dos recursos naturais que combinava a pesca com a agricultura familiar e o assalariamento complementar (reserva de mão-de-obra para um mercado local). Tudo isso dentro de uma relação que envolvia a disputa pelo controle do acesso a terra e a arregimentação de trabalhadores determinados por instâncias sociais e jurídicas, herdeiras das antigas formas de organização dos aldeamentos e diretorias de índios.

A criação de um campo de ação indigenista na década de 1930 na Baía da Traição (cf. PERES, 1992) permite a remodelação dos significados atribuídos à categoria dos caboclos, tornando-os sujeitos de direitos garantidos por um órgão de Estado. Dentre estes direitos destaca-se aquele que reconhece a sua primazia em relação à utilização dos recursos naturais, principalmente a terra. É o que nos lembra Amorim (1975, p.15) a respeito da ambigui-

10. “...a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.” (OLIVEIRA, 2004, p. 22).

11. Tal raciocínio também é formulado pelos Atikum, da serra do Umã-PE estudados por Grünwald (1993, p.71 e seg.)

idade existente entre os estereótipos marcados pelos regionais contra os índios e a situação de tutelados que estes vivenciam, dispondo “*de reservas que, pelo menos teoricamente, lhes garantem o uso não contestado do solo*”.

No contexto em que os Potiguara vivem atualmente, quando certos grupos de não-índios¹² chamam alguém de caboclo é para desqualificá-lo, acusando-o de ser um falso índio, um ex-índio, lembrando justamente o processo de “aculturação” vivido. Num certo tipo de aceitação da visão dominante, os próprios Potiguara reconhecem-se como índios misturados, referindo a “pureza” étnica aos seus antepassados ou aos índios do Xingu, que são veiculados na mídia como protótipos do índio brasileiro (cf. VIEIRA, 2001)¹³. Porém, eles próprios entendem que ser caboclo é ser índio, que o seu direito às terras em que habitam é derivado dessa condição de descendentes de índios, o que significa ser índio, para os termos da proteção oficial. O hibridismo do termo caboclo é reinterpretado, não mais como sinônimo de diluição, mas como vetor de diferenciação e construção de uma identidade política, social e cultural exclusiva, num contexto histórico e social determinado¹⁴.

Se a categoria social dos *caboclos* pode ser identificada como oriunda de reformulações das formas de controle pretéritas das populações indígenas (desde o século XVII), a categoria *particular* parece ser fruto das lógicas de ação do Serviço de Proteção aos Índios ao longo do século XX. Esse termo já aparece no

primeiro relatório oficial do SPI sobre os índios da Paraíba, de autoria de Dagoberto de Castro e Silva, de 1923, exatamente com a função de identificar os ocupantes não-indígenas das terras que seriam alvo da proteção do órgão. Ocupantes estes que, de acordo com a lógica institucional da época, deveriam ser incorporados como arrendatários do governo federal, enquanto solução para os conflitos que resultavam de sua presença numa área de ocupação indígena.

Ressalte-se a dimensão do conflito num cenário de mudança social, onde o esquema de autoridade que os funcionários do Posto Indígena tentavam exercer vinha se opor aos padrões de alianças anteriores entre índios e regionais. A documentação do SPI vai falar muitas vezes em “desobediência” e “turbulência” dos índios que não aceitavam as normas colocadas pelo Posto e continuavam comercializando madeiras e arrendando terras. Enquanto isso, os índios registrarão em sua memória os enfrentamentos com os chefes de posto por causa do exercício do poder e do controle dos recursos existentes na área indígena.

Podemos observar, portanto, que os conflitos e a “desobediência” dos índios contra o SPI enquadram-se em algumas das modalidades de resistência camponesa analisadas por James Scott (2000), pois, mesmo muitas vezes enfrentando abertamente o poder instituído pelo órgão indigenista, os Potiguara continuavam reconhecendo algum tipo de legitimidade naquela instância de controle, uma vez que não

12. Em especial fazendeiros, usineiros e outros invasores das terras indígenas.

13. Devemos ter em mente também que os sentidos das categorias de atribuição não são fixos no campo, variando para os diferentes atores sociais que o compõem, a depender da situação e dos interesses em jogo.

14. Para uma discussão sobre essa forma de construção da identidade indígena ver Grünewald, 1997.

se colocavam contra o ordenamento de poder que emanava do Posto Indígena, mas dele queriam participar, como é o caso narrado na abertura do nosso texto.

