



**UFRRJ**

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E  
SOCIEDADE**

**TESE**

**Cultura e Sustentabilidade: A Sociedade Potiguara e  
um Novo Mal-Estar na Civilização**

**Antonio Ricardo Pereira de Andrade**

**2008**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO,**  
**AGRICULTURA E SOCIEDADE**

**CULTURA E SUSTENTABILIDADE: A SOCIEDADE POTIGUARA E**  
**UM NOVO MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO**

**Antonio Ricardo Pereira de Andrade**

*Sob a Orientação do Professor*  
**Hector Alimonda**

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em Ciências Sociais**, no Curso de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade

Rio de Janeiro, RJ  
Novembro de 2008

306  
A553c  
T

Andrade, Antonio Ricardo Pereira de.

CULTURA E SUSTENTABILIDADE: A  
SOCIEDADE POTIGUARA E UM NOVO MAL-  
ESTAR NA CIVILIZAÇÃO / ANTONIO RICARDO  
PEREIRA DE ANDRADE. – 2008.

174 f. : grafs., tabs.

Orientador: Hector Alimonda.

Tese (doutorado) – Universidade Federal Rural do Rio de  
Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais.

Bibliografia: f.162-166.

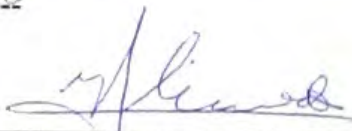
1. Cultura - Sustentabilidade – Indígena - Teses. 2.  
Desenvolvimento sustentável – Brasil - Teses. I. Alimonda,  
Hector. II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.  
Instituto de Ciências Humanas e Sociais. III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E**  
**SOCIEDADE**

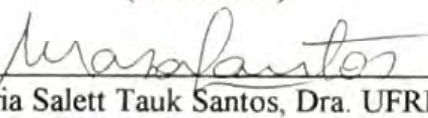
**ANTONIO RICARDO PEREIRA DE ANDRADE**

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais, no Curso de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, área de Concentração em Natureza, Ciência e Saberes.

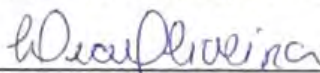
TESE APROVADA EM 26/11/08



Hector Alimonda, Dr. UFRRJ  
(Orientador)



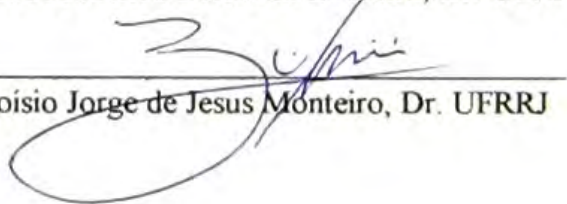
Maria Salett Tauk Santos, Dra. UFRPE



Lia Maria Teixeira de Oliveira, Dra UFRRJ



Carlos Frederico Bernardo Loureiro, Dr. UFRJ



Aloísio Jorge de Jesus Monteiro, Dr. UFRRJ

## RESUMO

ANDRADE, Antonio Ricardo Pereira de Andrade. **Cultura e Sustentabilidade: A Sociedade Potiguara e um Novo Mal-Estar na Civilização**, RJ. 2008. 174f. Tese (Curso de Doutorado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2008.

Investiga as relações entre cultura, tradição e sustentabilidade no território dos índios potiguara na Paraíba, partindo de estudos anteriores ali realizados sobre a questão ambiental, de observações etnográficas gerais e especificamente da análise de histórias de vida de nativos potiguara. As análises extrapolam, quando necessário, o eixo local para realizar uma síntese paralela da evolução histórica da civilização ocidental, sob o ponto de vista da temática em apreço, e das condições globais na atualidade, que parecem manifestar, numa outra dimensão, os mesmos problemas vivenciados na micro-região de influência dos índios potiguara. As reflexões envolvem mais detidamente os conceitos de culturas populares x cultura hegemônica propostos por García Canclini, o conceito de populações tradicionais tal como proposto por Diegues, a noção de desenvolvimento sustentável sugerida pela Comissão Mundial (da ONU) sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. Envolve também, o debate entre fronteiras étnicas e identidade, atualizado recentemente por Fredrik Barth, embora embrionário no pensamento sócio-antropológico e psicossocial tal como revelam as abordagens de Marx e Freud. Tais abordagens confluem, respectivamente, a partir do caminho das disputas econômicas e territoriais e do caminho da economia das pulsões instintivas inatas e seus padrões específicos de acomodação para justificar as diversas etapas do processo civilizatório. Nesta mesma linha debate-se a abordagem de Norbert Elias que, de alguma forma, tenta recolocar o problema das fronteiras étnicas no âmbito meramente cultural, das disputas simbólicas. Em síntese, concluímos por apreciar uma extraordinária, embora não tão surpreendente, semelhança entre as condições centrais e os problemas derivados da atual e “efervescente” sociedade potiguara na busca de sua paradoxal “utopia civilizatória/tradicional” e o que poderíamos chamar, retomando os arroubos sócio-psicológicos da maturidade freudiana, de um novo e contundente mal estar na civilização global.

Palavras-chave: Desenvolvimento sustentável; Cultura tradicional; Reprodução social; Potiguara.

## ABSTRACT

ANDRADE, Antonio Ricardo Pereira de Andrade. **Culture and Sustainability: Potiguara Society and the New Discontents with Civilization**, RJ. 2008. 174f. Thesis (Doctorship in Social Science - Development, Agriculture and Society), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2008.

It investigates the relationships that involve culture, tradition and sustainability in the territory of the Potiguara Indians in Brazil, starting from previous studies on the local environmental, on general ethnographic observations and specifically on the analysis of the histories of life of native people, extrapolating occasionally towards a parallel synthesis of the historical evolution of the western civilization and of present global condition, in terms of those mentioned relationships, which manifest in another dimension of the same problems observed on the micro-region of influence of the Potiguara Indians. The reflections involve, more carefully, the concepts of popular cultures x hegemonic culture proposed by García Canclini, the concept of traditional populations just as proposed by Diegues, the notion of sustainable development suggested by the World Commission (of UN) on Environment and Development and the debate between ethnic borders and identity, updated recently by Fredrik Barth, although embryonic in the social-anthropological and psychosocial thought as revealed, for instance and, somewhat, more categorically in Marx's and Freud's converging approaches, starting respectively from the economical and territorial disputes and from that of innate instinctive drives economy and their specific patterns of accommodation in the several stages of a civilization process and Norbert Elias' controversial approach assuming that of such tensions tend to be related more closely to the cultural system, and symbolic disputes. In synthesis, we ended for appreciating an extraordinary, although not so surprising, similarity between the central conditions and the derived problems of the current and "effervescent" Potiguara society in the search of its paradoxical "civilized/traditional utopia" and what could called, reviving the social-psychological intents of the Freudian maturity, the new and contusing discontents with global civilization.

Key-words: sustainable development; traditional culture; Potiguara; Brazil.

## AGRADECIMENTOS

Os méritos eventuais deste trabalho se devem em grande medida à instrução, apoio e incentivos de docentes da UFRRJ e da UFRPE. Em especial, destaco o Prof. Hector Alimonda, que confiou no meu trabalho e me “condenou” à liberdade de pensar. Destaco ainda o Prof. José Ferreira Irmão, pela pronta acolhida que nos deu desde a UFRPE, como o Prof. Nelson Giordano Delgado, desta UFRRJ, ambos responsáveis pelo Programa de Qualificação Institucional que patrocinou nossa formação doutoral.

Muito devo ainda a minhas amigas e colegas de formação Margarita Rodrigues e Eliane Martins que em tantos momentos foram testemunhas de minhas aflições com minhas reflexões inacabadas ou de meus silêncios discursivos, apontando as virtudes do caminho teórico ou empírico que trilhava vacilante.

Agradeço por fim a meus familiares, em especial a minha mãe, Maria Ferreira de Andrade, e a minha irmã, Maria José de Andrade, que cuidaram para amenizar as dificuldades que se impõem em toda jornada de longo prazo, como foi minha estada, desde Recife, nesta Cidade do Rio de Janeiro.

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à memória de meus antepassados, em especial a meu avô materno, José Joaquim Ferreira. Não o tendo conhecido em vida, apenas durante o transcurso desta tese, vim a saber ter ele sido reconhecidamente índio.

Aos Potiguaras e aos Tabajaras, irmãos ou cunhados. Que o meu discurso, por vezes crítico ou autocrítico, seja como o sopro que afasta as cinzas e mantém aceso o fogo que nos anima.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>UM ROTEIRO DOS DESCOBRIMENTOS .....</b>	<b>1</b>
1.1	PONTO DE CONFLUÊNCIA: RIO DE JANEIRO, RJ .....	1
1.2	RUMO AO NORTE, MAS NÃO TANTO. BAÍA DA TRAIÇÃO, PB .....	4
<b>2</b>	<b>ESBOÇO DA MISSÃO QUE ENSEJAMOS .....</b>	<b>10</b>
2.1	PROBLEMA DA PESQUISA.....	13
2.2	ECOLOGIA E CIÊNCIA SOCIAL NUMA DIMENSÃO METODOLÓGICA .....	16
2.3	TÉCNICAS DE COLETA DE DADOS .....	21
<b>3</b>	<b>DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL, CULTURA E TRADIÇÃO .....</b>	<b>24</b>
3.1	SOBRE A CONSTRUÇÃO SOCIAL DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL .....	24
3.2	CULTURAS POPULARES .....	29
3.3	CULTURAS TRADICIONAIS .....	32
<b>4</b>	<b>CIVILIZAÇÃO, NATUREZA E DESTRUTIVIDADE .....</b>	<b>36</b>
4.1	SOBRE O DUALISMO: HOMEM X NATUREZA.....	36
4.2	CULTURA E TERRITORIALIDADE: RELAÇÕES E CONFLITOS INTERGRUPAIS .....	41
4.3	UM NOVO MAL ESTAR NA CIVILIZAÇÃO? .....	52
<b>5</b>	<b>CARACTERIZAÇÃO DO OUTRO: IDENTIDADE E DISTINÇÃO CULTURAL.....</b>	<b>56</b>
5.1	A FUNAI COMO ALIADA E COMO MEDIADORA ENTRE OS POTIGUARA, O ESTADO E A SOCIEDADE NACIONAL.....	56
5.2	EXPLORANDO A TERRA INDÍGENA POTIGUARA.....	64
5.3	VISITAS POSTERIORES: ALGUNS RETRATOS, MUITAS HISTÓRIAS .....	73
5.4	SER OU NÃO SER O OUTRO? OU PARA QUE SERVEM AS FRONTEIRAS CULTURAIS? .....	85
<b>6</b>	<b>ORGANIZAÇÃO SOCIAL .....</b>	<b>88</b>
6.1	A VOZ DA TRIBO .....	88
6.2	ECONOMIA E SUSTENTABILIDADE .....	89
6.3	ORGANIZAÇÃO POLÍTICA .....	98
6.4	POLÍTICAS SOCIAIS .....	103
6.5	EDUCAÇÃO.....	107
6.6	CENSO INDÍGENA.....	111
<b>7</b>	<b>CULTURA POTIGUARA .....</b>	<b>117</b>
7.1	ASPECTOS GERAIS .....	117
7.2	HERANÇA – TRADIÇÃO, PRODUÇÃO CULTURAL .....	118
7.3	DISTINÇÕES CULTURAIS, CATEGÓRICAS .....	119
7.4	CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE .....	121
7.5	CONSCIÊNCIA INDÍGENA .....	122
7.6	REGIONALIZAÇÃO E GLOBALIZAÇÃO .....	126
7.7	RAÇA E ETNIA.....	128
7.8	RELIGIÃO.....	129
<b>8</b>	<b>MEIO AMBIENTE .....</b>	<b>133</b>
8.1	MUDANÇAS NA PAISAGEM LOCAL.....	136
8.2	CANA-DE-AÇÚCAR.....	138
8.3	MATAS .....	144
8.4	PESCA E CARCINOCULTURA .....	147
<b>9</b>	<b>CONCLUSÕES E REFLEXÕES INCONCLUSAS .....</b>	<b>152</b>
<b>10</b>	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>162</b>
<b>11</b>	<b>ANEXOS .....</b>	<b>167</b>

# 1 UM ROTEIRO DOS DESCOBRIMENTOS

## 1.1 Ponto de Confluência: Rio de Janeiro, RJ

Praia do Flamengo, sudeste do Brasil, desde onde inicio mais este discurso sociológico de caráter descritivo e analítico. O horizonte pontilhado do branco das habitações humanas, dos arranha-céus que encobrem a silhueta verde-esfumada dos montes. Cariocas: como aos poucos viram surgir, e assim nomearam, os antigos habitantes dessas praias. Sinuosidades que emergem da planície aquática, meio insalubre. Baía de Guanabara, berço de sonhos do Atlântico sul, onde à beleza adorna a profusão humana incontida, caótica, triste e eufórica, estridente de vida. Macroorganismos esbarram entre si, acotovelam-se numa fúria veloz, incontida, superalimentados, superenergizados, gordos, "bombados", aproximando-se, talvez, de uma imprevista calamidade, ocasionando aqui, sob o céu dos trópicos, como em toda parte, certo mal-estar.

"Para além do Tejo há a América e a fortuna daqueles que a encontram..."<sup>1</sup> Ao norte, o ápice do sonho civilizatório que ora se resolve, na tradição moderna, positiva, progressista. Extirpando, expulsando ou negando nossos vínculos com a animalidade, com o mundo natural, biológico, unidade planetária ou biosfera, neste domínio do *american way of life*, os princípios de reprodução, equilíbrio e diversidade colocam-se como antítese do padrão de crescimento econômico contínuo, dos lucros ascendentes, da ampliação dos mercados, da euforia dos *bull markets*, que é também o padrão da crescente sobre-exploração dos recursos naturais limitados pela crosta terrena que nos serve de lar. Ao sul, outra praia do Novo mundo em que o processo histórico particular (mesmo antes ou depois do século XVI), o tipo de colonização, o clima quente (talvez mais propício ao leite que à labuta<sup>2</sup>) dispensando o uso de agasalhos e abrigos mais elaborados, justificaria a lenta velocidade<sup>3</sup> de adesão ao modelo civilizatório europeu. Uma adesão a modernidade e ao capitalismo industrial que somente agora, neste início de novo milênio vem se completando de modo substancial, superando os ciclos econômicos caracterizados meramente pela exportação de commodities, sem que, entretanto, se tenha conseguido superar os desníveis sociais que na América ao norte e no continente europeu as políticas do bem estar social conseguiram reduzir a níveis pacificadores das tensões sociais, com ganhos expressivos para as elites industriais que viram constituir-se uma sólida massa de consumidores.

Ao iniciar esta interpretação de alguns aspectos sociais contemporâneas, devo declarar minha convicção de que, na atualidade - para realizar uma leitura abrangente dos fatos sociais seja em nível macro ou micro de abordagem - acredito que dois fenômenos devem ser inevitavelmente considerados e se constituem nas principais "novidades" relacionadas à proposição de alguns conceitos recentes de grande amplitude como, por exemplo, globalização e pós-modernidade.

---

<sup>1</sup> Referência ao imaginário europeu do início do século XX, tal como descrita nos versos fernandinos. PESSOA, Fernando. *Obra Poética*. Org.: Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986. p. 150.

<sup>2</sup> Como observa Freud sobre a experiência dos primeiros estudos antropológicos sobre as sociedades ditas primitivas "Em muitos casos, os observadores haviam erroneamente atribuído à ausência de exigências culturais complicadas o que de fato era devido à generosidade da natureza e à facilidade com que as principais necessidades humanas eram satisfeitas." FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: SALOMÃO, Jayme (org.) Freud. Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1978. p. 149.

<sup>3</sup> Velocidade que se define por características estruturais na perspectiva de LEVI-STRAUSS, Claude. "Raça e História" Em: Lévi-Strauss, (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1976, p. 51-93.

Não se trata aqui de polemizar com tantos autores que vêm dando substância a estas noções, mas o que pretendo propor é que em síntese (e toda síntese é precária) dois grandes fenômenos estão relacionados, em grande parte, com o estranhamento que acomete os pensadores sociais a partir da segunda metade do século XX. Tais fenômenos correspondem, por um lado, à importância assumida pela insurgência, por um lado, do que se poderia chamar da ecologia política e seu dramático confronto com a economia política. Por outro lado, tornou-se prudente considerar a multiplicação dos recursos humanos de comunicação, desde o estabelecimento das redes de telecomunicação por satélite nos já nostálgicos anos 60, cuja representação mais importante, socialmente relevante, se dá na constituição do imaginário popular crescentemente globalizado (ou mundializado) a partir do rádio e da TV aberta, até o atordoante impacto das literalmente hiper complexas redes digitais que potencializam o acesso a um universo caleidoscópico de realidades e virtualidades indistintas que, numa aparente democratização dos meios, propagam em essência um discurso confuso e sofisticado que não é facilmente decodificável ao público massivo<sup>4</sup>.

Parece-me que estes fenômenos constituem desafios não desprezíveis quando se trata de entender as práticas e os discursos hegemônicos ou marginais, antagônicos ou alternativos que se tecem em torno do tema principal desta tese, qual seja, as controversas relações entre cultura e sustentabilidade. Por sua vez, estes discursos – cuja centralidade, *mainstream*, parte da lógica capitalista, que se disfarça de modo a evitar flagrantes contradições – retroalimentam práticas e atitudes resultantes nos mesmos desencontros que distanciam as análises propostas por diferentes atores desde seus interesses particulares e suas distintas posições sociais.

“En las salas de reunión de las corporaciones, sin embargo, el problema se discute en otros términos. En un nivel superficial, el problema simplemente consiste en cómo presentar una imagen verde verosímil a los consumidores y al público -por ejemplo, la industria química norteamericana planeó gastar diez millones de dólares en 1992 para presentarse a sí misma como ambientalmente razonable y amistosa (New York Times, 12/8/1992).”<sup>5</sup>

Neste estudo, utilizei-me como ponto de partida para a reflexão do referido tema de um exemplo, talvez radical, onde aquelas "variáveis" (cultura e sustentabilidade) apresentam uma difícil caracterização, não apenas em função das diversas nuances possíveis que ambos os termos assumem desde o âmbito político até o meio acadêmico, como veremos adiante, mas por que ali, entre os potiguara, lidamos concretamente com processos dinâmicos que redefinem e delimitam a cada momento a própria expressão da cultura local como parte de um mecanismo de distinção e estabelecimento de fronteiras perante a sociedade nacional.

Adiante que, embora entenda cultura como processo, como fluxo e mudança, considero aqui uma construção do cultural no nível de complexidade que Adam Kuper consegue sintetizar desde suas origens na sociologia e europeia:

“Cultura sempre é definida em oposição ao algo mais. Trata-se da forma local autêntica de ser diferente que resiste à sua inimiga e implacável, uma civilização material globalizante. Ou o domínio do espírito armado contra o materialismo. Ou a capacidade que o ser humano tem de crescer espiritualmente e que sobrepuja sua

---

<sup>4</sup> Mais que nunca as profecias de Marshall McLuhan parecem presentificar-se. MCLUHAN, Herbert Marshall. O meio são as a massa-gens. Ed. Record. (com Quentin Fiore). 1969.

<sup>5</sup> O'CONNOR, James. Es posible el capitalismo sostenible?. En publicacion: Ecología Política. Naturaleza, sociedad y utopía. Héctor Alimonda. CLACSO. 2002. p.32.

natureza animal. Dentro das ciências sociais, a cultura aparecia em outro conjunto de contrastes: ela era a consciência coletiva em oposição e a psicologia individual. Ao mesmo tempo, representava a dimensão ideológica da vida social que se contrapunha a organização comum de governo, fábrica ou família.”<sup>6</sup>

Quanto ao sentido de sustentabilidade no âmbito desse trabalho, considero-o em termos da manutenção de um dado modo de vida humano que certamente envolverá, além do aspecto da reprodução econômica, o controle populacional. Além disso, tal noção prevê a garantia da manutenção do estoque de recursos naturais essenciais à vida, aliada a uma diretriz político-cultural que mantenha o consumo dentro de limites renováveis e de um padrão produtivo, na medida do possível, reciclável.

No microcosmos que é o lócus da sociedade potiguara, os interesses de diversos setores ou "classes" inerentes ao conjunto social local vêm produzindo sérios embates internos, muitas vezes extrapolando as possibilidades de superação pela organização social interna, sendo freqüentes as intervenções da FUNAI ou do Ministério Público. Estas graves disputas envolvem aspectos centrais em torno do tema da sustentabilidade, tais como: crescimento populacional; desmatamento; atividades produtivas eventualmente danosas aos ecossistemas locais (tais como a carcinocultura, a produção de carvão vegetal, o plantio maciço de cana-de-açúcar, por exemplo); ampliação dos limites do território, etc.

Entretanto, chamou-me particularmente a atenção a forma contundente como a cultura tem se tornado elemento fundamental de sustentabilidade para os potiguara em particular, o que poderia, talvez, ser estendido para outros povos indígenas, com igual ênfase. Trata-se de uma sustentabilidade política. Neste sentido a cultura é invocada como valor a ser negociado perante a sociedade nacional e transnacional. No caso específico dos indígenas esse valor cultural não está atrelado meramente ao caráter distintivo do povo, no sentido antropológico. Venho aqui sugerir que o maior "valor agregado" à cultura indígena na atualidade refere-se à associação geralmente feita sobre a suposta existência de um vínculo entre tais sociedades e o convívio harmonioso com o meio natural através do manejo sustentável dos ecossistemas contidos em seus territórios.