A dita desobediência, as alianças com fazendeiros e pequenos arrendatários ou com a Companhia de Tecidos Rio Tinto, a cobrança de rendas realizada pelos próprios índios, a colheita de cocos nos sítios de administração do SPI e a morte de cabeças de gado do rebanho do órgão constituíam-se em múltiplas estratégias para se burlar e desviar as estruturas de controle do Posto Indígena sem, com isso, desorganizar ou inviabilizar a fonte de recursos ou proteção que este significava. Nunca, em nenhum momento, os índios pediram a extinção do Posto ou outra medida semelhante. Quanto à morte das reses, há um anedotário local sobre como as pobres vacas gordas despencavam barreira abaixo no meio da noite indo morrer na praia, sem aproveitamento econômico algum que não a sua distribuição entre as famílias da aldeia.

Neste contexto, na interação entre índios e o Posto Indígena, a violência será utilizada como forma de ação pelos dois lados. As estratégias de controle exercidas pelos representantes do poder tutelar geralmente recorriam à coerção e à violência, causando medo entre os índios, como o uso de soldados aquartelados no Posto. Tal regime de força era enfrentado pelos índios a partir de outras formas de violência, desta vez coletivas. A coação era utilizada de formas distintas pelos dois lados: uma era a imposição do poder do Estado e de seus agentes, a outra era a revolta da “turba”, a “multidão”, os índios costumavam revidar a violência institucional a partir da ação coletiva direcionada contra o posto indígena e seu encarregado. Neste ponto, parece ser interes-

sante ver uma aproximação com E. P. Thompson (1998) e a sua análise sobre a Economia Moral da Multidão, na qual propõe que os atos de violência das multidões em certos períodos históricos não sejam encarados pelos historiadores como episódicos ou explosões de fúria sem sentido, mas formas socialmente elaboradas de ação por parte dos grupos dominados contra os grupos dominantes em situações de quebra de direitos e mudanças sociais. Poderíamos acrescentar, aqui, situações de disputas dentro de quadros de poder hierarquizados.

Percebemos, portanto, dois sentidos para uma análise do campo Potiguara, a partir de uma perspectiva baseada na economia moral. De um lado, a rebelião, mais ou menos organizada a partir de princípios compartilhados e direcionados para o enfrentamento contra a ordem de poder, mas sem questionar as bases da estrutura política em que se assentava. Estes princípios são dados pelo próprio poder tutelar, pois os índios sempre utilizaram o argumento de defender seus “direitos” e de que o órgão tutor deve existir para atender seus interesses. Por outro lado, o significado da economia moral, como um conjunto de expectativas, ganha visibilidade quando observamos os conflitos com o SPI a partir da racionalidade econômica do órgão, o que entra em choque com o antigo arranjo das relações interétnicas na região. É esse arranjo que iremos explorar agora enquanto uma rede de relações de reciprocidade, um conjunto de expectativas de ação e um consenso popular que distingue entre práticas legítimas e ilegítimas (THOMPSON, 1998, p. 152).

4. A ECONOMIA MORAL DA MULTIDÃO POTIGUARA

Na virada do século XIX para o XX, o campo intersocietário das antigas sesmarias dos índios de Monte-Mór e São Miguel era habitado por grupos sociais heterogêneos, sendo os caboclos, descendentes dos indígenas aldeados, apenas um dos grupos, e talvez o mais pauperizado. Havia senhores de engenho (Cumarú, Preguiça, Patrício, Três Rios, Piabussú, Itaúna, Itauninha), fazendeiros (nas margens do rio Camaratuba), comunidades de pescadores (Baía da Traição), moradores, pequenos agricultores, arrendatários e foreiros, entre outros. A identidade étnica era algo tenuamente manifestado, visto que as principais formas de organização social estavam marcadas pelo trabalho agrícola e pesqueiro e pelas festas dos santos padroeiros que, apesar de serem realizadas nas antigas missões e lembrarem a ascendência indígena de alguns grupos familiares, eram festas católicas (oficiais) e, por isso, congregavam todos os habitantes da região indistintamente.

O arranjo fundiário predominante neste período na região estava baseado nas demarcações de terras, feitas na década de 1860, pelo engenheiro Antônio Gonçalves da Justa Araújo. Este engenheiro foi o ator social responsável pela regularização da ocupação fundiária nos antigos aldeamentos da Paraíba. Era da competência de Justa Araújo não só a demarcação das antigas sesmarias e a distribuição de lotes entre os índios casados, mas também a avaliação e regularização das posses de particulares e dos arrendamentos porventura existentes nelas. Trabalho que ele realizou entre 1864 e 1868 (PALITOT, 2005).

Sustentamos, então, que, depois que o engenheiro demarcou as terras da antiga ses-

maria e as distribuiu entre os índios, um sistema de campesinato étnico e familiar continuou a se desenvolver e reproduzir onde os índios não eram ainda ameaçados pelos interesses dos arrendatários de terras públicas. Porém, cada vez mais acuados pela espoliação territorial e o avanço da patronagem, os Potiguara se viam obrigados a conviverem e disputar suas terras com pequenos agricultores e latifundiários, organizando redes de dependência e reciprocidade, instituindo regimes de conduta e reconhecimento de direitos, tais como aqueles acionados nas situações de *terras de índio*, *terras de santo*, *terras de preto* e *terras de parente* analisados por Almeida (1989) e Andrade (1999) para o Maranhão, e que não se enquadram nos dispositivos fundiários da legislação vigente.

Tal situação permanece durante as décadas finais do século XIX e as duas primeiras do século XX, até que duas grandes agências entram no campo para modificar esta dinâmica: uma, acelerando a ocupação das terras dos índios, outra contendo o ímpeto dos grileiros, normatizando o acesso à terra. A primeira foi a Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT), de propriedade da família Lundgren, e, a segunda, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Estas duas agências vão implicar a divisão do campo social Potiguara em duas situações históricas específicas, regidas por distintas lógicas de dominação.

A Companhia vai exercer um controle patronal e industrial sobre os índios do antigo aldeamento de Monte-Mór, forçando a negação da identidade indígena na sua área de atuação. O SPI vai estabelecer um regime tutelar de controle dos recursos territoriais e populacionais na Baía da Traição, normatizando o acesso de particulares às terras, através de arrendamentos, e buscando controlar a população indígena

através do regime de *indianidade* (OLIVEIRA, 1988).

No período imediatamente anterior à chegada do SPI, os índios estavam dispersos por várias localidades das antigas sesmarias, vivendo nas mais distintas situações: nas vilas e povoados maiores dividiam o espaço com agricultores não-índios, às vezes sendo minoritários; nos engenhos e fazendas ocupavam a situação de moradores; nos lotes entregues peloengenheiro e na área de Monte-Mór eram pequenos proprietários, assediados por grileiros; em outras localidades eram hegemônicos (como São Francisco), mas não exclusivos; em toda a sesmaria de São Miguel ocupavam terras comuns, garantidas pela demarcação de 1868.

As diversas situações vividas pelos índios constituíam uma rede de relações sociais e espaciais informada pelo parentesco e pela ideia de que aquelas terras haviam sido doadas aos seus antepassados porque estes eram indígenas, para os quais os santos padroeiros seriam uma espécie de fiéis depositários deste contrato social.

Na Vila Monte-Mór, um dos aldeamentos onde processou-se a conversão dos índios ao catolicismo, forjou-se também uma relação especial entre a santa padroeira, Nossa Senhora dos Prazeres, e os aldeados que a tinham como milagrosa, pois foi achada nas matas pelos índios.

Quem descobriu a Santa foi os caboco caçando na mata, aí deram ela num pé de jurema, o tronco da jurema. Aí ela ficou, agasaçou-se ali em cima. Aí ela ficou. A padroeira do lugar é Nossa Senhora dos Prazeres. Ai as caboca descobriro que a terra era dela.(...)A terra era dela, já que ela tava no pé da jurema, então a terra

pertencia a ela. Aí ficou a terra de Nossa Senhora dos Prazeres.” (D. Petronilia Cordeiro, Vila Regina, agosto de 2004. Acervo do GT Indígena).

Além disso, a santa não se adaptava em nenhum outro lugar. Contam que certa vez ela foi levada para a igreja de São Pedro e São Paulo, em Mamanguape, pelo Padre João e, quando ele fechou a igreja, ela voltou para a capela da Vila, se recusando a sair de lá. Então ela foi levada para Roma para que fosse estudada, sendo enviada uma réplica para ficar em seu lugar. A Vila Monte-Mór seguiu habitada pelos indígenas até a primeira metade do século XX, quando estes se viram forçados a abandonar o local com a chegada dos irmãos Frederico e Arthur Lundgren. A instalação da Fábrica de Tecidos Rio Tinto deu início ao regime de terror, esbulho e negação da identidade indígena que ficou conhecido como o Tempo da Amorosa (cf. Peres, 2004 e PALITOT, 2005).