Esta idéia é sugerida desde os primórdios do ambientalismo moderno, já no século XIX, na sua fase “estética”, como propõe Hector Ricardo Leis:

“A rápida expansão de uma estética ambientalista deve ser contextualizada. Na perda de confiança no desenvolvimento social e econômico, dadas suas conseqüências destruidoras não apenas do meio ambiente e das belezas naturais, senão dá moral, da ordem social e da saúde humana. A depressão econômica da década de 1880 ressaltará esses problemas, colocando em dúvida a capacidade da indústria e da tecnologia para ajudar realmente o homem. Nesse contexto, a noção de *wilderness* (vida natural/selvagem), subjacente à luta pela preservação de áreas virgens e da vida selvagem em geral, se constituirá no eixo principal dessa fase de constituição estética do ambientalismo.”<sup>7</sup>

O interesse na disposição distintiva das chamadas “sociedades primitivas” ou tradicionais do ponto de vista da lógica econômica e ambiental, acha-se presente numa das obras seminais da antropologia moderna, como é o caso do estudo de Malinowski nas Ilhas Trobriand. Aqui, Malinowski contesta tanto uma a universalidade do *homo economicos*, como

---

<sup>6</sup> KUPER, Adam. Cultura: a visão dos antropólogos. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 36.

<sup>7</sup> LEIS, H. A Modernidade Insustentável. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999. v. 1. 261 p. 62.

a do comunismo primitivo como regra, destacando um sentido original de cada cultura particular:

“O erro fundamental deste raciocínio está em pressupor que o "homem primitivo", representado hoje pelo selvagem, está, pelo menos sob o ponto de vista econômico, livre de quaisquer convenções ou restrições sociais. A verdade é bem outra. Muito embora o nativo do Kula, como qualquer outro ser humano, tem a paixão pela posse, deseje manter consigo todos os seus bens e tema perdê-los, o código social das leis que regulam dar e receber suplanta sua tendência aquisitiva natural... Essa injunção moral e o subsequente hábito de generosidade, superficialmente observados e mal interpretados são responsáveis por uma outra idéia errônea bastante difundida - a do comunismo primitivo dos selvagens. Isto, tanto quanto a ficção diametralmente oposta do nativo insaciável e desumanamente tenaz, é definitivamente errônea...”<sup>8</sup>

O problema com esta visão propagada desde os primórdios do ambientalismo e reforçada na ascendência das preocupações com o meio ambiente desde a última metade do século passado, é que ela parece pressupor a permanência de um estado "selvagem" ou minimamente aculturado dessas populações que, concretamente, vem crescentemente aderindo ao modo de vida "civilizado", ampliando suas demandas por bens e serviços. É evidente que a inserção no mercado de consumo requer a produção de uma renda monetária. Assim, o incremento das demandas por mercadorias está diretamente relacionado à geração de excedentes produtivos e à sobre-exploração dos recursos naturais disponíveis, reproduzindo direta ou indiretamente todo um processo de intervenção nos ciclos naturais em meio a insustentável expansão dos “excrementos” humanos.

Retorno às margens insalubres da Baía de Guanabara. Subitamente mergulho e, ao voltar à tona, deparo-me com algo que, à primeira vista me parece um pato. Mas não é um pato, é um pingüim! Não. Não estou na Antártida, nem mesmo próximo às águas longínquas do Estreito de Magalhães. É a Praia do Flamengo, é julho do Ano da Graça de 2008.

## **1.2 Rumo ao norte, mas não tanto. Baía da Traição, PB**

Baía da Traição, litoral norte da Paraíba. Conheci inúmeras versões dos fatos ou lendas que dão origem ao curioso nome daquela localidade costeira que, embora compreenda a sede da municipalidade de mesmo nome, com sua organização política formal nos moldes do estado nacional, pode ser considerada o principal centro político e econômico do território potiguara.

---

<sup>8</sup> MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Editora Abril, 1976. p. 85-86.



Vista desde a Aldeia do Forte, onde fica localizado o Posto da FUNAI, com a cidade de Baía da Traição ao longe.



Jangadas, num fim de tarde na praia em Baía da Traição.

O relato mais freqüente entre os potiguara refere-se ao período das disputas entre os colonizadores portugueses estabelecidos na capitania de Pernambuco e os potiguara que até o século XVII resistiram persistentemente à ocupação do território que hoje compreende o Estado da Paraíba, mas também a alianças eventuais com franceses e holandeses. Uma das versões envolve o rapto de uma índia, filha de um chefe potiguara, por um senhor de engenho de Pernambuco, a que se segue o resgate da infante potiguara e o massacre dos ocupantes do engenho pelos guerreiros potiguara<sup>9</sup>. Já aqui, a idéia de "quem traiu quem" aparece vacilante a depender da fonte narrativa. Outra versão refere-se à associação dos potiguara com navegadores franceses (visitantes freqüentes daquela baía, interessados no comercio do pau-brasil) nas citadas disputas com os portugueses, ou ainda, durante o período da ocupação holandesa a vínculos firmados e desfeitos pelos potiguara ora com os portugueses, ora com os holandeses, no afã de defender seus direitos territoriais. Outra versão assevera que fora no sítio em questão onde se deu a captura de um grupo de tripulantes da nau em que viajava Américo Vespúcio em 1501 e que estes tripulantes foram vítimas de um ritual antropofágico<sup>10</sup>. Outros ataques semelhantes a portugueses e castelhanos são relatados por outros autores.<sup>11</sup> A idéia da traição depende do informante: índio ou não-índio, historiador, antropólogo, jornalista, etc.

Esta confusa e inconciliável construção do que, de certa forma, se constitui no mito de origem de fundação da sociedade potiguara, tal como ela hoje se organiza, é também, a meu ver, uma representação sintética da própria complexidade que envolve qualquer leitura da condição atual dos potiguara como povo e como cultura, para além da simplicidade da noção de tradição. Como mais adiante veremos, na perspectiva de Lévi-Strauss "... quanto mais nítida é a estrutura aparente, mais difícil torna-se apreender a estrutura profunda, por causa dos modelos conscientes e deformados que se interpõem como obstáculo entre o observador e seu objeto".<sup>12</sup> Aqui, como nas lendas, muito do aspecto social parece, ao olhar mais atento, ambivalente e paradoxal. Ambivalente e paradoxal, tal como também observamos, sob vários aspectos, a complexidade atual da nossa mais ampla sociedade global.

A sociedade potiguara não é um *microcosmos* da sociedade global, no sentido de um referente, mas nela, curiosamente, reencontramos a representação de dramas sociológicos tão característicos dos que vêm sendo atuados no âmbito transnacional.

À época do descobrimento do Brasil, os potiguara ocupavam originalmente as terras litorâneas do nordeste que vão desde a foz do rio Paraíba até o atual Estado do Ceará ou até a Cidade de São Luís do Maranhão, a depender das fontes históricas<sup>13</sup>. No romance "Iracema" de José de Alencar<sup>14</sup> o autor tece uma trama em torno do romance entre um português aliado

<sup>9</sup> MELLO, José Octávio de Arruda. História da Paraíba: lutas e resistência. João Pessoa: A União, 2002. p.26.

<sup>10</sup> PALITOT, Estevão Martins. Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005. p. 6.

<sup>11</sup> Ver AMORIM, Paulo Marcos de. Índios camponeses (os Potiguara de Baía da Traição). Rio de Janeiro: UFRJ, 1970. 97 p. (Dissertação de Mestrado) p. 17. (nota de rodapé). Ver também LIEDKE, Alice Rubini.

Territorialidade e identidade potiguara: a atuação do Ministério Público Federal em contextos de lutas pelo reconhecimento dos direitos indígenas no Vale do Rio Mamanguape, litoral norte, PB. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2007. p. 66.

<sup>12</sup> LÉVI-STRAUSS. "Noção de estrutura em etnologia." Em: Lévi-Strauss, (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1976. p.15.

<sup>13</sup> A síntese que apresento aqui baseou-se, principalmente, em MOONEN, Frans. *Etnohistória dos índios Potiguara*. João Pessoa: Secretaria da Educação e Cultura do Estado da Paraíba, 1992.; MELLO, José Octávio de Arruda. História da Paraíba: lutas e resistência. João Pessoa: A União, 2002.; PALITOT, Estevão Martins. Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór... Op. Cit.

<sup>14</sup> ALENCAR, José de. "Iracema". In ALENCAR, José de. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Editora José Aguilar, 1959a, vol. III.

dos pitiguara que se apaixonou por uma índia filha de um chefe tabajara. Interessante notar que na narrativa de Alencar os pitiguara, (senhores dos vales), ocupantes das costas litorâneas, eram jocosamente apelidados pelos tabajara de potiguara (comedores de camarão). Tal narrativa denota não apenas a rivalidade histórica entre esses povos, como também sugere uma dúvida sobre o etnônimo do grupo social em estudo. Desde o início do século XVI os potiguara mantinham relações com os franceses que haviam definido um entreposto comercial em Baía da Traição, interessados na exploração do pau-brasil e do algodão. A presença francesa aliada a conflitos entre os senhores de engenho de Pernambuco ou Itamaracá e os potiguara justificavam a urgência da coroa portuguesa na ocupação da região que passa a compor a capitania da Paraíba em 1574. A história da Paraíba confunde-se, neste período, com as guerras travadas entre os portugueses e os potiguara, descritos na categoria “gentios bravos”. Entre 1575 e 1599, diversos combates ocorreram em que a resistência dos potiguara se afirmou. Só em 1584, com auxílio de sete navios espanhóis aliados e mais dois portugueses, com um maciço apoio por terra, é que foi possível iniciar a construção de um forte na foz do rio Paraíba. Após um período de 25 anos de guerras, finalmente, em 1599 os potiguara se retiraram, tendo perdido o apoio dos franceses e vitimados ainda por uma epidemia.

Com a ocupação holandesa entre 1630 e 1654 os potiguara se tornaram seus aliados. Há registros de que, em uma de suas primeiras incursões em 1625, os holandeses levaram alguns potiguara de Baía da Traição, sendo que três deles voltaram em 1630. Esta aproximação entre com os holandeses, custou caro aos potiguara, quando da expulsão dos primeiros, que foram em grande parte massacrados ou fugiram para o interior enquanto os remanescentes foram reunidos em aldeamentos submetidos à fiscalização militar e ao controle de missionários católicos.

Talvez possamos afirmar que a constituição do espaço potiguara em aldeias isoladas e controladas, promovida ao revés dos interesses desse povo, bem como a presença ostensiva da catequese missionária, principalmente a partir do século XVII, compreendem um momento crucial na história do povo potiguara. Desse arranjo colonial, me parece, decorrem paradoxalmente a destruição e a permanência daquele povo. Por um lado, trata-se do desmantelamento da antiga ordem de um povo combativo que resistiu por mais de um século à destruição de sua "tribo", de sua identidade racial e cultural. Por outro lado, a despeito da perversão da autonomia e dos costumes ancestrais, os potiguara passam a transitar por uma nova identidade que se impõe desde fora ou, melhor dizendo, desde a fronteira material, racial e cultural que os distingue e ao mesmo tempo passa a confundi-los com brancos ou mestiços integrados à Colônia, ao Império e, finalmente, à República.

Não é à-toa que as sínteses sobre a história dos potiguara<sup>15</sup> revelam, a partir do século XVII, um grande vácuo de referências sobre aquele povo. A partir daquele momento sua importância é reduzida, a tal ponto que sua existência é esquecida pelos cronistas e historiadores. Nos poucos relatos existentes, verifica-se um número decrescente de aldeias potiguara remanescentes na Paraíba, em decorrência da invasão destas terras por não-índios. Em 1862, por decisão do imperador D. Pedro II, tendo em vista por fim aos conflitos entre índios e não-índios na Paraíba, resolveu-se lotear os aldeamentos existentes, concedendo um lote para cada família indígena e distribuindo as terras restantes entre os regionais não-índios. Procedeu-se a demarcação e distribuição dos lotes em sua maior parte. Entretanto, no caso da sesmaria de Baía da Traição, havendo o encarregado da demarcação concluído apenas a determinação do perímetro do território antes de falecer, este permaneceu como o único de

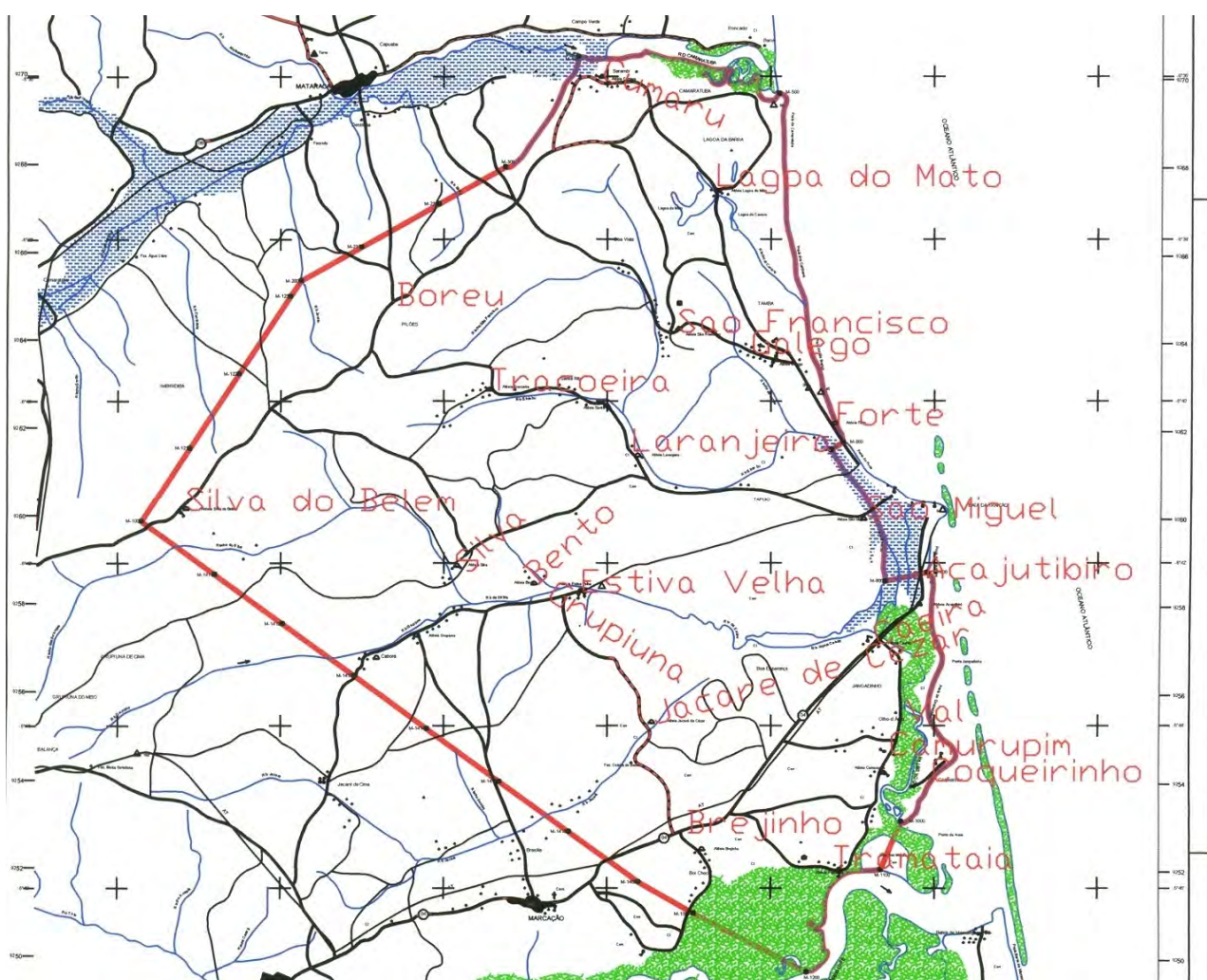
---

<sup>15</sup> MOONEN, Frans; MAIA, Luciano Mariz (Orgs.). *Etnohistória dos índios Potiguara...* Op. Cit. p. 98.



propriedade coletiva dos potiguara.<sup>16</sup> Tal acaso histórico, de ordem burocrática, responderia hoje pela permanência da noção de povo potiguara como unidade identitária.<sup>17</sup>

Em 1922, em função de conflitos fundiários no território indígena darem maior visibilidade à presença de índios na costa paraibana, particularmente em função da instalação de uma Indústria de Tecidos, a CRTC, o Serviço de Proteção ao Índio passa a atuar junto aos potiguara. Em 1931 foi construído um posto indígena na Aldeia São Francisco, transferido em 1945 para a Aldeia do Forte, onde permanece até os dias atuais. Desde a introdução do Serviço de Proteção ao Índio até recentemente, após a criação da FUNAI, a organização social dos potiguara sofreu intensa intervenção destes organismos estatais que influenciavam a escolha de lideranças. Hoje, a organização política dos potiguara se funda num Cacique Geral e num conselho de lideranças formado pelos líderes ou caciques de aldeia. Como principal traço cultural distintivo, mantêm a dança do toré durante as comemorações e protestos da tribo.



MAPA DA TERRA INDÍGENA POTIGUARA (Excluídas as terras de Monte-Mór) – Fonte: FUNAI

<sup>16</sup> Ibid., p. 100.

<sup>17</sup> Este aspecto é contestado por PALITOT após a constatação de que o mencionado engenheiro continuou trabalhando no Ceará até pelo menos 11 anos depois de seu suposto falecimento. Ver PALITOT, Estevão Martins. Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór... Op. Cit. p. 28.

Atualmente, abrangendo três áreas contíguas totalizando 31.570ha, o território Potiguara, insere-se dentro dos municípios de Baía da Traição, Rio Tinto e Marcação. Estas áreas são denominadas TI (Terra Indígena) Potiguara com 21.238ha, TI Jacaré de São Domingos com 5.032ha e TI Potiguara de Monte-Mór, com 5.300ha. A exceção de Monte-Mór, cuja ocupação, que remonta a 1920 e envolve herdeiros da Companhia de Tecidos Rio Tinto encontrando-se ainda em processo de regularização, as duas outras áreas foram demarcadas e homologadas, sob a coordenação da FUNAI entre 1983 e 1993. Tudo isso se deu após a iniciativa em 1982 dos próprios índios de realizarem a autodemarcação do seu território com o apoio da Universidade Federal da Paraíba, marco inicial desta luta que é travada no cotidiano local e nas esferas do poder do estado e da mídia até os dias atuais.

Tendo decisiva expressão no quadro eleitoral dos municípios de sua área de abrangência, os potiguara elegeram em 1992 a primeira prefeita índia no Brasil e em 1996 o primeiro prefeito índio, reeleito em 2000. Desse período nasce a iniciativa de capacitação de professores para o resgate da língua Tupi que passa a ser ensinada nas escolas das aldeias.

O estudo da população do território potiguara é relevante na medida em que ela pode se constituir num “espécime” de população tradicional de características peculiares na medida em que tem mantido uma longa trajetória histórica de contatos com o ambiente cultural externo, desde os tempos coloniais, sem que tenha sucumbido a um processo de plena integração. Nestas circunstâncias, talvez seja possível compreender, numa maior amplitude temporal, os processos de mudança social que resultam a partir das pressões da sociedade urbano-rural externas e resultam na adoção de novas práticas sócio-culturais.

## 2 ESBOÇO DA MISSÃO QUE ENSEJAMOS

Neste trabalho pretendo aprofundar alguns aspectos que envolvem o estudo das relações entre elementos constantes de certas tradições culturais enquanto orientadores de ordenamentos humanos e de suas práticas produtivas, tidas como sustentáveis, ou seja, que envolvem uma exploração comedida dos recursos naturais disponíveis, permitindo seu usufruto às gerações futuras. Para tanto partimos da experiência concreta e complexa dos potiguara para pensar eventualmente num contexto mais amplo.

Consideramos este tema importante por pelo menos duas razões principais. Por um lado, trata-se de conhecer e aprender com os exemplos de manejo durável dos recursos ambientais que advém de grupos humanos que conseguem reproduzir-se ao longo dos tempos, limitados ao uso dos bens naturais circunscritos em seus territórios. Nestas sociedades, onde as instituições do complexo mercado globalizado não apresentariam um sentido relevante ou representariam um papel secundário na reprodução do grupo social, o “econômico” somente pode ser apreendido numa dimensão “substancial”, como propôs Polanyi. Esta dimensão substancial “... deriva-se da dependência do homem da natureza e de seus semelhantes para a sua sobrevivência. Refere-se às trocas com seu ambiente natural e social, na medida em que elas resultam em supri-lo com os meios de satisfação do desejo material.”<sup>18</sup> A reflexão sobre essas experiências torna-se particularmente interessante numa época em que o humano inscrito na ordem global ao mesmo tempo em que parece haver desaprendido a lidar com a escassez, percebe-se mais nitidamente habitante de um território restrito, ainda que planetário.

Por outro lado, sabemos ser muito difícil encontrarmos nos tempos atuais populações humanas autóctones, que não tenham vivenciado a pressão de integração da sociedade global, permanecendo ilesas aos valores e práticas hegemônicas, freqüentemente não sustentáveis, de acumulação e consumo. Lembremos que o desaparecimento dessas populações não é uma questão recente. Malinowski, há quase um século atrás, queixava-se deste fato nas primeiras páginas de seu “Argonautas”, onde introduziu as bases da moderna pesquisa etnológica.<sup>19</sup>

Em Rosa Luxemburg já encontramos uma argumentação importante (mesmo que limitada por uma perspectiva evolucionista) sobre a origem do processo global de transformação das culturas tradicionais, com a destruição de suas “economias naturais” ou substanciais, a partir da expansão do modo de produção capitalista:

“O capitalismo vem ao mundo e se desenvolve historicamente em meio social não capitalista. Nos países da Europa ocidental ele se desenvolve inicialmente no meio feudal... além desses limites imediatos vamos encontrar depois toda uma vasta área de culturas não européias, área que envolve o capitalismo europeu e oferece uma escala completa de estágios evolutivos vários... Ele (o capitalismo) necessita de camadas sociais não capitalistas como mercado, para colocar sua mais-valia; delas necessita como fontes de aquisição de seus meios de produção e como reservatório de força de trabalho para seu sistema salarial.”<sup>20</sup>

Encontramos ainda nos dias atuais, populações que se acham mais ou menos sujeitas a processos abruptos ou sutis de integração que resultam em sistemas de mestiçagem cultural,

---

<sup>18</sup> POLANYI, Karl. The economy as an instituted process. In: GRANOVETTER, Mark & SWEDBERG, R. The sociology of economic life, Westview Press, 1992. p.29

<sup>19</sup> MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental... Op. Cit. p. 15.