Já na Baía da Traição, a relação entre os índios e o santo padroeiro é tão significativa dessa forma de elaboração da identidade étnica, que as narrativas sobre o aparecimento de sua imagem relatam a transubstanciação de um índio no santo,

E esse São Miguel, ele foi encontrado, São Miguel Arcanjo, o nome dele era Arcanjo. Era um, era um, um indiozinho, um caboco. Naquele tempo chamava caboco. Morava ali no Tapuia (...) e então encontraram esse Miguel Arcanjo morto. Ali era uma mata. Aí enterraro ele. E ...com oito dia. Ali era uma mata. Aí, a cova tava rachada em cruz. Aí, os índios se reuniram, da Baía mesmo, do Tapuia, Laranjeiras. Aí, foram chamar o padre lá de Maman-

guape, padre João Batista (...) aí, o padre veio e ... cavaro a cova e tiraro, que era um santo, tava formado num santo. Aí, levaro pra Roma. De Roma foi que trouxe-ro esse que ta lá em São Francisco.” (D. Joana Ferreira da Silva, Galego, agosto de 2002).

Outras narrativas destacam que, após a imagem ter sido encontrada, os holandeses construíram a igreja na Vila São Miguel, onde o santo foi entronizado e ficou sendo venerado pelos índios. Segundo nos contou Seu Antônio Aureliano, de São Francisco, muitos duvidavam que o santo fosse vivo, até que, certa vez, uma índia, muito curiosa, espetou o braço dele com uma agulha, sem que ninguém visse, e o sangue começou a escorrer, causando grande admiração. Ainda contam que, assim como a imagem de Nossa Senhora dos Prazeres, toda vez São Miguel era retirado da igreja, retornava misteriosamente para o altar e, quando a igreja da Vila São Miguel ruiu e os índios levaram a imagem para a igreja da aldeia São Francisco, o céu parou o movimento e fez-se uma noite escura e sem vento.

Desse modo, as festas em homenagem ao santo serviam e servem, ainda, para lembrar aos índios os laços de parentesco e solidariedade que os unem, através da perpetuação dessas narrativas e do reencontro das aldeias nas nove noites de novena, como demonstrou Vieira (2001) na análise que faz sobre as trocas rituais realizadas por cada aldeia através de doações arrecadadas pelos noiteiros e da oferta

de velas e queima de fogos.

Por outro lado, estes rituais também contribuem para estabelecer as relações com os não-índios. Dona Joana Ferreira da Silva, do Galego, nos relatou que vários proprietários e arrendatários das margens do rio Camaratuba contribuíam com as festas de São Miguel, na Vila São Miguel e de Nossa Senhora da Conceição, no *Sítio*, como é mais conhecida a aldeia São Francisco. No relatório sobre o Posto Indígena Nísia Brasileira elaborado por Cícero Cavalcanti, em 1966, este fala que

da foz do riacho Ventura até o fim do lugar Sarrambí, (...) encontram-se 36 locatários (...) em sua maioria colocados nesse setor pelo índio Manoel Pedro, sem os devidos consentimentos do SPI, e que era ele quem recebia determinadas importâncias em dinheiro dizendo o mesmo que era para as festas das duas igrejas, São Miguel e São Francisco. O Manuel Pedro se intitulava de capitão dos índios e por isso mandava e desmandava dentro das terras deste posto.” (CAVALCANTI, 1966, p. 21-22, GRIFOS NOSSOS)

Ainda hoje, esta prática se faz presente. Pedro Eduardo, professor da aldeia Ybykuára nos contou que o proprietário Murilo Paraíso, que ocupa terras vizinhas à sua aldeia com plantações de cana, costuma contribuir com certas quantias em dinheiro, todos os anos, para a festa de São Miguel, através dos índios dessa aldeia¹⁵. Numa outra entrevista, Seu Antônio

15. Atualmente, este fazendeiro apresentou uma contestação administrativa contra a identificação da Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór o que abalou a sua até então boa relação com os índios.

Gomes, da aldeia do Forte, nos falou a respeito do fim dos pagamentos de renda dos pequenos posseiros para o Posto Indígena, que deixavam de recolher suas dívidas com o órgão indigenista em troca de alianças com os líderes das aldeias mediadas pela contribuição nas festas dos santos.