<sup>20</sup> LUXEMBURG, Rosa. A acumulação do capital: contribuição ao estudo crítico do imperialismo. São Paulo: Abril cultural, 1984. vol II. p.31.

caracterizando o que García Canclini descreveu, de modo amplo, como a condição das culturas populares no capitalismo <sup>21</sup>. É, entretanto, fundamental identificar tais culturas populares, mestiças ou tradicionais como espécimes particulares, distintos na sua formação histórica e na dimensão atual de suas relações com a sociedade global, condicionadas pelo espaço geográfico e ecossistêmico em que se situam. Só então, indo além de uma generalização que vincula a presença de elementos tradicionais com práticas sócio-ambientais estáveis, poderemos discutir os indícios de sustentabilidade que cada uma dessas sociedades singulares apresenta.

Um dos primeiros estudos etnológicos sobre os Potyguara da Paraíba data de 1970. Foi conduzido por Paulo Marcos de Amorim, em sua dissertação de mestrado em antropologia social do Museu Nacional/UFRJ, sob o título “Índios Camponeses: os Potyguara de Baía da Traição”, compreendendo uma “Tentativa de aplicação da teoria do campesinato a uma sociedade indígena... pretendendo mostrar a situação de *part-society* rural vivida por grupos indígenas brasileiros como uma das alternativas oferecidas a eles pelo processo de integração. Inclui sua pesquisa numa perspectiva mais ampla de elaboração de um modelo explicativo do campesinato indígena”.<sup>22</sup>

No ano de 1986 foi defendida, também no Museu Nacional, uma outra dissertação de mestrado por Ana Lúcia Lobato Azevedo com o título “A Terra Somo Nossa: uma análise de processos políticos na construção da terra Potyguara”. Seguindo a orientação teórica de que era preciso entender os diferentes padrões de interdependência dentro de estruturas que disputam poder, o trabalho analisa um “drama social”: os processos jurídicos em torno da disputa pela posse da Terra Indígena Potiguara e o processo de autodemarcação indígena do final da década de 70.<sup>23</sup>

O antropólogo Franz Moonen, priorizando uma abordagem histórica, publicou em parceria com Luciano Maia Mariz, incluindo uma análise etnográfica e documental sobre o grupo, intitulada “Etnohistória dos Índios Potiguara: ensaios, relatórios e documentos”.<sup>24</sup> A obra é uma referência importante, tanto pelos ensaios de Frans Moonen de cunho historiográfico e descritivo da atualidade potiguara, quanto pela coletânea de documentos que incluem parte do relatório da historiadora Thereza de Barcellos Baumann<sup>25</sup> encomendado pela FUNAI, bem como documentos recentes sobre os processos de demarcação mais recentes das terras potiguara. O citado relatório constituiu-se em peça fundamental que embasou os argumentos jurídicos para fazer face às demandas de posse e ocupação das terras habitadas pelos potiguara.

José Glebson Vieira publicou sua dissertação de mestrado em 2001, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, intitulada “A impureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena Potyguara da Paraíba”. Seu trabalho estaria voltado para “a compreensão do como os Potyguara concebem as distinções internas (entre gerações) e externas (em relação ao “outro”) e como entendem o contato.” Ainda segundo este autor que insiste numa perspectiva da constituição endógena de uma “substância cultural”, dentre os potiguara:

---

<sup>21</sup> GARCÍA CANCLINI, Néstor G. As culturas populares no capitalismo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

<sup>22</sup> AMORIM, Paulo Marcos de. *Índios camponeses...* Op. Cit.

<sup>23</sup> AZEVEDO, Ana Lúcia Lobato de. *A terra somo nossa* : uma análise de processos políticos na construção da terra Potiguara. Rio de Janeiro : UFRJ, 1986. 258 p. (Dissertação de Mestrado)

<sup>24</sup> MOONEN, Frans. Luciano Mariz (Orgs.). *Etnohistória dos índios Potiguara...* Op. Cit.

<sup>25</sup> BAUMANN, Terezinha de Barcellos. Relatório Potiguara. Rio de Janeiro: FUNAI, 1981.

“... a idéia é entender a perspectiva simbólica dos Potyguara sobre a alteridade, tomando como ponto de partida o fato da mistura definir relações e posições sociais por meio de um idioma de substância: o sangue... O corpo é o lugar da personalidade, é um dos definidores da pessoa. Ele não é um dado genético, considerando que a sua construção se dá ao longo da vida pelas relações sociais, as quais se constroem em relação ao parentesco, (proximidade ou não com os antepassados), envolvendo, portanto a oposição puro/misturado. É assim que, entre os Potyguara, o corpo não é meramente lugar de expressão da identidade social, mas o substrato onde ela é fabricada”.<sup>26</sup>

No ano de 2002 foi lançado o relatório interdisciplinar patrocinado pelo Ministério do Meio Ambiente denominado “Diagnóstico etnoambiental e plano de gestão ambiental da Terra Indígena Potiguará” quando foi realizada uma extensa coleta de dados sobre os potiguará e seu território. O referido estudo buscou sistematizar informações com intuito de verificar as condições sócio-ambientais (naquele momento) e propor ações para garantir o manejo sustentável do território potiguará perante de seu entorno regional.<sup>27</sup>

Talvez a síntese mais substancial sobre o estado atual dos potiguará se deva ao trabalho de Estêvão Martins Palitot, em sua dissertação de mestrado intitulada “Os Potiguará da Baía da Traição e Monte-Mór: História, Etnicidade e Cultura”, onde o autor busca numa perspectiva mais ampla “apresentar os Potiguará enquanto uma população etnicamente organizada e inserida num campo intersocietário que fornece os meios e os símbolos para a ação social, a constituição de grupos e a atualização das fronteiras étnicas. Campo este que é definido pela própria participação dos atores e agências e pelo desenvolvimento dos fluxos de idéias, recursos e estratégias postos em ação.”<sup>28</sup>

Também em 2005, Lusival Antonio Barcellos apresenta um estudo mais específico, intitulado “Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguará da Paraíba”. Aqui, como na obra de Vieira, acima referida, observa-se uma opção do autor em privilegiar uma perspectiva endógena da cultura, apesar das intensas trocas simbólicas e materiais que reconstróem, resignificam o universo espiritual e material dos potiguará.<sup>29</sup>

Mais recentemente, o trabalho de Alice Rubini Liedke, intitulado “Territorialidade e identidade potiguará: a atuação do Ministério Público Federal em contextos de lutas pelo reconhecimento dos direitos indígenas no Vale do Rio Mamanguape, litoral norte, PB”, buscou a “abordagem sócio-histórica dos conflitos sociais envolvendo processos de afirmação identitária e territorial de grupos indígenas Potiguará em área de sobreposição entre terras indígenas e uma unidade de conservação ambiental, a Área de Proteção Ambiental (APA) da Barra do Rio Mamanguape, no litoral norte do Estado da Paraíba.”<sup>30</sup>

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

---

<sup>26</sup> VIEIRA, José Glebson. *A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura* : uma etnografia do grupo indígena Potyguara da Paraíba. Curitiba : UFPR, 2001. (Dissertação de Mestrado) pp . 16-17

<sup>27</sup> Fundo Nacional do Meio Ambiente – FNMA. Diagnóstico etnoambiental e plano de gestão ambiental da Terra Indígena Potiguará. Ministério do Meio Ambiente. Brasília, Outubro de 2002.

<sup>28</sup> PALITOT, Estêvão Martins. *Os Potiguará da Baía da Traição e Monte-Mór...* Op. Cit.

<sup>29</sup> BARCELLOS, L. A. *Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguará da Paraíba* 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

<sup>30</sup> LIEDKE, Alice Rubini. *Territorialidade e identidade potiguará...* Op. Cit.

origino, região costeira do nordeste, entre Paraíba e Pernambuco, com seus usos e costumes populares mais ou menos comuns.

Entretanto, a idéia de realizar esta pesquisa no âmbito do território potiguara decorre, em grande parte, justamente de meu interesse em refletir sobre as condições de permanência da tradição numa população cuja história nos últimos 500 anos confunde-se com a história de sua resistência à colonização portuguesa. Tal resistência inclui, ainda, períodos de presença francesa e holandesa em seu território e mais recentemente de intensa interação com o Estado Nacional, quando os potiguara reafirmam sua identidade particular e o direito às terras. Embora não mais utilizem sua língua originária e mantenham uma relação aberta com a sociedade local e nacional, estes índios são formalmente considerados uma população tradicional com um território (parcialmente) definido e legitimado pelo governo brasileiro. Dadas essas circunstâncias, creio que se pode encontrar nesse ambiente complexo em que se constitui o território potiguara e seu povo, elementos desafiadores para pensar de modo amplo sobre cultura e sobre sustentabilidade.

## 2.1 Problema da Pesquisa

Meu interesse se dirige, portanto, para o estudo de uma população indígena do nordeste brasileiro, com características peculiares. Como sugerimos anteriormente, embora consideremos uma estreita relação entre cultura e sustentabilidade, esta relação somente se descobre positiva - em consonância com o uso sustentado dos recursos naturais - a partir da análise específica das diversas expressões de uma dada cultura: seu ideário, valores, organização e práticas produtivas. A caracterização genérica de “população tradicional” tal como proposta por Antonio Carlos Diegues<sup>31</sup> e aprofundada por Paul E. Little<sup>32</sup>, como veremos adiante, não dá conta da diversidade cultural que nelas se impõem. Por outro lado, a caracterização plural proposta por García Canclini “culturas populares”<sup>33</sup> embora subentenda a especificidade de cada uma dessas formações sociais, prende-se mais diretamente à distinção sócio-econômica, e não reforça o papel da herança cultural que em certas populações as distanciam, mais ou menos dos grupos urbanos ou rurais integrados à sociedade global. A proximidade do meio urbano é por si condicionante de uma trajetória integradora dessas populações à ampliação dos anseios de consumo que, se não chegam a produzir estratégias de acumulação, podem acarretar a sobre-exploração dos recursos naturais disponíveis. Esta última assertiva pode ser ilustrada por extratos do estudo da década de 70 que analisou os índios potiguara como compondo uma *part society*, descrevendo naquele período suas relações econômicas com a sociedade local e nacional no *market place* em que se constituía a feira dominical da cidade de Rio Tinto:

“Os potiguara, quase despercebidos em meio a uma população em sua maioria mestiça e com características semelhantes de vestuário e produtos oferecidos à venda, levam à feira principalmente milho, bananas, laranjas, cocos, feijão verde, alguns legumes e verduras, farinha e carvão... Apesar de oficialmente proibida, a devastação das matas da reserva continua a ser intensivamente praticada, tanto para o fabrico de carvão vegetal como para a obtenção de madeira de lei. Produto de consumo obrigatório da região, o carvão têm saída certa no mercado, sendo no momento o principal catalisador

<sup>31</sup> DIEGUES, A. C. O mito moderno da natureza intocada. São Paulo: Editora Hucitec, 1998.

<sup>32</sup> LITTLE, Paul E. Mapeamento conceitual e bibliográfico das comunidades tradicionais no Brasil. Brasília: Universidade de Brasília, 2006. 31p. (Relatório do Departamento de Antropologia).

<sup>33</sup> GARCÍA CANCLINI, Néstor G. As culturas populares no capitalismo... Op. Cit.

de dinheiro para as mãos dos potiguara do interior da reserva. Ele é negociado também dentro do território tribal, onde caminhões que burlam a fiscalização do posto alcançam as aldeias. A extração intensiva de madeira de lei já existia antes da instalação dos P.I. (postos indígenas). Os índios trocavam a madeira por cachaça, alguns pedaços de charque e 5 mil réis por dia de trabalho, quantia alta para época, já que a diária oscilava em torno de 2 mil réis.”<sup>34</sup>

Ou ainda, no que se refere à ampliação das necessidades de consumo dos indígenas, frente a ausência de processos de acumulação, já naquela época, o citado estudo revela:

“É muito raro qualquer potiguara retornar com mais dinheiro do que o necessário para pagar o transporte, uma vez que toda a quantia obtida com a venda dos seus excedentes é aplicada pouco depois na compra dos bens de consumo de que necessita: querosene, sal, açúcar, carne (quase sempre salgada), fumo, aguardente, roupas. Essa escassez crônica de dinheiro anula na prática qualquer oportunidade de consumo conspícuo. Apesar de alguns bens produzidos pela economia nacional serem altamente valorizados pelo grupo, poucos dentre eles chegam a possuí-los: máquinas de costura, exibidas pelas mulheres no lugar de destaque da casa, sapatos e meias, usados pelos homens quando da ida ao posto ou à cidade, além de sempre sonhados relógios de pulso e rádio de pilha.”<sup>35</sup>

Meu propósito foi revisitar esta organização social, que já em meados do século passado dava sinais de crescente abertura para o consumo, com um olhar atento à sustentabilidade ou, mais precisamente, à relação entre esta última e as crenças e valores que presentificam a cultura local. Creio que o diálogo entre os conceitos de “culturas populares” e “cultura tradicional” nos permite ir além das disputas correntes na antropologia entre a ascendência analítica da ordem cultural e da ordem material ou prática. Consideramos que pensar esses dois conceitos conjuntamente num mesmo sistema analítico nos leva a um aprofundamento maior na medida em que nosso problema tem, por um lado, um sentido político-cultural, a “causa ecológica”, frente ao imaginário local e, por outro lado, preocupa-se com uma questão eminentemente prática, material, econômica, qual seja, a sustentabilidade. Lembremos que estes temas somente chegaram ao plano da cultura, muito recentemente, legitimados pela constatação material e prática da deterioração ambiental e da finitude dos recursos naturais ou bens materiais disponíveis à sobrevivência humana.

Tomando como ponto de partida estudos anteriores de cunho etnológico e de ordem geral sobre os potiguara, esta pesquisa se propõe investigar essa organização social, suas práticas sociais e econômicas particularmente relacionadas ao manejo dos recursos naturais. Interessa-nos conhecer os processos através dos quais se conduziram as mudanças recentes no ambiente físico local e no modo de vida de sua população a partir da observação *in loco*, da análise de registros históricos e, principalmente, a partir da percepção dos próprios habitantes locais (e da FUNAI) a cerca de problemas sócio-ambientais, bem como suas expectativas sobre as mudanças nas condições atuais.

Arrolamos algumas questões e hipóteses que provisoriamente tiveram o propósito de orientar minimamente o andamento da pesquisa. Um tema abrangente que se sobrepôs refere-se ao debate em torno das relações entre as chamadas comunidades tradicionais e o

---

<sup>34</sup> AMORIM, Paulo Marcos de. *Índios camponeses... Op. Cit.*, p. 57. (nota de rodapé)

<sup>35</sup> AMORIM, Paulo Marcos de. *Índios camponeses... Op. Cit.*, p. 57-58.

desenvolvimento sustentável. Localmente, este tema remete à questão: a relação entre cultura e sustentabilidade no território potiguara é uma relação “positiva”? Ou seja, em que medida seu ideário, valores, organização e práticas produtivas acham-se em consonância com o uso sustentável dos recursos naturais de seu território?

A hipótese negativa que consideramos foi a de que o processo de integração da sociedade potiguara na sociedade global modificou substancialmente elementos tradicionais daquela população (desde os aldeamentos a que foram submetidos no período colonial, passando pelo regime de tutela do governo brasileiro). Tal processo interferiu nos padrões de reprodução social daquela sociedade, de modo a subjugar o manejo e a exploração de seu território à satisfação das crescentes necessidades de consumo, alheios a perspectivas de longo prazo.

Outra questão subsidiária busca compreender numa dimensão cultural os processos de reprodução social na atualidade a partir da interferência da cultura hegemônica: Como são recebidas e elaboradas pelos potiguara as mensagens difundidas pela escola, instituições governamentais e não-governamentais e pela mídia em geral quanto à valorização do meio ambiente e da preservação dos recursos naturais que se constituiu nas últimas décadas? Por outro lado, como se relacionam as demandas ambientais com as pressões de consumo veiculadas, particularmente, pela mídia capitalista.

Como hipótese subjacente às questões acima propomos que os potiguara vivem o dilema de compatibilizar a versão hegemônica disseminada do indígena como guardião do patrimônio ambiental com suas práticas cotidianas voltadas para a sobrevivência ou para o crescente acesso ao consumo. Tais práticas envolvem ações tidas (pelo IBAMA e pela própria FUNAI, entre outros) como não sustentáveis ou predatórias ao meio ambiente, a exemplo da derrubada de mata para produção de carvão, o plantio extensivo da cana de açúcar e a destruição de áreas de mangue em empreendimentos de carcinocultura. Por outro lado, a necessidade dos potiguara se apresentarem como comprometidos com a preservação ambiental, parece também estar relacionada, com a dificuldade presente de estabelecerem uma fronteira étnica reconhecida que fortaleça o sentido de identidade e unidade do grupo, independente do padrão “ecologicamente correto”, ou para além da vinculação com uma tradição mantida a custo de um consumo comedido.

De certa forma, algumas indagações desta pesquisa não são novas e guardam grande proximidade com aquelas do grande projeto seminal empreendido por Malinowski nos primórdios da antropologia científica. Nos seus *Argonautas do pacífico ocidental*<sup>36</sup> buscava, o eminente etnográfico, verificar a existência de um comportamento econômico diverso daquele dominante na civilização ocidental, em que a circulação de bens ocorria sob a égide de uma lógica bem distinta. Entretanto, mesmo então, Malinowski já reconhecia a introdução de novos elementos culturais advindos da influência, do contato gradual com o mundo ocidental e da lógica capitalista, quando se perde a nitidez da fronteira entre a tradição e a adaptação aos costumes exógenos.

Também aqui, como veremos adiante, retomamos o sentido da distinção entre grupos humanos, desde a formação de classes e setores sociais, como descritos por Marx, passando pela aposta no caráter não econômico de certas distinções proposto por Norbert Elias, indo até a caracterização político-econômica das fronteiras culturais, melhor explicitada por Fredrick Barth. Esta última posição, a nosso ver, contempla de modo mais realista tanto as relações das sociedades indígenas perante a sociedade nacional, quanto ilumina questões mais amplas em

---

<sup>36</sup> MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental...* Op. Cit.



nível transnacional como a recente e crescente criação de barreiras migratórias nos EUA e na Europa, frente às populações do Terceiro Mundo. Neste sentido, é emblemática a charge exibida na revista americana TIME, nos anos 80, em que a estátua da liberdade, símbolo do acolhimento aos imigrantes de todo mundo para construir aquela nação – em cuja base inscreveram-se em 1883 os versos de Emma Lazarus, “Give me your tired, your poor, your huddled masses yearning to breathe free...( Dêem-me os cansados, os pobres, suas massas apinhadas, que anseiam por respirar em liberdade...)” – ora faz-se pronunciar o lema: *Give us a brake!* (Dêem-nos um tempo!). É nesta mesma linha que a sociedade potiguara, através de um censo étnico busca a sua maneira materializar numa fronteira cultural uma barreira migratória.

## 2.2 Ecologia e Ciência Social numa dimensão metodológica

As concepções de tempo e espaço, tão distintas no âmbito da física clássica, parecem-nos hoje guardar relações mais estreitas, numa época em que o virtual é globalizado e massificado através de tecnologias que tele-transportam ou recriam o espaço em "tempo real". A abordagem fenomenológica de Mauro Maldonato, que se funda na percepção pelo complexo sensorial humano – mediado por seu universo simbólico historicamente constituído e situado em cada indivíduo - da experiência vivida, sugere, por exemplo, que:

“O tempo vivido, ou, se quisermos, a experiência vivida do tempo, é, como tal, uma experiência humana, o ponto da coincidência da consciência, presença e história. Em outros termos, o ser humano como presença que se temporaliza ou como presença que se presentifica. Nesse sentido, tempo e espaço tornam a juntar-se”.<sup>37</sup>

Do mesmo modo que na física contemporânea<sup>38</sup>, com seus conceitos e objetos peculiares, também nas ciências humanas a construção social do tempo e suas implicações nos debates epistemológicos tem sido alvo de debates fervorosos.

No âmbito das chamadas ciências sociais, as disputas em torno do tempo, suas funções sociais e o modo como é considerado nos esquemas abstratos de produção de conhecimento, assumem uma dimensão extraordinária, na medida em que são apontadas suas relações com a ordem social (estruturada e estruturante) e o debate sobre o tempo assume cunho político.

Poderíamos considerar como dois paradigmas precursores deste debate, o materialismo histórico em Marx (este decorrente da uma concepção dialética da história em Hegel) e o estruturalismo proposto por Max Weber. Já aqui podemos distinguir a importância concedida ao tempo (tempo histórico). Em Marx (ou pelo menos na tradição teórica que lhe seguiu) é priorizado o enfoque diacrônico, já que seu pensamento se volta para as condições materiais historicamente produzidas que levariam a transformação (revolução) da ordem social. Seu enfoque progressista e utópico, pode-se dizer em sintonia com os avanços da ciência e da técnica do século XIX (forças produtivas)<sup>39</sup>, mas também com o pensamento evolucionista o

---

<sup>37</sup> MALDONATO, Mauro. A subversão do ser: identidade, mundo, tempo, espaço: fenomenologia de uma mutação. São Paulo: Peirópolis. 2001. p.123.