Tal raciocínio se apresenta como complementar aos apresentados por Vieira (2001, p.101-108) e Peres (2004, p. 70-71) quando afirmam que os festejos católicos são o locus privilegiado da produção simbólica da identidade do grupo e de suas formas de organização. Nestes rituais destacam-se não só a atualização da especificidade étnica do grupo, mas também as suas relações com os outros membros do campo intersocietário, revelando a reprodução de relações sociais assimétricas – diria até de patronagem – entre índios e não-índios, onde estes se alternam nos pólos de poder.

Mediadas por estas instâncias rituais, as relações sociais no campo Potiguara se expressam principalmente em torno do direito de uso da terra, reconhecido como originário aos índios, mas passível de ser redistribuído com os não-indígenas, conquanto participem das instâncias locais de dom e contradom referentes aos santos padroeiros¹⁶. Estas normas enfeixam quase todas as dimensões da vida social (econômica, política, étnica) e refletem no cotidiano das relações de trabalho (as casas de farinha, por exemplo) constituindo o que poderíamos chamar de conjunto de expectativas de ação que formam a economia moral no campo intersocietário Potiguara. Expectativas

compartilhadas entre os diferentes atores sociais que estão em interação nesse quadro e que não deixam de ter em conta as relações com o Estado e seus *corpus* normativos e administrativos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O contexto de implantação do campo de ação indigenista nas antigas sesmarias de índios, na Baía da Traição e Monte-Mór, durante o século XX, fez-se a partir do confronto e da combinação entre diferentes expectativas dos atores sociais envolvidos no campo. Inicialmente, os Potiguara buscaram trazer a “proteção” do SPI sobre sua região, visando fortalecer-se contra os fazendeiros que exibiam títulos de propriedade sobre suas sesmarias e contaram, para isso, com o apoio da CTRT. Num segundo momento, o SPI torna-se mais um patrão interessado em efetivar seu controle sobre todas as dimensões da vida social.

O SPI, como patrão, definia-se pela garantia da permanência dos índios nas terras e pela sistematização da concessão de uso das mesmas pelos não-índios, pois, literalmente “governava” a situação interétnica “em nome” dos índios e de seus direitos. Além disso, suas práticas de assistência incluíam a doação de sementes, ferramentas, roupas, alimentos e remédios, cumprindo a função de proteção tutelar e paternalista.

Os conflitos se dão a partir desse jogo de interesses, onde os atores agem tanto a partir

Atualmente, a figura jurídica da terra indígena, reformulada pela Constituição de 1988, vem ganhando mais espaço nas práticas sociais e discursivas relacionadas ao direito de uso da terra, ao mesmo tempo em que os arranjos produtivos tradicionais perdem espaço para o cultivo comercial da cana-de-açúcar, o que traz conflitos de nova ordem para o campo Potiguara.

de regras de reciprocidade e hierarquia, como a partir de interesses ditos objetivos. Um jogo que, ao mesmo tempo em que contesta as bases de argumentação dos outros figurantes, legitima o esquema de relações que sustenta toda a distribuição de poder no campo.

Nesse sentido, os agentes do SPI personalizam a dominação e a patronagem do órgão, de modo que os atos de violência física cometidos contra eles são resultados dessa percepção do poder tutelar como encarnado na figura de uma só pessoa, no caso, o encarregado do posto indígena. Os índios não questionam a validade da estrutura hierárquica implantada, mas a legitimidade dos ocupantes dos cargos de poder, buscando sempre exercer algum tipo de controle sobre estas figuras.

O SPI começa a atuar na área Potiguara por reivindicação dos próprios índios, enquanto uma autoridade que deve ser imparcial e reconhecer a justiça dos preitos dos caboclos frente aos seus vizinhos não-índios, que costumavam desrespeitar os acordos locais de reciprocidade e tentavam exercer maior controle sobre suas terras. No entanto, a ação do SPI, enquanto agência colonial não lhe permite corresponder às expectativas dos índios de imparcialidade. Os agentes do órgão mantêm relações personalistas de controle e aliança com determinados segmentos no campo político local e, para cumprir a lógica produtiva do órgão, passam a se constituir como uma nova modalidade de padrão, que além do poder pessoal, fazia uso de coações militares e institucionais, provocando um rearranjo nas relações sociais correntes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras

de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio - uso comum e conflitos. In: CASTRO, E. M. & HEBETTE, J. (Org.) Na Trilha dos Grandes Projetos, Belém, NAEA/UFGA, 1989.

AMORIM, Paulo Marcos. Índios camponeses: os Potiguara de Baía da Traição. Rio de Janeiro. Mestrado em Antropologia Social - MN-UFRJ. 1970.

ANDRADE, Maristela de Paula. Terra de Índio: identidade étnica e conflito em terras de uso comum. São Luís: UFMA, 1999.

ARRUTI, José Maurício. "Agenciamentos Políticos da "mistura": Identificação étnica e segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó." *Estud.Afro-asiat*, v. 23; n. 2. Rio de Janeiro, 2001.

BAUMANN, Terezinha de Barcellos. Relatório Potiguara. Rio de Janeiro: Fundação Nacional do Índio. 1981.

DEMARQUET, Sônia de Almeida. Informação Indígena Básica – IIB N°03/82 AGESP – FUNAI. Grupo Indígena Potiguara. Brasília. FUNAI, 1982.

GODELIER, M. O enigma do dom. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 2001.

GRÜNEWALD, Rodrigo. Regime de Índio e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional-UFRJ. Dissertação de mestrado. 1993.

_____. "A tradição como pedra de toque da etnicidade". *Anuário Antropológico* 96. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997. pp. 113-125.

- LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um Grande Cerco de Paz. São Paulo/Petrópolis: Anpocs/Vozes. 1995.
- MOONEN, Frans & MAIA, Luciano Mariz. Etnohistória dos Índios Potiguara: Ensaio, Relatórios e Documentos. João Pessoa: PR/PB-SEC/PB. 1992.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo, Marco Zero; Brasília, MCT/CNPq, 1988.
- _____. (org.) Indigenismo e territorialização: poderes rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo. Rio de Janeiro. Contracapa, 1998.
- _____. Ensaio em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro. EDUFRJ. 1999.
- _____. (org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa. 2004.
- PALITOT, Estêvão Martins. Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: História, Etnicidade e Cultura. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGS/UFPB-UFCG. João Pessoa, 2005.
- PERES, Sidnei Clemente. Arrendamento e terras indígenas: análise de alguns modelos de ação indigenista no Nordeste (1910-1960). Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro. PPGAS/MN/UFRJ. 1992.
- _____. Relatório dos novos estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór. Brasília. FUNAI, 2004.
- SCOTT, James C. Los dominados y el arte de la resistencia. México. Ediciones Era, 2000, (Domination and arts of resistance, 1990).
- THOMPSON, E. P. “A economia moral da multidão” In: Costumes em Comum. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Terra, Tradição e Etnicidade: Um Estudo dos Tremembé do Ceará. Dissertação de Mestrado, PPGAS/ MN/UFRJ. 1993.
- _____. “Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará” in, OLIVEIRA F.º, João Pacheco de (org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa. 2004.
- VIEIRA, José Glebson. A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena Potiguara da Paraíba. Curitiba. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFPR. 2001.

DOCUMENTOS CONSULTADOS

ALBUQUERQUE, Cícero Cavalcanti de. Relatório sobre a situação das terras do Posto Indígena Nísia Brasileira. Baía da Traição, Ministério da Agricultura/SPI, 1965.

Ofício 20-IR4 de 07/03/1951. Do Chefe da IR4 para o Diretor do SPI (SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 169. Fotogramas 1003-1004).

Processo SPI nº 1996/51 e processo IR4 nº 424/51. Do Chefe da IR4 ao Diretor do SPI,

s/d (SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 169. Fotograma 1011).

Relatório referente aos índios remanescentes da Bahia da Traição, a nordeste da Paraíba. Rio de Janeiro, outubro de 1920. assinado: Alípio Bandeira. (SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 170, fotogramas 1542-1555)

Relatório referente as terras ocupadas pelos índios Potiguara na Bahia da Traição, município de Mamanguape/PB e visita aos índios Carijó. S/D. Assinado: Dagoberto de Castro e Silva. (SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 170, fotogramas 1557-1589).

Ofício nº 1478, de Dustam Miranda, Inspetor Regional (Sétima Inspetoria regional do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio) ao procurador da republica na Paraíba. João Pessoa, 20/09/1938. (SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 180, fotogramas 45-68).

Relatório encaminhado a 7^a Delegacia Regional pelo Sr. Feitor do Posto Indígena “São Francisco” – na Baía da Traição, deste Estado – Paraíba – referente ao ano de 1939 . SEDOC/Museu do Índio. Microfilme 180; Fotograma 175.