<sup>38</sup> Ver WHITEHEAD, Alfred North. O Conceito de Natureza. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

<sup>39</sup> Para Daniel Bensaid, em Marx, o desenvolvimento das forças produtivas assume um caráter peculiar. “... elas não constituem um fator unilateral de progresso, independentemente de sua imbricação concreta num modo de produção dado. Elas podem enriquecer-se com conhecimentos e formas de cooperação sociais novas, quanto negarem-se a si mesmas mudando-se em seu contrário, em forças destrutivas”. BENSÁID, Daniel. Marx, o

que denota sua descrição histórica e hierárquica de modos de produção. É, portanto, uma lógica dialética que predomina. Já em Weber, preocupado em compreender as formas de dominação e manutenção de poder socialmente estabelecidas, é o enfoque sincrônico que predomina na construção de tipologias e de modelos abstratos (estruturas) onde predomina uma lógica analítica - tal como na teoria geral dos sistemas abertos<sup>40</sup>, tão útil na análise da estabilidade dos ecossistemas em geral, quanto dos sistemas sociais.

É interessante observar que no âmbito da antropologia social, que em suas origens esteve particularmente voltada ao estudo de grupos sociais situados geograficamente e culturalmente distantes do mundo ocidental, a influência do tempo histórico mantém um caráter peculiar. A distinção entre as perspectivas de James G. Frazer e seu discípulo Bronislaw Malinowski encerram um dilema central daquela disciplina: enquanto Frazer, representante de uma linha evolucionista busca comparar as sociedades humanas em termos de uma escala de selvageria que tem seu ápice na civilização, a que se “predestinam” no curso do tempo histórico (enfoque diacrônico), Malinowski preocupa-se com a análise sincrônica aprofundada da organização social buscando apreender o seu sentido único, interno e profundo:

"O que me interessa realmente no estudo do nativo é sua visão das coisas, sua Weltanschauung, o sopro de vida e realidade que ele respira e pelo qual vive. (...) É no amor pela síntese final, adquirida pela assimilação e compreensão de todos os itens de uma cultura e, ainda mais, no amor pela variedade e independência de várias culturas que está o teste do verdadeiro profissional da autêntica Ciência do Homem".<sup>41</sup>

Este exemplo parece-nos justificar a adequação relativa dos paradigmas em função dos objetos que pretende analisar. Em se tratando de diferentes culturas, o estudo em profundidade há que esquecer ou conceber de outra forma a noção de tempo, de modo a sair da perspectiva etnocêntrica.

Edgar Morin concebe a convivência dos dois paradigmas (sincrônico e diacrônico) na antropologia, tendo em vista as características próprias do objeto de estudo (a eventualidade, o processo, a complexidade):

“A natureza do homem não se opõe à sua história e a história do homem não se opõe à sua natureza. A história é uma sucessão ramificadora de variações e manifestações semi-aleatórias das virtualidades do sapiens. Da mesma forma, a “estrutura” social não se opõe à idéia de história, desde que restabeleça a eventualidade na estrutura (a auto-organização, a complexidade) e a estrutura na eventualidade (o devir)”.<sup>42</sup>

Outro aspecto que também consideramos, para pensar nossa pesquisa, é o uso dos modelos estruturais em Lévi-Strauss. Este último, no mesmo percurso de Malinowski, buscava o sentido interno e profundo das ordens sociais ditas “selvagens”. Reapropriando o conceito de inconsciente e analisando as peculiaridades que envolvem a constituição dos mitos, para ele estruturados a maneira de bricolage<sup>43</sup>, Lévi-Strauss complexifica o universo simbólico do “outro” que busca compreender em seus próprios termos, ao mesmo tempo em que procura interpretá-lo. A forma “dissimulada” como, por vezes, a estrutura social profunda

---

intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. pp. 450- 451.

<sup>40</sup> BERTALANFFY, Ludwig Von. Teoria Geral dos Sistemas. Ed. Vozes;1975.

<sup>41</sup> MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental... Op. Cit. p. 374.

<sup>42</sup> MORIN, Edgar. O enigma do homem. Rio de Janeiro: Zahar.,1975. p. 207

<sup>43</sup> LÉVI-STRAUSS. O pensamento selvagem. Campinas, SP: Papirus,1989. pp.32-..

se apresenta representada na estrutura aparente do mito, por exemplo, é uma dificuldade central que, então, se apresenta ao pesquisador:

“Um modelo qualquer pode ser consciente ou inconsciente, esta condição não afeta sua natureza. Somente é possível dizer que uma estrutura superficialmente dissimulada no inconsciente torna mais provável a existência de um modelo que a mascara, como uma tela, para consciência coletiva. (...) Assim, a análise estrutural se choca com a situação paradoxal, bem conhecida pelo lingüista: quanto mais nítida é a estrutura aparente, mais difícil torna-se apreender a estrutura profunda, por causa dos modelos conscientes e deformados que se interpõem como obstáculo entre o observador e seu objeto”.<sup>44</sup>

Mas ao mesmo tempo em que mergulha na complexidade da outra ordem social em estudo, seu método de análise supõe a construção de modelos reduzidos, simplificados - estruturas bipolares e outros ordenamentos fundados no estudo das representações sociais, nos costumes, na geografia e no ecossistemas locais – que assim justifica:

“Que virtude está portanto ligada à redução, quer seja de escala, quer ela afete as propriedades? Parece que ela está ligada a uma espécie de inversão do processo de conhecimento: para conhecer o objeto real em sua totalidade, sempre tivemos tendência a proceder começando das partes. Dividindo-a, quebramos a resistência que ela nos opõe. A redução da escala inverte essa situação: quanto menor o objeto menos temível parece sua totalidade; por ser quantitativamente diminuído, ele nos parece qualitativamente simplificado. (...) dito de outra maneira, a virtude intrínseca do modelo reduzido é que ele compensa a renúncia às dimensões sensíveis pela aquisição de dimensões inteligíveis”.<sup>45</sup>

Em sua perspectiva original a antropologia cultural tinha por objetivo “empreender viagem às regiões selvagens e estudar seus habitantes”, como situava Malinowski no prólogo de sua primeira grande obra datada de 1922: “Encontra-se a moderna etnologia em situação tristemente cômica, para não dizer trágica: no exato momento em que começa a colocar seus laboratórios em ordem, a forjar seus próprios instrumentos e a preparar-se para tarefa indicada, o objeto de seus estudos desaparece rápida e irremediavelmente”.<sup>46</sup> Desde então, a antropologia tem buscado “outros objetos” e tem se voltado paulatinamente para sociedades em transição, desde sua organização original e sua “economia natural” até a sua absorção ou “mestiçagem” com a economia de mercados inscrita na cultura hegemônica. Passando pelo rural e indo até o urbano, evoluíram os estudos etnológicos, desde o “mundo selvagem” até o “mundo civilizado”. Assim, o percurso se inverte deste o estranhamento do outro – o que pode parecer mais fácil – até o estranhamento de nós mesmos, do que nos é familiar, civilizado, do “outro dos outros” que somos. Roberto da Matta sugere-nos algumas pistas para encarar este novo problema:

“Digo apenas que, para que o familiar possa ser percebido antropologicamente, ele tem que ser de algum modo transformado no exótico. Do mesmo modo que insisto na transformação do exótico em familiar para que possamos ter uma análise verdadeiramente sociológica. É claro que existem dificuldades em cada um desses processos de transformação, mas, quando falo em familiaridade, utilizo a noção como

---

<sup>44</sup> LÉVI-STRAUSS. Noção de estrutura em etnologia... Op. Cit. p.15.

<sup>45</sup> LÉVI-STRAUSS. O pensamento selvagem... Op. Cit. p. 39-40

<sup>46</sup> MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas... Op. Cit. p. 15.

um modo de conduzir a reflexão para a dúvida. No sentido preciso de fazer o leitor se perguntar: mas, Deus meu, tudo o que me é familiar é meu conhecido? Tudo o que me é familiar é íntimo? Tudo o que me é familiar está realmente próximo de mim? Fazendo a si mesmo essas perguntas, encontrará na sua realidade social respostas diversas, mas, fazendo isso, estará praticando de alguma forma a dúvida antropológica, base do trabalho de campo".<sup>47</sup>

Como citei anteriormente, minha experiência com os potiguara estava repleta deste sentimento de familiaridade. Era como se numa estrutura social diferenciada em elementos concretos e algo artificiais, persistissem os mesmos costumes da vida rural que conheci.

Por outro lado, discutir a interdisciplinaridade parece-nos de importância prioritária ao refletir sobre o advento da ecologia desde o âmbito das chamadas ciências naturais até a sua problematização no âmbito das ciências humanas, de modo particular na sociologia e na ciência política. Talvez possamos considerar que no âmago da controvérsia epistemológica entre esses campos do saber encontra-se a acusação mútua: de um lado a exacerbação da valorização do empirismo/objetivismo no método das ciências naturais, de outro lado a ênfase dada pelas ciências humanas ao idealismo/subjetivismo. Estas ênfases, parece-nos, acham-se muito mais associadas ao recorte do objeto em estudo em cada um dos domínios do que propriamente ao método em questão. Neste sentido, lembramos a defesa que Pierre Bourdieu faz uso prudente da liberdade metodológica, utilizando paralelamente a mais clássica análise estatística, análise de discurso, observações etnográficas, etc.

"Em suma, a pesquisa é uma coisa demasiado séria e demasiado difícil para se poder tomar a liberdade de confundir a rigidez e, que é o contrário da inteligência e da invenção, com o rigor, e se ficar privado deste ou daquele recurso entre os vários que podem ser oferecidos pelo conjunto das tradições intelectuais da disciplina - e das disciplinas vizinhas: etnologia, economia, história. (...) Evidentemente, a liberdade extrema que eu prego, e que me parece ser de bom senso, tem como contrapartida uma extrema vigilância das condições de utilização das técnicas, da sua adequação ao problema proposto e as condições do seu emprego."<sup>48</sup>

O distanciamento epistemológico entre domínios do conhecimento teve origem na compartimentalização dos saberes em espaços disciplinares que de alguma forma foram perdendo suas relações extrínsecas, fragmentados por limites artificialmente impostos. Esta fragmentação está relacionada à divisão do trabalho que se estabelece na modernidade. Já Engels, comparando os sábios da renascença com os acadêmicos do século XIX em sua Dialética da Natureza, sugere:

"Dos homens que lançaram as bases do atual domínio da burguesia poderá dizer-se o que se quiser, mas de modo nenhum que tenham pecado de limitação burguesa. (...) Quase não havia nem um só grande homem que não houvesse realizado longas viagens, não falasse quatro ou cinco idiomas e não brilhasse em vários domínios da ciência e da técnica.(...) Os heróis daqueles tempos ainda não eram escravos da divisão

---

<sup>47</sup> DAMATTA, Roberto. Relativizando: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987. p. 162.

<sup>48</sup> BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989. p. 26.

do trabalho, cuja influência comunica à atividade dos homens, como podemos observá-lo em muitos de seus sucessores, um caráter limitado e unilateral.”<sup>49</sup>

Engels caracteriza o pensamento do período que transcorre até o século XVIII como fundamentado numa concepção de natureza imutável. “Em contraste com a história da humanidade, que se desenvolve no tempo, prescreveu-se à história natural um desenvolvimento apenas no espaço”.<sup>50</sup> Na mesma obra este autor aponta Kant em sua obra História Natural do Mundo e Teoria do Céu de 1755, como o primeiro a romper com a concepção fossilizada de natureza. Mesmo assim esta tese só foi validada no campo científico tempos depois.

“Descobertas posteriores deram, por fim, vitória a essa teoria.(...) Nasceu a geologia e não só descobriu estratos geológicos formados uns depois de outros e situados uns sobre os outros, mas a presença neles de carcaças, de esqueletos de animais extintos e de troncos, folhas e frutos de plantas que hoje já não existem. Impunha-se reconhecer que não só a Terra, em seu conjunto, tinha sua história no tempo, mas que também a tinham a sua superfície e os animais e plantas nela existentes.”<sup>51</sup>

É importante assinalar como, ainda no século XIX, Engels fora capaz de, pensando dialeticamente, compreender e dimensionar àquela altura os impactos em curso no âmbito planetário das relações homem/natureza.

“Unicamente o homem conseguiu imprimir seu selo à natureza, e não só transportando plantas e animais de um lugar para outro, mas inclusive modificando o aspecto e o clima do lugar em que mora, modificando as próprias plantas e os animais a tal ponto que os resultados de sua atividade só podem desaparecer com a extinção geral do globo terrestre.”<sup>52</sup>

Bourdieu recomenda, para uma abordagem reflexiva a cerca do estudo de problemas emergentes - como é o caso da questão ambiental na contemporaneidade - o empenho na compreensão da sua história social, "... da sua constituição progressista, quer dizer, do trabalho coletivo - frequentemente realizado na concorrência e na luta o qual foi necessária para dar a conhecer e fazer reconhecer esses problemas como problemas legítimos, confessáveis, publicáveis, públicos, oficiais..."<sup>53</sup>

Convenço-me, portanto, da necessidade de uma complexificação cada vez maior do objeto de estudo através do uso concomitante de diversos recursos metodológicos e enfoques epistemológicos que se mostrem, eventualmente, relevantes para uma compreensão dos diferentes aspectos (por vezes paradoxais ou contraditórios) que tal objeto possa apresentar. Algo que se assemelha a proposta de Morin; Algo que se aproxima da tentativa de transpor uma “teoria da relatividade” para a antropologia, pensar em duas, três, quem sabe pensar numa quarta dimensão em que buscamos rastrear nosso alvo investigativo por todos os ângulos, por dentro e por fora, através do tempo que não apenas o recompõe materialmente, mas que o resignifica para além do ser. Como diz Lévi-Strauss a cerca das viagens, como alegorias do discurso etnográfico:

---

<sup>49</sup> ENGELS, Friedrich. A dialética da natureza. 2ª. ed. , Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. p. 16.

<sup>50</sup> Ibid.p. 18.

<sup>51</sup> Ibid. p. 20.

<sup>52</sup> Ibid. p. 25.

<sup>53</sup> BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico... Op. Cit. p. 37.

"Em geral, concebemos as viagens como um deslocamento no espaço. É pouco. Uma viagem inscreve-se simultaneamente no espaço, no tempo e na hierarquia social. Cada impressão só é definível se a relacionarmos de modo solidário com esses três eixos, e, como o espaço possui sozinho três dimensões, precisaríamos de pelo menos cinco para fazermos da viagem uma representação adequada."<sup>54</sup>

Qual a consequência prática disso? Uma explosão de perguntas e um mar de hipóteses. Possivelmente algumas soluções bem plausíveis. Mas a boa ciência melhor se enriquece com perguntas intrigantes do que com respostas definitivas.

### 2.3 Técnicas de coleta de dados

Relaciono a seguir as estratégias e técnicas utilizadas no decorrer da pesquisa, seguindo os preceitos debatidos no item anterior referentes à cautelosa flexibilização dos métodos e técnicas empreendidos na coleta e análise de dados.

Estudo exploratório:

Ao processo de pesquisa propriamente dito, antecedeu um estudo exploratório que teve como objetivo precisar o universo da pesquisa e as estratégias mais adequadas à coleta de dados. Este estudo envolveu entrevistas e visita aos núcleos de vizinhança do território potiguara, bem como ao dirigente do posto administrativo do FUNAI na localidade de Baía da Traição. Obteve-se com esse estudo inicial uma visão geral relativa a:

- População, composição étnica e distribuição dos ocupantes do território indígena;
- Atividades produtivas e culturais habituais;
- Lideranças e organização interna;
- Acesso a bens públicos (água, luz, telefone, rádio e televisão);
- Sistemas educativos;
- Apreensão geral da paisagem local: meio ambiente versus ocupação humana;
- Estado atual de exploração dos recursos naturais disponíveis.

Análise documental:

Esta etapa referiu-se à coleta, análise e transcrição de dados documentais referentes à história dos índios potiguara, à geografia de seu território, bem como aos processos de interação (políticos, culturais e econômicos) da sociedade local com a sociedade nacional. Compreendeu uma varredura nos arquivos de fontes oficiais e outras possíveis, particularmente fontes científicas diversas (teses, dissertações e artigos). Esta etapa transcorreu ao longo de todo o processo de construção desta pesquisa e de elaboração de seu relatório final (tese).

---

<sup>54</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 81.

#### Observação etnográfica:

Esta atividade prosseguiu ao longo de todos os momentos da pesquisa de campo, desde o estudo exploratório inicial até às etapas conclusivas que envolvem a coleta dos relatos de história de vida. Envolveu a coleta de registros em suas diversas formas (notas de campo, fotos, gravações de áudio) acerca de aspectos da cultura em sentido amplo e da paisagem local (natural e modificada). Também compreendeu a análise continuada desses registros com vistas a subsidiar a apreensão dos elementos do universo simbólico e material local (e suas inter-relações) que pudessem subsidiar a compreensão de atitudes e comportamentos dos habitantes da território potiguara.

#### Histórias de vida:

Este recurso metodológico compreendeu o cerne da investigação. Envolveu a tentativa deliberada deste pesquisador de facilitar o discurso espontâneo dos entrevistados sobre suas trajetórias de vida. Embora atento a não intervir no relato a ser produzido, nesta pesquisa o pesquisador direcionou o processo, sempre que julgou necessário, desde a coleta de suas representações sobre sua origem familiar, local de nascimento, infância, adolescência, educação geral, educação para o trabalho, constituição de família (eventualmente), atividades produtivas desempenhadas (formas de relação com o meio ambiente e exploração dos recursos naturais), até às suas expectativas e perspectivas de vida atuais. Este recurso metodológico mostrou-se eficiente como meio de propiciar, direta ou indiretamente, a reconstituição do universo simbólico e valores do grupo social<sup>55</sup>.

A valorização da fala espontânea dos entrevistados, conferindo-lhe um caráter central na pesquisa, enriqueceu a construção do discurso científico na medida em que sobressaltou a simbologia, os significados, o ordenamento e a lógica peculiar de discurso nativo.

Foi a partir destes discursos que buscamos, prioritariamente, apreender os valores, as instituições e as atitudes investidas pelos potiguara em suas relações com meio ambiente local, e discutir as relações aí existentes entre cultura e sustentabilidade.

#### Amostras:

Dois tipos de amostragem foram utilizados nesta pesquisa, ambos definidos a partir de critérios não estatísticos. O primeiro caso se refere àquelas entrevistas dirigidas a informantes considerados privilegiados que abrangem o estudo e ao conjunto das observações etnográficas. Aqui, o critério de seleção e constituição da amostra de entrevistados está relacionado à dedução, por parte do pesquisador, de que estes informantes pela posição ou cargo que ocupam (na organização interna do território potiguara ou nas relações externas com este) podem oferecer dados subsidiários importantes para a pesquisa. O segundo caso refere-se às entrevistas de história de vida. Aqui, a amostra é mediada em parte por um critério estatístico, ou seja, fundado na distribuição equitativa dos informantes por sexo e por uma tentativa de concentrar o maior número destes últimos nos núcleos de vizinhança mais populosos, bem como distribuí-los nos diversos espaços do território, visando ampliar, sob os diversos critérios a representatividade do material coletado.

#### Análise:

---

<sup>55</sup> BOSI, Edéa. Memória e sociedade: lembranças de velhos. 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 44.

A análise do conteúdo dos relatos de história de vida foi conduzida num enfoque prioritariamente qualitativo utilizando a atenção flutuante do pesquisador em suas várias leituras do texto, tendo por estratégia o retardamento da categorização, evitando a categorização forçada e uma valorização única ou excessiva do critério de frequência, típico das análises de conteúdo tradicionais<sup>56</sup>. Priorizamos a compreensão aprofundada dos relatos individuais, a análise de sua coerência interna e suas associações ao tema da pesquisa. Procedemos ainda à comparação entre os diversos relatos individuais observando seus núcleos de convergência que refletem o imaginário local, bem como as construções simbólicas discrepantes ou peculiares. O objetivo final foi compor uma versão aproximada do modo de ser potiguara, suas crenças e atitudes, particularmente aquelas ligadas à reprodução da vida social e econômica, mormente quando vinculadas à intervenções no ambiente natural.

---

<sup>56</sup> Ver THIOLENT, Michel J.M. Crítica metodológica, investigação social e enquete operária. São Paulo: Pólis, 1987. p. 86-87.



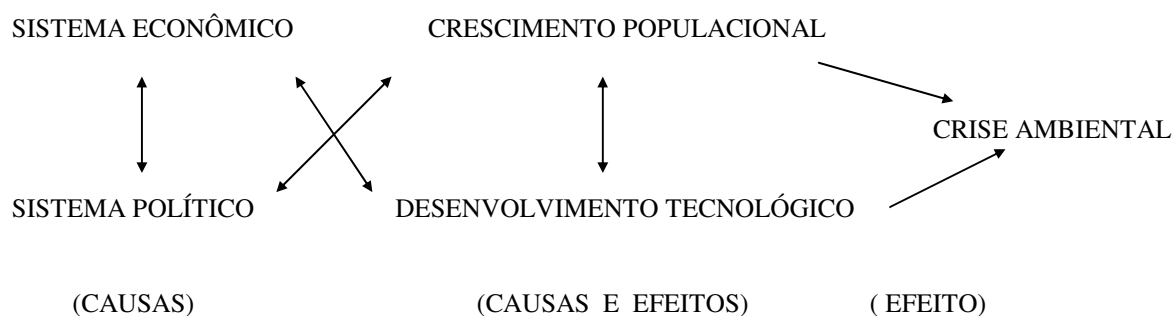
### 3 DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL, CULTURA E TRADIÇÃO

#### 3.1 Sobre a construção social do desenvolvimento sustentável

As relações entre condicionantes políticos e econômicos e a questão ambiental mostram-se evidentes se contemplamos o processo crescente de industrialização que historicamente se estabelece a partir do século XVIII. Com a consolidação do sistema capitalista de produção, o liberalismo econômico, passa a ser a filosofia que dá sustentação ao processo de crescimento da indústria mundial. Valorizando a livre iniciativa e a livre concorrência, esse sistema possibilitou o desenvolvimento das forças produtivas, mas não contribuiu, pelo menos num plano global, para a melhor distribuição da riqueza e melhoria generalizada da qualidade humana de vida.

Jean-Pierre Dupuy em sua Introdução à crítica da ecologia política, propõe que a ecologia (ou as reflexões que dela emanam) tende a apresentar-se como crítica radical do modo de produção industrial frente à qual “o capitalismo deve, portanto integrar esses constrangimentos e proceder a uma mutação, ou então perecer”.<sup>57</sup>

O esquema, a seguir, propõe um encadeamento entre fatores que contribuem para a crise ambiental.<sup>58</sup>



Neste esquema é possível verificar que o crescimento populacional e a tecnologia (crescimento das forças produtivas), considerados como causas mais gerais do desequilíbrio ambiental, são ao mesmo tempo efeitos dos sistemas político e econômico.

Provocando a alienação entre os processos de produção e de consumo e orientando a sua expansão unicamente em direção às atividades e investimentos que propiciam maiores taxas de lucro, tal sistema carece de uma instância planejadora do desenvolvimento (os estados nacionais têm se mostrado cada vez menos eficazes nesse sentido), como nos aponta O'Connor:

<sup>57</sup> DUPUY, Jean-Pierre. Introdução à crítica da ecologia política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. p. 21.

<sup>58</sup> SILVA, Carlos Eduardo Lins da (coord.) Ecologia e sociedade: uma introdução às implicações da crise ambiental.. São Paulo : Ed. Loyola, 1978. p.86,



Vista da foz do Rio Mamanguape, extremo sul do Território Potiguara, com canoas.



Vista de Barra de Camaratuba, extremo norte do Território Potiguara. Região desabitada em que tem sido tentado promover a venda de artesanato indígena nas “ocas” para este fim construídas.

“Dicho de otra manera, en ningún país capitalista desarrollado existe una agencia estatal o mecanismo de planificación de tipo corporativo que se ocupe del planeamiento ecológico, urbano y social integrado. La idea de un capitalismo ecológico, o de un capitalismo sostenible, no ha sido teorizada siquiera de manera coherente, por no hablar de que se haya visto plasmada en una infraestructura institucional. ¿Dónde está el estado que dispone de un plan ambiental racional? ¿De planeamiento interurbano e intra-urbano? ¿De planificación en materia de salud y educación vinculada orgánicamente al planeamiento ambiental y urbano? En ninguna parte. En cambio, existen aproximaciones parciales, fragmentos de planificación regional en el mejor de los casos, y asignación irracional de botines políticos en el peor.”<sup>59</sup>

Esta situação tem provocado a exploração desordenada e a superexploração dos recursos naturais (vistos desde os níveis local ou global) a ponto de por em risco a qualidade atual da vida humana no planeta e as condições de sobrevivência de gerações futuras, colocando o tema “sustentabilidade” em crescente relevância, na agenda dos governos.

É particularmente a partir dos anos 1970 que os governos em geral passam a considerar a questão ecológica, mas sob um prisma reduzido, fruto de controvérsias em torno da necessidade de considerar os limites de oferta dos recursos naturais (particularmente dos recursos energéticos como o petróleo entre outros) além dos visíveis efeitos nefastos da poluição industrial (ainda percebida como um fenômeno meramente urbano), aspectos pontuais dentro da dimensão planetária da ecologia, de um lado, e a aparentemente incontrolável propensão do sistema econômico à expansão da produção e do consumo.

Hector Ricardo Leis propõe uma distinção entre os diversos momentos do ambientalismo a partir da segunda metade do século XX: “As vertentes do ambientalismo que emergiram nas décadas dos 50, 60, 70 aportaram o lado ético-utópico que nos 80 e 90 passará pela prova do realismo.”<sup>60</sup>

Em 1972 ocorre a conferência de Estocolmo sobre Ambiente Humano que cumpre um primeiro passo de ascensão do discurso à esfera da política do “ecodesenvolvimento”.

“Embora as resoluções de Estocolmo não passassem de declarações de intenção que não continham cláusulas de cumprimento legal obrigatório, o consenso foi tão inspirado que legitimou o ingresso do ambientalismo no plano político, abrindo espaço para as demandas e valores que estavam emergindo na sociedade civil começassem a ser abordadas pelos Estados.”<sup>61</sup>

Também naquele ano é publicado o estudo *Limites do Crescimento* do grupo de pesquisadores do chamado Clube de Roma que, para alcançar a estabilidade econômica e ecológica,

“... propõem o congelamento do crescimento da população global e do capital industrial; mostram a realidade dos recursos limitados e rediscutem a velha tese de Malthus do perigo do crescimento desenfreado da população mundial. A tese do crescimento zero, necessário, significava um ataque direto à filosofia do crescimento

---

<sup>59</sup> O’CONNOR, James. Es posible el capitalismo sostenible... Op. Cit. p. 43.

<sup>60</sup> LEIS, H. A Modernidade Insustentável... Op. Cit. p. 112.

<sup>61</sup> Ibid. p.135.

contínuo da sociedade industrial e uma crítica indireta a todas as teorias do desenvolvimento industrial que se basearam nela.”<sup>62</sup>

Nesta mesma linha, alguns teóricos considerados por Leis como “eco-autoritários”, partiram de um duplo pressuposto:

“... o rápido crescimento da população, a diminuição dos recursos naturais, a contaminação dos ecossistemas e a urgência dos problemas ambientais (além de outros problemas como o perigo nuclear) obrigam a pensar em mudanças radicais do sistema político vigente num sentido de maior concentração do poder estatal.”<sup>63</sup>

O impasse gerado pelas críticas do movimento ambientalista - desde a divulgação generalizada de estudos científicos, até as ações articuladas ou não de organizações e indivíduos que atuam politicamente na defesa da causa ecológica ou, como propôs Castells, “a ecologia na prática”<sup>64</sup> - coloca-se como um elemento de instabilidade na própria essência do sistema, na medida em que estas críticas tendem a atingir sua estrutura considerada perversa no sentido de encaminhar as sociedades para uma progressiva depreciação do patrimônio natural como resultado do crescimento descontrolado das populações, da produção e do consumo.

Assim, a ecologia, seja enquanto ciência seja enquanto movimento político, apresenta-se como crescente ameaça à legitimidade do sistema econômico-produtivo hegemônico, porquanto tende a explicitar a incompatibilidade daquele sistema com a manutenção das condições adequadas para garantir a vida ou a qualidade de vida das gerações humanas futuras.

É a explicitação desta incompatibilidade que estabelece uma situação a que urge às instâncias de poder nacionais e supranacionais, e às organizações capitalistas em geral, interessadas na manutenção da ordem político-econômica, buscar compatibilizar uma instância dissonante (representada pelas “externalidades” do sistema produtivo danosas ao meio ambiente local e global), negando o que alguns críticos colocam como uma contradição essencial, propondo uma possibilidade de ajuste entre a dinâmica do capitalismo e a dinâmica ecológica.

A tentativa de resolver as contradições entre capitalismo e ecologia resultou num conceito que pretende aglutinar opostos numa direção convergente: desenvolvimento sustentável. Este conceito foi definido pela Comissão Mundial (da ONU) sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento como:

“... um processo de transformação no qual a exploração dos recursos naturais, a direção dos investimentos, a orientação tecnológica e as mudanças institucionais se façam de maneira harmoniosa reforçando o potencial presente e permitindo, no futuro, melhor responder às aspirações da humanidade.”<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> BRÜSEKE, Franz Josef. O problema do desenvolvimento sustentável. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1994. p. 50.

<sup>63</sup> LEIS, H. A Modernidade Insustentável... Op. Cit. p.136.

<sup>64</sup> CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra. 1999. p. 144.

<sup>65</sup> COMMISSION MONDIALE SUR L'ENVIRONNEMENT ET LE DEVELOPPEMENT. Notre avenir à tous. Montréal: Les Editions du Fleuve. 1989. p.55.

Esta caracterização do desenvolvimento sustentável que subentende a necessidade de planejamento e controle do processo de desenvolvimento, tem tido pouca correspondência em termos de compromissos práticos assumidos pelos governos.

Para Franz Josef Brüseke, o novo modelo de desenvolvimento “sustentável” que busca conciliar os limites ambientais e o crescimento econômico, através do tripé que combinaria “eficiência econômica com justiça social e prudência ecológica”, “virou fórmula mágica, que não falta em nenhuma solicitação de verbas para projetos de natureza mais variada no campo eco-sócio-econômico dos países e regiões do nosso ‘velho’ Terceiro Mundo.”<sup>66</sup> Esta nova retórica de legitimação que compõe o discurso de defesa dos projetos industriais estatais e privados, parte desde organismos internacionais e se insere nos níveis nacional e regional.

Segundo Leis o conceito de desenvolvimento sustentável implica em contemplar as dimensões ambiental, social e econômica de análise científica<sup>67</sup>. Este autor mostra-se mais otimista quanto à importância estratégica do novo enfoque.

“Se o conceito de desenvolvimento sustentável é tecnicamente eficiente para realizar a tarefa proposta, é algo que deve ser analisado, mas não se pode negar a sua importância quando ele deixa de assumir o ser humano como medida de todas as coisas, substituindo-o pela relação deste com a natureza.”<sup>68</sup>

A conferência de 92 no Rio sobre meio ambiente e desenvolvimento, apesar de significar categoricamente a entrada da questão ambiental nos discursos oficiais e a divulgação massiva da causa ecológica, foi reticente na definição de acordos e metas, como propôs o relatório do Worldwatch Institute: “Apesar do interesse mundial mais intenso pelo futuro do planeta, a conferência da ONU não correspondeu nem as esperanças nem as expectativas a ela ligadas.”<sup>69</sup>

A transformação do atual modelo de desenvolvimento num modelo sustentável, aparentemente, mais se tem expressado em termos de manifestações retóricas do que na recondução do modelo de desenvolvimento. Embora, como vimos, a retórica do desenvolvimento sustentável venha sendo assimilada e disseminada pelos governos e empresas em geral, é um recrudescimento do liberalismo econômico o que circula como diretriz político-econômica contemporânea, evidentemente muito distante da planificação e controle do crescimento econômico para um desenvolvimento “harmonioso”, sustentável. Esta proposta tende a apresentar-se de forma ambivalente, no momento histórico presente, a partir de políticas neoconservadoras que implicam, por um lado, na redução do papel planejador, regulamentador e controlador do estado (que, tradicionalmente, fiscaliza e impõe restrições quanto ao uso dos recursos naturais, “bem comum”) e na ampliação/globalização de mercados (relacionados ao crescimento econômico contínuo) e, por outro lado, em manifestações que expressam preocupações quanto a “sustentabilidade” do sistema de produção frente à crescente escassez dos recursos naturais não renováveis e a queda na qualidade de vida das populações em função dos desequilíbrios ambientais.

“La mayoría de las administraciones de centroderecha y derecha que han gobernado el mundo desde fines de la década de 1970 y principios de la de 1980, y a lo largo de la

<sup>66</sup> BRÜSEKE, Franz Josef. ... Op. Cit. p. 54.

<sup>67</sup> LEIS, H. A Modernidade Insustentável... Op. Cit. pp.154-155.

<sup>68</sup> Ibid. pp.150-151.

<sup>69</sup> WORLDWATCH INSTITUTE REPORT, Washington, DC, 1993. p. 12

de 1990, son incapaces de dirigir el desarrollo capitalista de manera que mejoren las condiciones de vida y trabajo, las ciudades o el ambiente. Estos gobiernos están demasiado comprometidos con la tarea de expandir el "libre mercado" y la división internacional del trabajo; desregular y privatizar la industria; imponer "ajustes" económicos en el Sur y "terapias de choque" en los antiguos países socialistas, marginando de este modo a la mitad de la población de algunos países del Tercer Mundo, y pretendiendo que el "mercado" y el neoliberalismo en general resolverán la creciente crisis económica. En general, las cosas empeorarán antes de que mejoren, sobre todo en el Sur."<sup>70</sup>

Assim, temos aglutinadas no conceito de desenvolvimento sustentável, dispostas intencionalmente, as idéias de desenvolvimento/crescimento e sustentabilidade, para propor uma conversão do crescimento econômico, num desenvolvimento que contemple a qualidade de vida dos povos no presente e das gerações futuras. Apesar da crescente tomada de consciência dos povos em geral que parte das evidências concretas que se somam mais cada vez mais dramaticamente no caso, por exemplo, das mudanças climáticas no plano global, tal conceito e sua implementação, assim nos parece, ainda carece de consistência e de evidências práticas. Por enquanto, ao menos, o discurso do desenvolvimento sustentável mais tem servido para obscurecer a insustentabilidade dos ecossistemas no âmbito planetário, frente à configuração político-econômica que vêm construindo em nível global a via expressa que conduz aos mais "novos mercados".

Talvez, pensando ainda com O'Connor, diante das precárias condições para o estabelecimento de um capitalismo sustentável possamos sonhar a utopia de um socialismo ecológico:

“Si bien las perspectivas de un capitalismo sostenible son precarias, podría haber motivos de esperanza para algún tipo de socialismo ecológico - una sociedad que preste verdadera atención a la ecología y a las necesidades de los seres humanos en su vida cotidiana...”<sup>71</sup>

### 3.2 Culturas Populares

Minha incursão no estudo das chamadas “populações tradicionais” teve início numa pesquisa que realizei buscando compreender a forma como pescadores artesanais na Vila de Suape, em Pernambuco, assimilavam as informações sobre meio ambiente a partir de fontes difusas (mídia, escola, organizações locais).<sup>72</sup> Esta pesquisa buscava, portanto, trabalhar numa interface entre antropologia cultural e comunicação social. Acredito que pensar as sociedades atuais, mesmo aquelas consideradas tradicionais, requer necessariamente a inclusão de reflexões sobre os impactos da mídia em geral, particularmente da mídia eletrônica capitalista, especialmente a televisão e o rádio, no cotidiano. O acesso a esses meios populares parece-me ter um efeito tão importante quanto a tradição ou a escolarização formal na reorganização de padrões culturais em jovens e adultos, concorrendo para a modificação dos padrões de sociabilidade. No Brasil, pelo menos, não é de surpreender a assimetria entre a

<sup>70</sup> O'CONNOR, James. Es posible el capitalismo sostenible?. ... Op. Cit. p. 47.

<sup>71</sup> Ibid. p. 47.

<sup>72</sup> ANDRADE, Antonio Ricardo P. de. Comunicação e Ecologia: o homem e o meio ambiente nas representações dos pescadores da Vila de Suape - PE. Recife, 1997

credibilidade de um professor muitas vezes mal formado e geralmente mal remunerado da maioria de nossas escolas públicas e, por exemplo, aquela que envolve a representação diária do apresentador do jornal televisivo noturno de algum de nossos poderosos conglomerados de mídia fundado em impecável design audio-visual, em imagens cuidadosamente enquadradas e editadas.

Naquela pesquisa fiz uso, como suporte teórico, dos conceitos relacionais de cultura hegemônica ou transnacional e de culturas populares, tais como elaborados por Nestor García Canclini a partir do pensamento gramsciano. Compreende-se aqui a cultura hegemônica, como o espaço difuso, complexo onde se propõem e onde se constroem retoricamente, mas também onde se consomem cotidianamente visões de mundo, versões da realidade, num grande mercado de trocas simbólicas.<sup>73</sup> O cerne da cultura hegemônica, pode-se dizer, é a sua afinidade com a sociedade de mercados e é pela vulgarização dos padrões de inserção social e particularmente de consumo que esta última é apreendida nos setores populares. É, ainda, principalmente a partir do espaço mediático, hegemônico que as classes populares têm acesso, dentre outras realidades socialmente construídas, à “causa ecológica”.

Relacionais a esta instância transnacional, as culturas populares são caracterizadas a partir de desníveis econômicos. Estes desníveis implicam, no âmbito popular, em padrões de consumo reduzido e estratégias de sobrevivência peculiares. Entretanto, a forma como se dão as trocas simbólicas entre o popular e o massivo, hegemônico, nem sempre é linear e unidirecional, embora assimétrica. Daí o hegemônico achar-se no popular e vice-versa, podendo, eventualmente, o sentido das trocas simbólicas e materiais que procedem de um campo para outro ser facilmente assimilado, ressignificado/reconvertido ou rejeitado. Melhor dizendo, “os bens e mensagens hegemônicos interatuam com os códigos perceptivos e hábitos cotidianos das classes populares”, o que implica num caráter relacional, assimétrico, mas não totalmente vertical e determinístico do hegemônico sobre o popular. Assim, o que é “ofertado” aos setores subalternos é por eles selecionado e recombinado<sup>74</sup>, de tal forma que o que é recebido nunca é “o eco automático da oferta hegemônica”.<sup>75</sup>

Embora reconhecendo a importância destes processos peculiares de recepção do “hegemônico” pelos meios populares (não é simples assimilação plena e imediata), consideramos que no longo prazo, dependendo da intensidade das trocas materiais e simbólicas, algum tipo de integração, principalmente no plano da produção e do consumo, é resultante.

Aproprio-me do conceito plural “culturas populares” em García Canclini por sua amplitude de análise. Ele nos permite abranger num primeiro momento, sem distinção entre modernidade e tradição, todas as culturas locais subalternas e suas economias em torno da subsistência (que incluem desde o campo às favelas e periferias urbanas), assemelhadas nos padrões reduzidos de acumulação e consumo. Este mesmo conceito nos sugere, indiretamente, a existência de níveis de integração (ou inclusão) que se distribuem desde o padrão tradicional/rural, em direção à ampliação das necessidades de consumo, do poder aquisitivo, do padrão moderno/urbano.

---

<sup>73</sup> GARCÍA CANCLINI Néstor G. As culturas populares no capitalismo... Op. Cit. p. 18.

<sup>74</sup> Pode-se recorrer aqui a noção de *bricolage* proposta por LÉVI-STRAUSS. Ver LÉVI-STRAUSS. O pensamento selvagem... Op. Cit. p.32.

<sup>75</sup> GARCÍA CANCLINI, Néstor. Cultura transnacional y culturas populares, bases teórico-metodológicas para la investigación. In: GARCÍA CANCLINI, Néstor G. RONCAGLIOLO, Rafael. Cultura transnacional y culturas populares. Lima: Instituto para América Latina. p. 22-24

A análise quantitativa e qualitativa do consumo de bens materiais e simbólicos, desde o mercado global, é reveladora do tipo e do nível de integração que uma sociedade local estabelece com o nacional e o transnacional. Existem diversas frentes de estudos que tratam do consumo como instância do processo de reprodução social que constituem relevantes pontos de partida para a reflexão.<sup>76</sup> Sob certo prisma, pode-se dizer que o consumo compreende o lugar de objetivação dos desejos.<sup>77</sup> De outro ângulo ele representa, ao mesmo tempo, o espaço de reprodução do capital e de apropriação do produto social. Mas, também se descobre num sistema de integração e comunicação social ou, de outra forma, num sistema de diferenciação social e distinção simbólica entre classes e pessoas.

Ao mesmo tempo em que as culturas populares se identificam pelas condições de acesso restrito ou diferenciado aos bens culturais hegemônicos, sua diversidade é definida localmente por sistemas ecológicos particulares frente aos quais os grupos humanos fundamentam diversos processos de adaptação/transformação construindo percursos históricos específicos. Nestes percursos, em virtude da peculiaridade da memória socialmente compartilhada no humano, constituem-se a diversidade de crenças e valores institucionalizados que, associados às produções materiais e simbólicas podem, no seu conjunto, caracterizar o estágio particular de uma dada cultura. É este caráter peculiar, distintivo, que leva García Canclini a propor um conceito plural “culturas populares”. Por outro lado, como afirma este autor, em obra mais recente, na atualidade o “local” responde muito pouco pela determinação do que é produzido ou consumido em termos de bens materiais e simbólicos:

“As formas de pensamento e de vida constituídas em relação a territórios locais ou nacionais são só uma parte do desenvolvimento cultural. Pela primeira vez na história, a maioria dos bens e mensagens que se recebe em cada nação não foi produzida em seu próprio território, não surge de relações peculiares de produção nem traz em si, portanto, signos que a vinculem exclusivamente a regiões delimitadas. Bens e mensagens procedem, agora, de um sistema transnacional desterritorializado, de produção e difusão.”<sup>78</sup>

Os meios de comunicação massivos representam na sociedade global contemporânea uma importante evidência da inflação do econômico para o âmbito simbólico, envolvendo o que se poderia, ousadamente, apreender como o cerne do “cultural”<sup>79</sup>. Neste sentido, as culturas populares são confrontadas atualmente desde o âmbito hegemônico com um ideário ambivalente que, se por um lado incentiva a ampliação do consumo, dentro da lógica de ampliação de mercados, por outro lado reprime a exploração dos recursos naturais além de certos limites, segundo a lógica ambientalista. Constatamos no estudo com os pescadores de Suape, já referido, atitudes igualmente ambivalentes da população local em relação a problemas ambientais que se refletem em suas práticas produtivas e no seu modo de vida. Paralelamente a um discurso de valorização de natureza e de lamentações sobre a deterioração do meio ambiente e prejuízos severos ocasionados à pesca pela instalação de um complexo industrial e portuário na localidade, verificamos uma ampliação dos desejos de consumo, incompatível com o modo de produção da pesca tradicional, artesanal, alheio ao

---

<sup>76</sup> Ibid., p. 53-57.

<sup>77</sup> Sobre este aspecto que considero de especial relevância na medida em que reflete, a meu ver, a base material sobre a qual é acionada a propensão ao consumo, ver o item 4.3.

<sup>78</sup> GARCÍA CANCLINI, Nestor. Consumidores e cidadãos: conflitos culturais na globalização. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. PP.207-208.

<sup>79</sup> Ver JAMESON, Fredric. Pós-Modernismo ou a lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo: Ática, 1996.



processo de acumulação. Suas perspectivas de futuro relacionadas aos filhos deslocam-se para outras atividades consideradas mais rentáveis e menos árduas que a pesca, tida como instável. Um emprego fixo, um salário mensal desponta como meio mais propício para a inclusão no consumo ampliado de bens, que parece colocar-se como objetivo último.

Diferentemente das populações urbanas – em que o modo de vida, em geral, e particularmente as atividades produtivas não se acham diretamente atreladas à exploração do ambiente natural - as populações rurais apresentam maiores dificuldades em lidar com a ambivalência entre a propensão ao consumo e a preservação dos recursos naturais, como propõe Lourdes Arizpe<sup>80</sup>. Dessa forma, eventualmente, a dependência do homem rural em relação ao meio ambiente, pode resultar, no caso de populações mais pobres, em dificuldades na modificação de suas práticas e comportamentos, tendo em vista o caráter contingencial de suas vidas que se caracteriza pela inexistência de projetos de médio/longo prazo, particularmente no caso daqueles que lidam com o extrativismo ou a pesca, constituindo suas ações na busca cotidiana das fontes de subsistência, utilizando, por vezes, o que lhes parecem ser os meios mais eficazes, sejam eles ecologicamente danosos ou não.<sup>81</sup> No caso dos potiguara, em particular, destacamos em detalhes adiante toda uma história de derrubada da mata nativa para a produção do carvão e mais recentemente para a ocupação do território pelas lavouras de cana-de-açúcar, além da pesca predatória e das experiências com a criação de camarões em cujo processo vêm-se destruindo vastas áreas de mangues.

Estas características de limites e contingenciamento<sup>82</sup>, quando presentes numa população cuja atividade acha-se tão intimamente dependente e vinculada ao ecossistema local e ao mesmo tempo integrada ao padrão de consumo urbano, são importantes obstáculos ao estabelecimento de práticas sustentáveis. Particularmente, pela ausência freqüente de considerações de médio/longo prazos a cerca de ações presentes, levando, eventualmente a comportamentos predatórios, prejudiciais ao ecossistema e à própria atividade produtiva no futuro. Nestes casos, há que se acrescentarem fatores objetivos (não culturais) tais como densidade demográfica (território x população), taxa de crescimento populacional (natalidade x mortalidade) e a oferta relativa de recursos naturais (extensão territorial disponível, água, itens de extrativismo, caça, pesca, solos férteis para cultivo) como indicadores fundamentais de sustentabilidade. É na composição desses fatores agindo como processos, portanto não-estáticos, que se pode pensar num prognóstico para determinada sociedade.

### 3.3 Culturas Tradicionais

A noção de culturas tradicionais sugere que a preservação da identidade, da memória e de costumes ancestrais acha-se relacionada à constituição de uma organização sócio-cultural peculiar e à existência, em seu âmbito, de conhecimentos relacionados ao meio ambiente local e seu manejo sustentável.

Para Diegues, que tem buscado defender o conceito de *populações tradicionais* como forma de propor novas políticas governamentais para certas áreas de interesse ambiental, as

---

<sup>80</sup> ARIZPE, Lourdes; PAZ, Fernanda. Culture et Durabilité. In: Revue Tiers Monde, Paris: Presses Universitaires de France, v. 33, n. 130, p. 350. avr-jul, 1992.

<sup>81</sup> ANDRADE, Antonio Ricardo P. de. Comunicação e Ecologia... Op. Cit.

<sup>82</sup> SANTOS, Maria Salett Tauk. Igreja e pequeno produtor rural: a comunicação participativa no Programa CECAPAS/SERTA. São Paulo, 1994. Tese (Doutorado em comunicação). Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, 1994. p.301.

culturas tradicionais apresentam, grosso modo, as seguintes características: dependência e até simbiose com a natureza; conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos; noção de território ou espaço; moradia e ocupação desse território por várias gerações; a importância das atividades de subsistência; reduzida acumulação de capital; a importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais; a tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente; fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos; a auto-identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras.<sup>83</sup>

A construção deste conceito em Diegues<sup>84</sup> mantém certa relação com o conceito de “indigenous people” utilizado pelo Banco Mundial e outras instituições internacionais referindo-se àqueles povos que vivem em áreas geográficas particulares e demonstram, em vários graus, certas características: ligação intensa com os territórios ancestrais; auto-identificação e reconhecimento pelos outros povos como grupos culturais distintos; linguagem própria, muitas vezes diferente da oficial; presença de instituições sociais e políticas próprias e tradicionais; e sistemas de produção voltados principalmente para a subsistência.

Paul E. Little sugere pelo menos uma relação indireta entre uma teoria da territorialidade na antropologia como subsídio para as lutas de grupos étnicos na retomada ou delimitação de seus territórios, fundadas em análises sócio-históricas.

“A renovação da teoria de territorialidade na antropologia tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos. Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou homeland. (...) O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos.”<sup>85</sup>

Este mesmo autor defende o conceito de cosmografia para tentar precisar as relações de um grupo étnico com seu território:

“No intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, utilizo o conceito de cosmografia (...), definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades - coletivamente criados e historicamente situados - que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele.”<sup>86</sup>

O Decreto de 27 de dezembro de 2004 da Presidência da República criou a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais. Para que fossem implementadas as ações desta Comissão, foi solicitado pelo Ministério do Meio Ambiente um

---

<sup>83</sup> DIEGUES, A. C. O mito moderno da natureza intocada. São Paulo: Editora Hucitec, 1998.

<sup>84</sup> DIEGUES, A. C. Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001. xxx p. (Biodiversidade, 4).

<sup>85</sup> LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. In: Série Antropologia 322. Brasília: Universidade de Brasília, 2002. p.3.

<sup>86</sup> Ibid. p.4.

estudo que resultasse num Mapeamento Conceitual e Bibliográfico das Comunidades Tradicionais:

“Este mapeamento conceitual e bibliográfico é um instrumento técnico para orientar a tarefa da definição e delimitação do conceito de “comunidades tradicionais”. O mapeamento conceitual pretende identificar os principais problemas na elaboração e implementação do conceito no âmbito das políticas públicas.”<sup>87</sup>

Como resultado, este estudo procurou demonstrar que desde sua origem o conceito de comunidades tradicionais mantém um caráter ambíguo e impreciso, na medida em que parte de demandas sociais diferenciadas:

“Não existe uma definição “correta” do conceito porque cada definição vai incorporar os interesses de grupos sociais específicos na sua delimitação. Para tanto, a definição e delimitação do conceito é simultaneamente um problema técnico e uma questão política. Dessa forma, podemos rastrear a origem do conceito de comunidades tradicionais na tentativa de entender sua sócio-gênese; isto é, seu surgimento dentro de um contexto histórico específico, promovido por determinados grupos sociais. Nesse rastreamento, podemos identificar duas origens vinculadas a dois âmbitos políticos distintos: o do movimento ambientalista e o dos direitos étnicos. Isto, por sua vez, acrescenta complexidade ao conceito e, às vezes, torna suas distintas acepções contraditórias entre si.”<sup>88</sup>

Assim, se por um lado “O termo é usado pelos ambientalistas como uma forma de identificação dos possíveis parceiros para a realização de atividades de conservação”, por outro lado, é referido no “... âmbito político das lutas pelo reconhecimento dos direitos culturais e territoriais dos múltiplos grupos indígenas ou autóctones”.<sup>89</sup> Como resultado das pressões destes últimos grupos “uma nova versão do Decreto foi elaborada e utiliza o conceito de “Povos e Comunidades Tradicionais”<sup>90</sup>

Entretanto, um grande problema que suscita o texto do Decreto é que para a caracterização de uma comunidade ou povo tradicional é necessário que esta esteja enquadrada noutra categoria, que embora também ainda difusa, já se consolidou nos discursos políticos locais e transnacionais, qual seja: a sustentabilidade ambiental. Assim, a construção do conceito “... é circunscrita pelo escopo e pelas exigências do Decreto. Uma dessas exigências é que o conceito de comunidades tradicionais tem que ser enquadrado dentro do marco da sustentabilidade ambiental.”<sup>91</sup>

De certa forma, parece residir aqui o principal embaraço de sociedades como a potiguara colocarem-se como tradicionais. Não há muitas evidências de traços culturais distintivos que satisfaçam (não me refiro aos antropólogos, que podem ter uma visão mais refinada do problema) ao senso comum, à sociedade nacional, que efetivamente despender recursos específicos na tutela desses povos ou comunidades. Não havendo distinções culturais, a “fatura” alternativa que se tem cobrado é a da sustentabilidade ambiental.

Nesse sentido, a manutenção da fronteira cultural potiguara, por exemplo, para além das exibições ocasionais do toré, passa a demandar ações concretas quanto a contenção da

---

<sup>87</sup> Ibid. p.4.

<sup>88</sup> LITTLE, Paul E. Mapeamento conceitual e bibliográfico... Op. Cit. p.5.

<sup>89</sup> Ibid. p.6.

<sup>90</sup> Ibid. p.9.

<sup>91</sup> Ibid. p.8.

deterioração ambiental, controle populacional, passando pelo item talvez mais difícil e controverso, a contenção do consumo, eventualmente atrelada à relação mais ou menos estreita com o “mercado”. Se tal equação é solucionável, a esta altura do processo de integração – quando a maioria das residências do território potiguara ostenta uma antena parabólica, veículo de incontestável aproximação ao gosto e ao padrão de consumo urbano – será, sem dúvida, um desafio, mas é também um desafio que se coloca no plano global.

Conquanto devamos considerar a importância política do conceito de “cultura tradicional”, considero que este apresenta certa dificuldade na análise empírica na medida em que tende a esquecer a dinâmica das transformações sócio-culturais em curso quando tais culturas se acham em contato direto, mais ou menos intenso, com a sociedade nacional ou indiretamente através dos meios massivos e suas pressões de integração.<sup>92</sup> Aqui, a fronteira étnica que distingue um povo ou grupo, nem sempre coincide com uma fronteira cultural claramente delimitada. Nestes casos, a cultura não pode ser vista como algo estático, refém de uma tradição, mas como um processo dinâmico que envolve a criação novas práticas e a recriação de padrões tradicionais, adaptando-se às novas contingências do meio natural ou às intervenções da sociedade envolvente. Tais comunidades por tradicionais que sejam estarão sempre abertas a aproveitar eventuais oportunidades de ganhos na qualidade de vida resultantes do intercâmbio com o meio externo. Mas, certamente não é possível, ou pelo menos não é fácil, prever ou julgar os resultados das mudanças nestas sociedades como positivos ou não. Entraremos aí na complexa esfera de valores incongruentes presentes nas relações sociais, compreendidas não apenas na simples oposição entre uma cultura particular e a cultura transnacional, mas no próprio âmbito desta última que se expressa como espaço de negociação de conceitos e valores, por vezes antagônicos.

---

<sup>92</sup> Da mesma forma conclui Little sobre o as comunidades tradicionais: “... até o momento, não existe um consenso sólido sobre quem são as comunidades tradicionais”. Ibid. p.15.

## 4 CIVILIZAÇÃO, NATUREZA E DESTRUTIVIDADE

### 4.1 Sobre o dualismo: homem x natureza

Procurando extrapolar a perspectiva prática em que se observa a interação homem e natureza em direção a um plano ideacional em que se constitui esta alteridade, abordaremos aqui, algumas representações sociais amplas situadas na matriz complexa de nossa cultura hegemônica, aquelas que dizem respeito às idéias de homem/natureza e outras que julgamos se acham imbricadas com este par, de modo a contribuir para pensar o par paralelo que constitui nosso problema central: cultura/sustentabilidade.

Deve-se considerar que, na amplitude do que denominamos “cultura hegemônica”, as representações consideradas coletivas, não apresentam um caráter unívoco ou universal. Elas se apresentam sob a forma de disputas representacionais, hierarquizadas entre si e nos seus diversos espaços discursivos (o local, o massivo, o popular, o erudito ou acadêmico). É evidente que o estudo exaustivo dessas representações, neste nível de complexidade, exigiria uma tarefa de tal monta que se poderia dizer impossibilitada pela própria dinâmica e multiplicidade dessas representações. Creio que são situações como estas que demandam recursos criativos tais como lançar mão de esboços de modelos reduzidos inteligíveis, como propunha Lévi-Strauss, que mesmo na sua precariedade permitem abrir espaços de debate e a construção de narrativas experimentais.

Outra limitação desse exercício, que antecipo aqui, refere-se ao significado relativo que apresentam as provas e argumentos por ventura utilizados para validar o modelo. Embora tais elementos apresentem-se como fundamentais na construção lógica, inteligível dos modelos, estes últimos, na medida em que buscam apreender os traços mais significativos e fundamentais de uma totalidade tão ampla e heterogênea, serão sempre uma construção particular, resultado de uma apreensão fenomenológica daquela totalidade, no sentido de que sua principal virtude ou defeito reside no esforço empreendido pelo pesquisador em captar e reproduzi-la enquanto experiência vivida.

Dirigimos agora o curso de nossa reflexão para as noções de homem e natureza, a partir de alguns princípios filosóficos e mitos que as representam em nossa cultura<sup>93</sup>. Trata-se da análise de uma seleção de narrativas que, não se negando arbitrária - na medida em que constitui uma seleção dentre outras inúmeras possíveis - abrange alguns textos acadêmicos (clássicos e contemporâneos). Uma hipótese inicial que utilizo para encaminhar esta reflexão é de que estas noções de homem e natureza, quando colocadas como opostas, acham-se imbricadas numa outra estrutura "ancestral" fundamental. Esta estrutura remontaria às bases filosóficas e mitológicas do pensamento ocidental ou, talvez de modo mais abrangente, à própria estruturação geral do pensamento humano a partir do dualismo sagrado/profano. Considero que este último serve de base ou intervêm na constituição de certas estruturas bipolares que ora aparentam uma relação dialética, ora antinômica.

Supomos que é da índole humana, partindo das faculdades do pensamento que lhes são próprias, a capacidade e o ímpeto de distinguir, nomear, classificar os seres que percebe, de modo a compor uma ordem, uma cosmovisão que lhe permite relacionar-se com o mundo ou com a realidade da qual faz parte. Mas, é também neste movimento criativo em que o ser humano funda sua própria identidade, refletindo sobre sua condição ontológica e suas qualidades particulares.

---

<sup>93</sup> Ao usar aqui e adiante a expressão “nossa cultura” estarei me referindo à cultura hegemônica, transnacional, que inclui elementos do local e do massivo, do popular e do erudito ou acadêmico.

Esta concepção coloca-se de modo mais complexo na cosmovisão resultante das tradições religiosas hegemônicas do ocidente (cristianismo e judaísmo), onde a instituição do profeta ou do Messias inscreve o homem como uma espécie de intermediário entre Deus e o restante da criação divina. Aqui, talvez possamos situar assim: distante de Deus, o homem apresenta-se como seu privilegiado filho, criado à sua imagem e semelhança, detentor do “fogo divino” (Prometeu, na antiga tradição grega), herdeiro dos bens terrestres, enfim toda uma construção ideacional que justifica e anima um modo de conceber e relacionar-se com a natureza – com a qual ora se identifica, ora se distingue – a partir do estatuto ôntico especial que lhe corresponde.

Esta mesma ordem de alteridade que se estabelece na tradição ocidental, de algum modo acha-se também presente na Filosofia Clássica. Entretanto temos uma nova perspectiva em Aristóteles que institui uma ordem classificatória mais elaborada, uma ordem que se pretende fundada no rigor conceitual e na lógica. Aristóteles volta-se para a experiência do concreto (empirismo) como fonte do saber – ao contrario de Platão que privilegiara a experiência ideacional (subjetiva) – e concebe o homem como ser intracósmico. A apropriação da cosmovisão da filosofia grega clássica pela Igreja Medieval terá o selo deste item controverso:

“Essa é uma convicção grega, e nela encontra-se a ruptura entre a filosofia cristã e a filosofia grega. A filosofia cristã pode assumir a filosofia grega, mas o que lhe é muito difícil de aceitar é que o homem seja um ser que se explique como pertencente ao universo.”<sup>94</sup>

Não é casual o caráter surpreendentemente dessacralizado, mas insistentemente distintivo da ‘essência’ humana, contido no “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens” de Jean-Jacques Rousseau, que no século XVIII, em pleno Iluminismo, ensaiando um pensamento, em diversos aspectos, precursor dos modernos estudos antropológicos, ilustra sua visão dos primeiros processos pelos quais o homem primitivo passou a distinguir-se dos outros animais, a partir das qualidades próprias que desenvolve ao longo de um processo evolutivo, sem qualquer referência a uma origem ou aliança extra cósmica que interviesse:

“As novas luzes, que resultaram desse desenvolvimento, aumentaram sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência dela. Aplicou-se a preparar-lhes armadilhas, revidou-lhes os ataques de mil maneiras e, embora inúmeros deles o sobrepassassem em força no combate ou em rapidez da corrida, daqueles que poderiam servi-lo ou nutri-lo veio a tornar-se, com tempo, o senhor de uns e o flagelo de outros. Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie...”<sup>95</sup>

Também em Marx, como nos aponta Daniel Bensaïd, o estatuto ôntico humano, embora diferenciado, permanece no nível material ou intra-cósmico: “Desde os manuscritos de 1844 a natureza é designada como ‘o corpo inorgânico do homem’. Enquanto ser natural humano, ‘o homem é imediatamente ser da natureza’”<sup>96</sup> Por outro lado, na análise de Daniel

---

<sup>94</sup> JAULENT, Esteve. O conceito de natureza em Lúlio e sua aplicação ao ser humano. VERITAS, Porto Alegre, (1999), V.44, nº 3, p. 767-780.

<sup>95</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. São Paulo: Nova cultural.1999. pp. 88-89.

<sup>96</sup> BENSAÏD, Daniel. Marx, o intempestivo... Op. Cit. p. 434

Bensaïd, é o caráter histórico do humano que, para Marx, o distingue da natureza, realçando, talvez, seu compromisso utópico, e negando um “em-si natural”, não mediado pelo homem:

“Pois ‘nem a natureza no sentido objetivo, nem a natureza no sentido subjetivo existem imediatamente de maneira adequada ao ser humano’. Em sua particularidade, distinta de sua universalidade natural, o homem é portanto especificamente determinado por sua historicidade: a história é seu ato de nascimento. Daí porque, longe de opor-se a natureza numa antinomia insuperável, ‘a história é a verdadeira história natural do homem’”<sup>97</sup>.

A filosofia contemporânea retoma a temática acerca do estatuto ontológico do homem, por vezes defendendo seu caráter diferenciado. Para Leonardo Pólo,

“O homem é superior ao universo (...) porque é uma natureza que se dá a si própria a sua perfeição. O que aperfeiçoa o universo é a causa final, que é extrínseca às substâncias que o compõem. Porém, no caso do homem não é assim. A perfeição do homem é intrínseca: o homem é uma substância capaz de autoperfeição.”<sup>98</sup>

Entretanto, em sintonia com o ambientalismo crescente na segunda metade do século XX, Morin é um crítico severo da alteridade que se estabelece entre o homem e a natureza, e expressa com ironia:

“... apesar de ser objeto da ciência e de depender dos métodos próprios às outras ciências, o homem permanece insular e a *filiação* que o liga a uma classe e a uma ordem naturais - os mamíferos, os primatas - não é, de modo algum, concebida como *afiliação*. Ao contrário, o antropologismo define o homem por oposição ao animal; a cultura por oposição à natureza; o reino humano, síntese de ordem e de liberdade, opõe-se tanto aos distúrbios naturais (“lei da selva”, impulsos descontrolados) quanto aos mecanismos cegos do instinto; a sociedade humana, maravilha de organização, define-se por oposição às multidões gregárias, às hordas e às matilhas”<sup>99</sup>.

É elucidativo observar com Anna Carolina Regner, em seu artigo “O conceito de natureza em *A origem das espécies*”<sup>100</sup>, as diversas formas como Darwin representa a natureza. Nos ensaios anteriores à publicação daquela obra, observa Regner, Darwin substitui ‘Natureza’ por ‘Criador’, ser mais sagaz que o homem, selecionando as variedades que tendem a certos fins ou produzindo causas que tendem ao mesmo fim. Ou ainda, noutra perspectiva a natureza é percebida como um ser que racionalmente deseja, dá poder, causa adequada. No contexto de *A origem das espécies* Darwin por vezes tende a personificar a natureza como ser autônomo, imbuído de vontades, mas rende-se a uma outra perspectiva, digamos materialista, referindo-se a ela como um conjunto de leis.

“é difícil evitar personificar a palavra natureza; mas por natureza entendo apenas a ação conjunta e o produto de muitas leis naturais; e por leis, a seqüência de eventos tal como asseverada por nós”<sup>101</sup>.

---

<sup>97</sup> Ibid. p.437.

<sup>98</sup> JAULENT, Esteve. O conceito de natureza... Op. Cit. pp. 767-780.

<sup>99</sup> MORIN, Edgar. O enigma do homem... Op. Cit. p. 22.

<sup>100</sup> REGNER, A. C. K. P.: ‘O conceito de natureza em *A origem das espécies*’. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, vol. VIII(3): 689-712, set.-dez. 2001.

<sup>101</sup> DARWIN, Charles 1875 *On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favored races in the struggle for life*. 6<sup>a</sup> ed., Nova York, Appleton. p.63.

Considero que este exemplo refere-se de forma bastante elucidativa à presença de oposições estabelecidas desde a estrutura sagrado/profano que, inscrita em nossa cultura, permeia de modo consciente ou não o discurso do eminente naturalista, situando algumas de suas tensões e ao mesmo tempo revelando o caráter arbitrário de suas posições. Neste caso, as tensões originadas desde o sagrado/profano resultam num conceito de natureza como ente autônomo (concreto), ou como uma estrutura sujeita a leis inescapáveis (abstrato)<sup>102</sup>.

Creio que podemos considerar que, de certo modo, algumas destas manifestações de Darwin resultam de um processo consciente ou não, intencional ou não, que mescla o discurso científico com o discurso mitológico (o mito bíblico da criação) e resulta, digamos, na ambiguidade de seu conceito de natureza. Numa espécie de *bricolage*, que embora represente aquela estrutura sagrado / profano ou mesmo religião<sup>103</sup> / ciência, não se expressa manifestamente como tal. Lembremos aqui o modo que se constituem, segundo Lévi-Strauss as estruturas míticas:

“O pensamento mítico edifica conjuntos estruturados através de um conjunto estruturado que é a linguagem; mas não é no nível da estrutura que ele se apodera dela, pois constrói seus palácios ideológicos com os restos de um discurso social antigo”.<sup>104</sup>

Num outro contexto histórico, desde a perspectiva do final do século XX quando discute o relativismo em Einstein, Ilya Prigogine observa uma tensão entre visões de natureza (caos e ordem) que guarda, embora numa dimensão diversa (racional e manifesta), alguma semelhança com o debate anterior, quando afirma :

“O que procuramos construir é um caminho estreito entre essas duas concepções que levam igualmente a alienação, a de um mundo regido por leis que não deixou nenhum lugar para a novidade, e a de um mundo absurdo, acausal, onde nada pode ser previsto nem descrito em termos gerais”<sup>105</sup>

Acredito que um estudo mais aprofundado pode revelar relações político-ideológicas entre os níveis de discurso, em termos do contexto histórico e dos públicos destinatários, e as ênfases particulares dadas àqueles pares bipolares. Os níveis de oposição entre o sagrado e o profano são diferenciados historicamente, assim como entre os indivíduos que fazem parte de uma mesma cultura. Como afirma Mircea Eliade acerca dos fundamentos sagrados ou profanos presentes numa dada cosmovisão:

“A experiência de uma natureza radicalmente dessacralizada é uma descoberta recente, acessível apenas a uma minoria das sociedades modernas, sobretudo aos homens de ciência. Para o resto das pessoas, a natureza apresenta ainda um “encanto”, um “mistério”, uma “majestade”, onde se podem decifrar os traços dos antigos valores religiosos.”<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> Uma idéia de estrutura talvez não muito distante do conceito de natureza proposto por Alfred Whitehead: “A natureza é uma estrutura de eventos e cada evento tem sua posição nessa estrutura e seu próprio caráter ou qualidade peculiar”. WHITEHEAD, Alfred North. O Conceito de Natureza... Op. Cit. p.195.

<sup>103</sup> Recorro aqui ao termo “religião” para não falar de um mito particular.

<sup>104</sup> LÉVI-STRAUSS. O pensamento selvagem... Op. Cit. p. 37

<sup>105</sup> PRIGOGINE, Ilya. O fim das certezas: tempo, casos e as leis da natureza. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1996. p. 198.

<sup>106</sup> ELIADE, Mircea. O sagrado e o Profano. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p.126.



Como espécime deste pensamento podemos arrolar a fala do Cacique Geral dos Potiguara que embora sendo homem de formação acadêmica não desprezível e de vivências transculturais excepcionais, afirma que

“...eu sou uma pessoa que não acredita em nada, não acredito em Deus, não acredito nesse negócio, acredito na natureza. Nesse mar aqui. Está vendo uma coisa bonita dessa aqui, liberto aí... acredito nas matas. Quando chego na mata, para mim e estou tranquilo. Para mim, a força maior tem que ser dela, da natureza.”

Para concluir esta reflexão, tracemos uma abordagem preliminar às tensões que se estabelecem na constituição do artificial, como antítese do natural, e suas relações com a oposição homem x natureza.

Ao que pudemos verificar, a primeira referência com base em fontes históricas da utilização do termo “artificial” remonta ao século XV, a partir do vocábulo latino *artificialis* significando algo “feito com arte, artificioso, ardiloso”. O termo arte, por sua vez, designa “maneira de ser ou de agir, habilidade natural ou adquirida, arte, conhecimento técnico (por oposição ao latim *natúra* 'habilidade natural'), tudo que é de indústria humana, ciência, ofício, instrução, conhecimento, saber, profissão, destreza, perícia, habilidade, gênio, talento, qualidades adquiridas (por oposição a *ingenium* 'qualidades naturais’) <sup>107</sup>

Esta acepção originária do **artificial** pode considerar-se ainda válida nos dias atuais e serve de base para pensar suas relações constitutivas com o esboço das estruturas bipolares referido anteriormente. Em primeiro lugar, como podemos verificar, seu sentido acha-se diretamente ligado à atividade humana. Já aqui podemos estabelecer uma oposição segura entre o humano e o animal (bem como com toda a matéria inanimada). Entretanto, uma questão sutil se coloca como tensão entre o humano/animal quando se menciona a possibilidade de uma habilidade natural ou adquirida: haveria uma ação humana essencialmente artificial? Ou ainda: haveria um ser humano natural que se possa colocar, no seu modo de ação e reprodução, ao nível de outros animais?

De certa forma, aqui podemos nos reportar, tangencialmente, à distinção valoritiva entre arte e artesanato que envolve, respectivamente, os pares sofisticação e simplicidade, deleite estético priorizado ou caráter utilitário. Adiantamos aqui a fala de um de nossos entrevistados, artesão potiguara, revelando tal distinção na sua ótica um tanto curiosa que parece subverter a posição marcadamente subalterna da produção cultural indígena frente ao padrão dominante, hegemônico, urbano, civilizado: “Artesanato, não! Isto aí se chama arte. Arte do índio. Quem faz artesanato é o branco.”

Outro pólo de tensão que podemos desvendar na noção de artificial refere-se à sua condição de resultado das habilidades superiores do homem: ciência, instrução, conhecimento, saber, etc. Neste âmbito, podemos relacionar alguns pares de opostos implicados. O concreto e o abstrato, enquanto modos de pensamento, revelam qualidades diferenciadas. O tipo abstrato de pensamento, tido como caracteristicamente humano, é o valorado como superior. O tempo, por exemplo, como invenção abstrata, assume uma dimensão de extraordinária importância na regulação da atividade humana em todas as sociedades, particularmente na **contemporaneidade**, diferentemente do que se pode considerar quanto ao restante do mundo animal onde, talvez, possamos meramente falar em ritmos.

Mas, em síntese, por serem as habilidades do homem mais complexas, ou mesmo “superiores”, às dos outros seres vivos, por que mistério irrevelável deixam elas de serem

---

<sup>107</sup> Dicionário eletrônico Houaiss, Edição Especial. Editora Objetiva. Março de 2002.

naturais? Creio que para solucionar este “mistério” devemos novamente voltar às nossas estruturas ancestrais, e à tríade que nela se inscreve (Deus – Homem – Natureza), espelho torto da condição humana, que distingue nossa espécie e nomeia, igualmente, nossos produtos, nossas criações, nossa arte: **artificial**. É também aqui onde a cultura, enquanto constituinte abstrata da ação humana, passa a rivalizar com as ações concretas, as intervenções no mundo material, na natureza, como definidora, *a priori*, do debate ecológico, precipitando, por exemplo, a suposição dos já mencionados vínculos entre tradição e sustentabilidade. Paradoxalmente, dentro desta lógica, uma cultura subalterna ou “primitiva” passa a ser considerada superior, porquanto sustentável.

#### 4.2 Cultura e territorialidade: relações e conflitos intergrupais

No âmbito do nosso debate estabelecemos basicamente um movimento pendular entre cultura e sustentabilidade. Em casos como o que temos em análise, a idéia de cultura remete àquela de distinção e territorialidade, ou seja, de um grupo social que busca delimitar um território (natureza/sustentabilidade) e estabelecer uma fronteira étnica (identidade/cultura). Salvo em condições de povos insulares o estabelecimento de fronteiras étnicas e territoriais é resultante de disputas com outros grupos concorrentes. Pensando de modo ainda mais amplo, todo o processo de colonização européia no resto do mundo vai contemplar toda uma complexa e dramática construção de novas fronteiras étnicas e espaciais, onde a violência e a sedução da expansão dos interesses mercantis fossilizaram edifícios culturais em nome da ocupação. Neste ponto, vale a pena refletir sobre a forma como a conjunção cultura/território se estabelece na relação entre diferentes grupos humanos, onde se destaca a noção de poder.

Existe uma distinção entre o que se pode chamar de poder social, poder do homem sobre o homem, e o poder do homem sobre a natureza e sobre as coisas inanimadas, embora estas duas formas de poder estejam freqüentemente relacionadas. Quaisquer destas duas vertentes remetem, de alguma maneira, a uma dimensão material e a outra ideal ou simbólica de poder. Independentemente da dimensão em que nos situemos sempre nos restará a indagação sobre as origens das demandas de poder pelos grupos humanos. Partindo da noção de que, "O poder social não é uma coisa ou a sua posse: é uma relação entre pessoas."<sup>108</sup>, tentamos agora refletir, ainda que preliminarmente, os determinantes que envolvem a relação entre grupos humanos, quando estes buscam caracterizar uma distinção e uma conseqüente disputa de poder, como o estabelecimento de algum tipo de fronteira cultural que eventualmente pode converter-se numa barreira física.

Novamente apelando para estratégia proposta por Lévi-Strauss, já comentada anteriormente, partamos de um modelo simples, corriqueiro e familiar, para depois pensarmos em suas conseqüência mais abrangentes.

No ensaio teórico que introduz a figuração “estabelecidos/outsideiros” com base num estudo de caso de uma área suburbana na Inglaterra, onde de moradores antigos buscam estabelecer uma relação de hostilidade e dominação frente a um grupo de recém chegados, Norbert Elias discute a construção de relações de poder que se estabelecem entre grupos humanos. Um desses grupos se coloca como superior, o que nos é situado, inicialmente, a partir da origem remota do termo aristocracia, como ordem socialmente diferenciada, significando "dominação dos melhores". Adiante, a preocupação do autor é compreender

<sup>108</sup> BOBBIO, Norberto. Dicionário de Política. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994. pp. 933-934.

como se dá essa distinção entre os grupos de modo que a percepção de superioridade/inferioridade passa a operar em cada um deles, ou seja, o próprio grupo dominado passa a se perceber como inferior. A questão passa a ser:

"Como se processa isso? De que modo os membros de um grupo mantêm entre si a crença em que são não apenas mais poderosos, mas também seres humanos melhores do que os de outro? Que meios utilizam eles para impor crença em sua superioridade humana aos que são menos poderosos?" <sup>109</sup>

O problema fundamental para o autor é desvendar **como** se estabelece a figuração "estabelecidos/outsideers", tendo em vista que no caso estudado em Winston Parva não havia, a princípio, diferenças importantes entre os grupos. Mas, também a questão do **por que** ela se estabelece, é recorrente: "Sendo assim, que é que induzia as pessoas que formavam o primeiro desses dois grupos a se colocarem como uma ordem melhor e superior de seres humanos?" <sup>110</sup>

Adiante vemos que esta distinção entre os grupos se revela unicamente, como esclarece Elias, pelo tempo de residência dos grupos em questão: um desses grupos habita o local há duas ou três gerações, outro grupo se compõe de indivíduos recém-chegados. Assim, a antiguidade dos membros do primeiro grupo "... conseguia, por si só, criar o grau de coesão grupal, a identificação coletiva e as normas comuns capazes de induzir a euforia gratificante que acompanha a consciência de pertencer a um grupo de valor superior, com o desprezo complementar por outros grupos." <sup>111</sup>

Temos, portanto, que não procede uma perspectiva na qual se tenta inicialmente construir a narrativa, ou seja, a de que não há distintivos sociais significativos entre os dois grupos, a não ser que passemos a considerar a história comum de um grupo que se constitui ao longo de três gerações como evento socialmente insignificante. Ora, é justamente essa história comum que permite ao grupo a consolidação de uma ordem gregária. Se esquecermos o dado histórico e levarmos em consideração apenas os indicadores mais convencionais da estatística social, a distinção entre os grupos da "aldeia" e do loteamento em Winston Parva se oculta em representações individuais agrupadas mecanicamente para compor, estatisticamente, artificialmente, uma caracterização parcial dos grupos. Entretanto, a qualidade do grupo enquanto organização e consciência de si é algo que apenas se evidencia na "aldeia", já que o loteamento se caracteriza por um grupo de famílias sem um histórico de interações, próximas, por exemplo, das "grandezas homólogas" às quais Marx se referiu para caracterizar a fragmentação do campesinato francês do século XIX e sua conseqüente incapacidade de concentrar poder, enquanto classe. <sup>112</sup> De uma outra maneira, poderíamos dizer que a distinção entre a aldeia e o loteamento reside, como na perspectiva de Pierre Bourdieu, num diferencial de poder dos chamados "estabelecidos" constituído a partir da "... história no seu estado objetivado, quer dizer, a história que se acumulou ao longo do tempo nas coisas, máquinas, edifícios, monumentos, livros, teorias, costumes, direito, etc., e a história no seu estado incorporado, que se tornou habitus ". <sup>113</sup>

---

<sup>109</sup> ELIAS, Norbert. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade/Norbert Elias e John L. Scotson; Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000. p. 20.

<sup>110</sup> Ibid. p. 21.

<sup>111</sup> Ibid. p. 21.

<sup>112</sup> MARX, C. O 18 Brumário e cartas a Kugelmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969. p. 115.

<sup>113</sup> BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico... Op. Cit. p. 82.

Este fenômeno da distinção grupal, em sua origem, acreditamos, está mais diretamente relacionado à ordem instintiva de nossa espécie anterior a uma ordem racional, simbólica. Entretanto, é no âmbito dessa ordem racional, simbólica que se dá a construção de uma identidade distintiva de grupo que na dinâmica das interações intra e extra-grupais é percebida como coesão. Na descrição detalhada dessa dinâmica observada na constituição da configuração estabelecidos/outsidereis, reside o grande mérito da obra de Elias. Entretanto, ao tentar explicar as causas originárias do estabelecimento recorrente das configurações “estabelecidos/outsidereis” entre grupos humanos, Elias se opõe, parece nos, a uma dimensão causal prioritariamente material, ligada aos aspectos econômicos ou a sobrevivência e reprodução dos grupos – como encontramos no marxismo em relação aos conflitos de classe ou no darwinismo relacionado à luta entre espécies pela sobrevivência – como condição fundamental para o surgimento dos antagonismos grupais.

Elias critica a primazia do econômico no âmbito das lutas sócio-históricas, como proposto por Marx:

“Ele apresentou, como raiz principal do confronto de objetivos entre os grupos poderosos e os inferiores, o choque em torno de objetivos econômicos, tais como o de assegurar um abastecimento suficiente de alimentos. E até hoje a busca dos objetivos econômicos, por mais elástico e ambíguo que seja esse uso da palavra “econômico”, afigura-se a muitos a verdadeira inspiração fundamental dos grupos humanos, diante da qual as outras parecem menos reais, seja qual for o sentido dado a esse termo”.<sup>114</sup>

Entretanto o autor é vago no esclarecimento de outras metas mais diretamente ligadas ao humano – supondo-se aqui, portanto, uma essência distintiva a entre o humano e o animal – que atuem de modo fundamental no desencadeamento destes antagonismos. No caso específico de Winston Parva, apontam que: "A principal privação sofrida pelo grupo outsiders não é privação de alimento. Que nome devemos dar-lhe? Privação de valor? De sentido? De amor-próprio e auto-respeito?"<sup>115</sup>

Acredito que, em grande parte, a dificuldade de aceitar e assimilar uma matriz comportamental dos grupos humanos fundada no imperativo da reprodução social diretamente relacionado à reprodução econômica - refiro-me à reprodução econômica num sentido amplo que, particularmente nas sociedades complexas da atualidade, envolve a reprodução cultural - está ligada ao caráter não de todo racional, porquanto impulsivo, instintivo, daquele imperativo, irredutível a uma leitura culturalista ou "humanista" que sublima ou nega no homem sua essência animal geneticamente marcada. Lembremos aqui da estrutura bipolar referida no capítulo anterior sobre o estatuto ôntico humano. Mesmo no pensamento dos fins do século XX ou contemporâneo, ainda nos debatemos entre um humano intracósmico ou extracósmico.

Elias considera, com razão, a existência de uma crença persistente de que tanto os indivíduos como os grupos humanos agem de maneira racional. Na sua visão, à dinâmica das configurações estabelecidos/outsidereis correspondem dados sociais sui generis, nem racionais nem irracionais. Entretanto, são propostas hipóteses racionais ou “racionalizações” como soluções possíveis para a figuração encontrada em Winston Parva, tais como:

“Não se pode excluir a possibilidade de que, no começo, quando se construíram novas casas na vizinhança, os trabalhadores já estabelecidos também tenham achado que os

---

<sup>114</sup> ELIAS, Norbert. Os estabelecidos e os outsiders... Op. Cit. p. 35.

<sup>115</sup> Ibid. p. 35.

recém-chegados seriam concorrentes em potencial pelo emprego e que por isso não tenham gostado deles.”<sup>116</sup>

Essa hipótese proposta, aparentemente, denota o caráter de uma motivação consciente. Mais adiante nova hipótese é lançada e esta outra mais nos parece uma construção racional do autor na qual a origem causal da configuração fica confundida pela lógica simbólica que se estabelece a *posteriori*, nas hierarquias construídas para o estabelecimento e manutenção das relações de poder intergrupais. Vejamos:

“Os recém-chegados que se fixaram no loteamento foram vistos como uma ameaça a essa ordem, não porque tivessem qualquer intenção de perturbá-la, mas porque seu comportamento levava os velhos residentes a achar que qualquer contato estreito com eles rebaixaria seu próprio status, que os arrastaria para baixo, para um status inferior em sua própria estima e na do mundo em geral, e que reduziria o prestígio de seu bairro, com todas as possibilidades de orgulho e satisfação que lhe estavam ligadas.”<sup>117</sup>

A precariedade destas hipóteses, de algum modo reconhecida pelo próprio Elias, levamos a pensar em qual seria o "motor" dessa configuração. O acaso? Mas se é assim, como se justifica a recorrência desse fenômeno com características tão semelhantes que conformam uma tipologia tão bem descrita por Elias. Deve estar, portanto, contido de alguma forma no indivíduo (nos indivíduos) uma essência (pulsão ou instinto) que é acionada dentro de uma configuração de indivíduos desencadeando atitudes e comportamentos não racionais - inconscientes, por vezes racionalizados, num sentido psicanalítico - que justifica o estabelecimento recorrente da configuração "estabelecidos/outsideers".

Consideramos que esta configuração descrita por Elias não se contrapõe, mas ao contrário encontra-se, de alguma forma, na base do materialismo histórico, como proposto por Marx e Engels, enquanto principal responsável pelas disputas inter-grupais e, dentro de um conjunto social mais amplo, pelas disputas de classe. Essas lutas não são de todo racionais. A história não é de todo racional, no sentido de poder ser reduzida a um conjunto de ações humanas intencionais. Como nos diz Marx no famoso trecho que introduz o *XVIII Brumário de Luís Bonaparte* “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem”.<sup>118</sup>

Evidentemente, a concepção de Marx de alienação passará a ser mais aprofundada a partir da noção de inconsciente proposta por Freud, que vai permitir explorar uma dimensão mais diretamente ligada ao indivíduo humano, a seu corpo físico, suas funções psíquicas, suas pulsões instintivas. Entretanto, essa noção material de instinto humano, parece-nos, de alguma forma, estar presente na concepção do materialismo histórico, na medida em que se encontram na obra de Marx e, particularmente, nas de Engels, idéias que se referem direta ou indiretamente aos estudos evolucionistas, inclusive aos de Darwin, contemporâneo dos autores.

No Posfácio à Edição Alemã da obra "Os estabelecidos e os outsiders", Elias parece aproximar-se dessa dimensão causal que propomos para a figuração em análise, relacionada a

---

<sup>116</sup> Ibid. p. 167.

<sup>117</sup> Ibid. p. 167.

<sup>118</sup> MARX, C. O 18 Brumário e cartas a Kugelmann... Op. Cit. pp. 17-18.

um sentido de sobrevivência grupal, inconsciente, posto que fundado em pulsões irracionais como demonstra o trecho a seguir.

"Mas porque a necessidade de relações estabelecidos-outsiders, portanto de elevar o próprio grupo e diminuir os outros grupos, é tão difundida que quase não podemos imaginar uma sociedade humana que não tenha desenvolvido, em relação a certos grupos, uma técnica de estigmatização semelhante à que se tornou visível em Winston Parva? No fim das contas, essas técnicas parecem ter a ver com o sentido da própria sobrevivência. Os grupos humanos vivem na maioria das vezes com medo uns dos outros, e freqüentemente sem conseguir articular ou esclarecer as razões do seu medo. Eles se observam mutuamente, enquanto se tornam mais fracos ou mais fortes. Sempre que possível, tentam evitar que um grupo vizinho alcance um potencial maior do que o próprio."<sup>119</sup>

A discussão desse tema como estudo de caso no nível do antropológico, como realizado por Elias, não encontramos em Marx. Neste último, a concepção dos antagonismos sociais volta-se para um nível amplo de abstração que resulta da tentativa de compreender o processo histórico de sociedades complexas a partir da organização social da produção. Entretanto, encontramos, nos primórdios de sua concepção do materialismo histórico, elementos que permitem refletir sobre a constituição e diferenciação dos grupos humanos como um processo ao mesmo tempo material e ideacional, como ilustra o parágrafo seguir extraído de "A ideologia alemã".

"A consciência é pois um produto social e continuará a sê-lo enquanto houver homens. A consciência é, antes de tudo, a consciência do meio sensível imediato e de uma relação limitada com outras pessoas e outras coisas situadas fora do indivíduo que toma consciência; é simultaneamente a consciência da natureza que inicialmente se depara ao homem como uma força francamente estranha, toda-poderosa e inatacável, perante a qual os homens se comportam de uma forma puramente animal e que os atemoriza tanto como aos animais; por conseguinte, uma consciência de natureza puramente animal (religião natural). Por outro lado, a consciência da necessidade de entabular relações com os indivíduos que o cercam marca para o homem a tomada de consciência de que vive efetivamente em sociedade. Este começo é tão animal como a própria vida social nesta fase; trata-se de uma simples consciência gregária e, neste aspecto, o homem distingue-se do carneiro pelo simples fato de a consciência substituir nele o instinto ou de o seu instinto ser um instinto consciente. Esta consciência gregária ou tribal desenvolve-se e aperfeiçoa-se posteriormente devido ao aumento da produtividade, das necessidades e da população, que constitui aqui o fator básico. É deste modo que se desenvolve a divisão do trabalho que primitivamente não passava de divisão de funções no ato sexual e, mais tarde, de uma divisão «natural» do trabalho consoante os dotes físicos (o vigor corporal, por exemplo), as necessidades, o acaso, etc. A divisão do trabalho só surge efetivamente a partir do momento em que se opera uma divisão entre o trabalho material e intelectual. A partir deste momento, a consciência pode supor-se algo mais do que a consciência da prática existente, que representa de fato qualquer coisa sem representar algo de real. E igualmente a partir

---

<sup>119</sup> ELIAS, Norbert. Os estabelecidos e os outsiders... Op. Cit. p. 210.

deste instante ela encontra-se em condições de se emancipar do mundo e de passar à formação da teoria “pura”, teologia, filosofia, moral, etc.”<sup>120</sup>

Neste trecho percebermos que o desenvolvimento humano é compreendido por Marx como um processo dialético entre a experiência material (do grupo de semelhantes e do mundo físico, natural) e a tomada de consciência desta experiência (enquanto processo ideacional). Compreende-se o homem como espécie animal que age instintivamente e se organiza primariamente a partir de sua dimensão biológica gregária até a constituir ao longo de sua história evolutiva uma ordem social complexa, em que o mundo ideacional passa a compor uma realidade imaterial tão importante na estruturação da vida no mundo civilizado quanto a própria natureza, ou mundo material. Neste processo evolutivo, o crescimento da população humana, ampliação de suas necessidades, o desenvolvimento das forças produtivas e organização das superestruturas imateriais são fatores interdependentes, dialeticamente relacionados. Por outro lado, a idéia de um diferencial humano em que o instinto torna-se consciente, será refutada mais adiante por Freud para quem as pulsões instintivas tem caráter inconsciente mesmo no ser humano, podendo-se pensar meramente num processo de conscientização de tais pulsões como um “vir a ser” incompleto.

Apesar dos grandes prodígios da cultura humana - que, particularmente no último século, nos tem levado, ou pelo menos a grande parte de nós a uma existência numa dimensão simbólica (por vezes virtual) que compete par a par com a dimensão material - precisamos relativizar um sobre-determinismo idealista ou culturalista que se quer relativizador de um sobre-determinismo materialista ou econômico. Acredito (por mais que seja delicado falar em essências dentro de certos preceitos epistemológicos) na permanência de uma essência (ou instinto) gregária no ser humano (na espécie humana) relacionada primariamente à constituição e diferenciação de grupos que evolucionariamente responde pela sua reprodução enquanto ser, enquanto grupo e enquanto espécie. Essa perspectiva não nega ou se contrapõe à figuração "estabelecidos/outsideers" enquanto compreensão da dinâmica de manutenção da distinção simbólica e material entre grupos humanos, mas a relativiza. Do ponto de vista do como se processa a figuração referida, seus jogos simbólicos, a descrição realizada pelos autores pode ser muito útil na análise de fenômenos similares.. Entretanto, do ponto de vista das explicações causais do modelo, considero pouco convincentes as tentativas de relacioná-las com "outras metas especificamente humanas" tais como orgulho de pertencer ao grupo, ou orgulho humano, auto-respeito. Tais metas mais me parecem categorias de sentimento derivadas de instintos de auto-defesa e sobrevivência – Eros ou pulsão de vida, num sentido psicanalítico. Entretanto, ressalta-se que as metas econômicas ou materiais tornam-se importantes apenas em situações de grande desnível de poder entre os grupos (ou classes sociais) ou quando o grupo oprimido encontra-se em situações limites para a sobrevivência física.<sup>121</sup>

Em Freud, o processo civilizatório oscila entre os movimentos gregários e antagônicos dos grupos humanos. Entre os que defendem a ordem estabelecida e os que contra ela se rebelam na medida em que, na perspectiva psicanalítica, a ordem, qualquer ordem, requer a supressão os instintos naturais segundo códigos de comportamentos característicos de cada grupo. De tal forma que o diferente há que ser reduzido ao padrão do grupo dominante ou primordial e/ou paralelamente excluído, ignorado, combatido.

---

<sup>120</sup> MARX, Karl e ENGELS, Frederic. A ideologia alemã. Lisboa: Presença, s.d., vol.1. p. 16.

<sup>121</sup> ELIAS, Norbert. Os estabelecidos e os outsiders... Op. Cit. p. 34.

Num território definido, o outro é sempre a ameaça, não apenas à ordem dominante, mas à eventual exaustão dos meios de subsistências do grupo de modo real e imediato ou de modo potencial.

“A existência da inclinação para a agressão, que podemos detectar em nós mesmos e supor com justiça que ela está presente nos outros, constitui o fator que perturba nossos relacionamentos com o nosso próximo e força a civilização a um tão elevado dispêndio [de energia]. Em consequência dessa mútua hostilidade primária dos seres humanos, a sociedade civilizada se vê permanentemente ameaçada de desintegração. O interesse pelo trabalho em comum não a manteria unida; as paixões instintivas são mais fortes que os interesses razoáveis. A civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas.”<sup>122</sup>

Muito antes, Freud verificou este padrão definido por Elias como “estabelecidos e outsiders” nomeando-o como “narcisismo das pequenas diferenças”. Aqui, este padrão se conforma como uma resposta agressiva às pressões do processo civilizatório para a contenção dos instintos naturais do homem.

“Evidentemente, não é fácil aos homens abandonar a satisfação dessa inclinação para a agressão. Sem ela, eles não se sentem confortáveis. A vantagem que um grupo cultural, comparativamente pequeno, oferece, concedendo a esse instinto um escoadouro sob a forma de hostilidade contra intrusos, não é nada desprezível. É sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobram outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade. Em outra ocasião, examinei o fenômeno no qual são precisamente comunidades com territórios adjacentes, e mutuamente relacionadas também sob outros aspectos, que se empenham em rixas constantes, ridicularizando-se umas às outras, como os espanhóis e os portugueses por exemplo, os alemães do Norte e os alemães do Sul, os ingleses e os escoceses, e assim por diante. Dei a esse fenômeno o nome de ‘narcisismo das pequenas diferenças’, denominação que não ajuda muito a explicá-lo. Agora podemos ver que se trata de uma satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão, através da qual a coesão entre os membros da comunidade é tornada mais fácil.”<sup>123</sup>

Nos anos 60 o zoólogo inglês Desmond Morris publicou uma obra bastante popular naquela época na qual, segundo revelou, decidiu-se estudar o homem com as mesmas ferramentas teórico-metodológicas empregadas no estudo das demais espécies animais. Morris criticou a prática corrente na antropologia de buscar em lugares isolados e fontes culturais remotas elementos para compreender o comportamento de nossa espécie. Para ele, só se pode conseguir esse intento observando as normas de comportamento habitual dos membros mais vulgares de nossa espécie, daqueles que foram mais bem-sucedidos e que correspondem aos principais tipos de cultura. Morris utiliza no seu estudo resultados de pesquisas de paleontólogos baseadas no estudo dos fósseis e de outros vestígios de nossos antepassados, além do estudo comparativo com outras espécies animais e da observação do que considera os espécimes humanos mais comuns.<sup>124</sup> Afora, talvez, alguns exageros e o caráter polêmico de

---

<sup>122</sup> FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização... Op. Cit. p. 167.

<sup>123</sup> Ibid. p. 169.

<sup>124</sup> MORRIS, Desmond. O macaco nu. São Paulo: Record, 1967. pp. 7-10.



sua obra, é interessante observar algumas de suas conclusões orientadas para a compreensão do comportamento humano desde um ponto de vista materialista tão distinto das ênfases idealistas de grande parte dos cientistas sociais. Retomando o tema da figuração “estabelecidos/outsidere” vejamos o que Morris nos tem a dizer. Considerando a nossa natureza primata, de carnívoros por adoção e de membros de uma comunidade civilizada, debatemo-nos segundo Morris entre três diferentes orientações. No capítulo em que trata do nosso comportamento agressivo, o autor assevera:

“Os animais lutam entre si por uma das duas seguintes e boas razões: ou para estabelecer domínio numa hierarquia social, ou para estabelecer os respectivos direitos territoriais em determinado terreno. Algumas espécies são puramente hierárquicas, sem territórios fixos. Outras são puramente territoriais sem problemas hierárquicos. Outras mantêm hierarquia nos seus territórios e tem de encarar ambas as formas de agressão. Pertencemos ao último grupo: temos os dois problemas. Como primatas que somos, já tínhamos o sistema hierárquico às nossas costas. Este é, de fato, um modo de vida básico entre os primatas. (...) Tal como o comportamento sexual, o típico sistema primata teve de ser adaptado às funções carnívoras que foram assumidas. O grupo viu-se coagido a tornar-se territorial. Passou a ter de defender o território em que fixou residência. Devido à natureza cooperativa da caça passou-se a fazer tudo na base do grupo, e não em base individual. (...) Além da defesa comum do território e da organização hierárquica, a prolongada fase de dependência dos mais novos, que levou a adoção de unidades familiares unidas aos pares, exigia outra forma de autoafirmação. Cada macho, tornando-se chefe de família, passou a ter de defender a sua própria habitação no interior do grupo. Assim, existem entre nós três principais formas de agressão, em vez de uma ou duas, como nas outras espécies. Cada um de nós sabe por experiência própria, essas formas de agressão ainda hoje são bem manifestas, apesar das complexidades da sociedade atual.”<sup>125</sup>

Se dermos crédito às conclusões de Morris a cerca de nossa dimensão agressiva enquanto espécie, fundada numa evolução genética de dezenas de milhões de anos, responsável por um sistema de ataque e defesa de orientação tríplice, certamente não será tarefa simples contemplarmos nesse espelho de nossa história evolucionária, sem espanto e pudor, as manifestações de nosso comportamento agressivo frente às outras espécies, mas particularmente frente a nossos semelhantes. Talvez não precisemos ir muito longe na história dos recentes últimos séculos para termos a noção clara de nossa agressividade e, infelizmente também, de nossa destrutividade frente ao mundo natural que inclui o próprio ser humano. Acredito que essa dimensão de nossa história - que não é história incorporada ou mesmo história objetivada, não é tradição, mas história numa dimensão absolutamente genética, materialista - tem muito a dizer do que somos hoje. Muitos dos aspectos determinantes do comportamento humano individual ou em grupo, em sociedade, são derivados desde uma conformação específica geneticamente determinada que resulta no homem o seu ser biológico como entidade material “destinada” a estabelecer certos tipos de relações com o mundo. Se até hoje as contribuições deste tipo não tem tido repercussões importantes no âmbito das ciências sociais, em muito se deve à rigorosa divisão de trabalho na academia, e só recentemente se tem redescoberto o valor das reflexões e experiências interdisciplinares.

---

<sup>125</sup> Ibid. pp. 127-129.

Trago este debate teórico sobre relações e conflitos intergrupais - por vezes compreendidos no âmbito meramente cultural, mas que acredito ter frequentemente sua expressão cultural fundadas nos princípios materiais, sócio-biológicos, quando não evidentemente econômicos - por que o drama social que encontramos no território potiguara envolve diversos níveis de relações entre grupos, dentre as quais destacamos aquele que se dá internamente entre os identificados como índios legítimos e os chamados particulares. Tal relação tem se tornado mais delicada na medida em que se planeja a retirada dos particulares após o término do censo indígena. Temos ainda a relação dos potiguara com a sociedade envolvente em geral e aquela que se dá com a FUNAI, enquanto tutora e mediadora dos conflitos diversos. Cada uma dessas ordens de relacionamento estabeleceram um padrão de alteridade e poder diverso que deve ser analisado na sua especificidade, mas também no seu conjunto conformando a condição geral atual do povo potiguara.

Aproximando um pouco mais o debate empreendido com o objeto desta pesquisa, consideramos que embora possamos falar em abstrato sobre culturas ou sociedades autóctones, intocadas, na realidade, desde os primórdios da moderna antropologia os estudos empíricos tendem a revelar algum nível de contatos interétnicos, mesmo dentre os povos mais remotos. Desde o primeiro grande estudo etnográfico produzido por Malinowski sobre o povo nativo da Melanésia, ao mesmo tempo em que o pesquisador buscava compreender os diversos aspectos daquela sociedade explicáveis deste seu sistema cultural entendido como totalidade significativa, o autor já confessava seu receio de uma contaminação desses sistemas "primitivos" pelas influências dos colonizadores ocidentais.<sup>126</sup>

Em 1950, discutindo a permanência da diversidade de culturas em meio a crescentes trocas interétnicas, Lévi-Strauss apresenta, na sua obra *Raça e História*, suas considerações sobre o tema. Para ele:

“Operam simultaneamente, nas sociedades humanas, forças que atuam em direções opostas, umas tendendo para a manutenção e mesmo para a acentuação dos particularismos, outras agindo no sentido da convergência e da afinidade.”<sup>127</sup>

Neste mesmo trabalho, ressalta, o eminente antropólogo, as bases para a compreensão dos processos de distinção étnica que se conduzem a despeito ou mesmo em função da proximidade de grupos ou sociedades.

“... ao lado das diferenças (entre culturas) devidas ao isolamento, existem aquelas, também importantes, devidas à proximidade: desejo de oposição, de se distinguirem, de serem elas próprias.... Por conseguinte, a diversidade das culturas humanas não nos deve induzir a uma observação fragmentária ou fragmentada. Ela é menos função do isolamento dos grupos do que das relações que os unem.”<sup>128</sup>

Mais recentemente, o enfoque teórico-metodológico proposto por Fredrik Barth parece contemplar de uma forma razoável a possibilidade de compreensão da organização de grupos étnicos e da manutenção de suas fronteiras identitárias. Trata-se aqui de esquecer a distinção cultural que se deduz a partir de uma comparação de inventários de traços entre sociedades ou grupos, e trabalhar no sentido de compreender a importância que tem para cada organização social manter a sua identidade distintiva e a forma como esta distinção é gerada e mantida dinamicamente. Para este autor, na tradição anterior dos estudos antropológicos "... a atenção

---

<sup>126</sup> MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental...* Op. Cit. p. 15

<sup>127</sup> LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e História...* Op. Cit. p.56

<sup>128</sup> *Ibid.* p.57.

concentra-se sobre a análise das culturas, em detrimento da organização étnica. Conseqüentemente a relação dinâmica entre os grupos será descrita através de estudos de aculturação do tipo que atrai cada vez menos interesse na antropologia, ainda que sua inadequação teórica nunca tenha sido discutida a fundo."<sup>129</sup>

Na perspectiva de Barth, as distinções étnicas independem do isolamento dos sistemas sociais. Argumenta que muitas vezes tais distinções acham-se fundamentadas na interação, podendo as diferenças culturais serem mantidas. Sua abordagem focada nas fronteiras étnicas enfatiza que:

“Os grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas.... em vez de trabalharmos com uma tipologia de formas de grupos e de relações étnicas, tentamos explorar os diferentes processos que parecem estar envolvidos na geração e manutenção dos grupos étnicos.... para observarmos esses processos, deslocamos o foco da investigação da constituição interna e da história de cada grupo para as fronteiras étnicas e sua manutenção.”<sup>130</sup>

Barth privilegia um enfoque organizacional dos grupos étnicos em que a construção de categorias distintivas entre as pessoas, baseadas na auto-atribuição e na atribuição pelos outros, assume um papel crítico. A classificação das pessoas a partir de sua identidade básica está associada freqüentemente às suas origens ou à forma de inserção no grupo.

Este tipo de abordagem torna-se mais adequado para situações como a que ora nos deparamos. Os potiguara, mesmo constituindo-se agora num pequeno grupo, teimam em manter uma distinção étnica após cinco séculos de intensa interação com o que se constituiu como sociedade nacional brasileira a partir da colonização portuguesa. A organização interna do território potiguara envolve as categorias: índio (caboclo), descendente, não-índio (ou particular). Mesmo dentro da categoria índio há uma valorização entre aqueles considerados mais puros que freqüentemente assumem posições de liderança.<sup>131</sup> A constituição dessa hierarquia está vinculada de modo contundente a construção de sua fronteira étnica, como denota a apreciação a seguir:

“É importante citarmos ainda os classificadores étnicos que operam entre os Potiguara, tanto em relação aos não-índios quanto em relação a si mesmos. Quando se referem a si mesmos costumam chamar-se de caboclos, o que equivale a índio, em oposição aos particulares, os "brancos", não-índios. Também possuem critérios de mais puro e menos puro. Os Caboclos do Sítio, índios da Aldeia de São Francisco, são considerados os mais puros, com menos mistura, que guardam a tradição do toré e, por isso, mais índios, com mais poder que os outros. É sintomático dessa classificação o peso político dessa Aldeia, principalmente quando se trata de uma representação coletiva para o exterior.”<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. 244p. p. 29.

<sup>130</sup> Ibid. p.27.

<sup>131</sup> Segundo Vieira “...o etnônimo Potyguara deixa implícito as diferenciações internas, especialmente aquelas que estão assentadas na oposição "índio puro"/"índio misturado", "caboclos do Sítio"/"índios misturados" .” VIEIRA, José Glebson. O “eu” e o “outro”: o turismo étnico no grupo indígena potiguara da Paraíba – nordeste brasileiro. In: II Congresso Internacional de Turismo Cultural NAYa. Internet, 2003.

<sup>132</sup> PALITOT, Estêvão Martins; ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre. Índios do Nordeste (AL, PE e PB): relatório de viagem. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2002. p. 142.

Indo mais além, no caso dos potiguara, em que a indiferenciação de seu acervo de costumes e tradições com o das populações circunvizinhas a seu território é tão relevante, sua manutenção, como ordenamento humano peculiar, parece ainda prescindir da afirmação tardia de padrões étnicos ancestrais que passam a se constituir ao modo de uma mimese com outros grupos indígenas menos "aculturados". Parece-nos tratar-se da construção deliberada de uma fronteira distintiva inserida no projeto político daquela organização social, tal como instituída, homologada pelo estado nacional.

Neste sentido, Frans Moonen argumenta que o marco da identidade indígena deriva fundamentalmente de sua organização política, defendendo o conceito de povo ou nação indígena, em detrimento daqueles mais geralmente utilizados na literatura antropológica, tais como tribos, etnias, grupos tribais, grupos étnicos, nos quais a identidade política assume um papel secundário:

“... para ser índio não é preciso ter características biológicas (“raciais”) indígenas, falar uma língua tradicional indígena ou viver de acordo com padrões culturais indígenas pré-colombianos. O que é preciso, é o indivíduo se identificar e ser identificado como membro de um povo de origem pré-colombiana, que se considera a diferente do povo brasileiro... da mesma forma, só o termo “índio” não basta para identificar alguém, a não ser que seja acrescentada a identificação política: índio Potiguara, índio Yanomâmi, índio Xavante, que são diferentes entre si como um egípcio, um nigeriano ou um moçambicano, todos “africanos”. Xavante, Yanomâmi, brasileiro, ou japonês, são identidades políticas, indicam o povo, a nação a que a pessoa pertence.”<sup>133</sup>

Por outro lado, concordamos com a abordagem situacional mais ampla adotada por Palitot para o estudo dos potiguara em oposição à busca de uma essência cultural determinante da forma de inserção e interação dos nativos na sociedade envolvente. Este aspecto que o autor critica em Vieira<sup>134</sup>, creio estar também presente na abordagem de Barcellos<sup>135</sup>.

“Ao partir para a conceitualização de um modo nativo de entender o contato, o autor deixou subentendido que existe uma clivagem entre o modo essencialmente Potiguara de conhecer e pensar o contato e o modo como a sociedade envolvente o faz. O conjunto das relações sociais entre os dois grupos não seria gerador de uma forma própria de organização social, como as teorias da etnicidade colocam mas, antes disso, um obstáculo a ser vencido pela interpretação antropológica, para que o sentido do contato interétnico fosse revelado através das concepções endógenas do grupo. Fica assim subentendido no seu texto que existe uma diferença entre os níveis interno e externo. A história Potiguara seria uma se fosse contada a partir de seus próprios referenciais e outra se fosse contada a partir da documentação produzida pelos atores não-indígenas.”<sup>136</sup>

A existência de um povo que se quer particular não implica necessariamente na existência de uma cultura marcadamente distinta. Talvez seja esse o ponto chave para compreender o paradoxo dos remanescentes potiguara. Estes se diferenciam na ordem nacional, a partir de um projeto político, respaldado em argumentos históricos e legais que, para manter-se viável, freqüentemente se alia à construção de uma identidade cultural

<sup>133</sup> MOONEN, Frans. Luciano Mariz (Orgs.). *Etnohistória dos índios Potiguara...* Op. Cit. p.15.

<sup>134</sup> VIEIRA, José Glebson. A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura... Op. Cit.

<sup>135</sup> BARCELLOS, L. A. Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba... Op. Cit.

<sup>136</sup> PALITOT, Estevão Martins. Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór... Op. Cit. p XX –XXI.

tradicional indígena. Essa construção parece ser ativamente trabalhada e mantida como forma de se submeter ao pressuposto antropológico amplamente vulgarizado de que um povo, uma sociedade há que possuir um acervo cultural peculiar. No caso específico dos potiguara, há muito tempo destituídos das tradições de seus antepassados que tipificam o estereótipo do indígena geralmente aceito, observa-se uma mobilização ativa no estabelecimento de uma fronteira étnica mais "legível" e explícita, seja internamente (como por exemplo, através das mobilizações pela constituição de um ensino diferenciado<sup>137</sup>) ou externamente através do reforço de manifestações culturais tais como a dança do toré e uso eventual de trajes indígenas convencionais em situações de intensa fricção interétnica em que a visibilidade do grupo desde a sociedade nacional é ampliada. Tome-se aqui como exemplo o evento recente, largamente noticiado em que, tendo sido aprisionados alguns índios potiguara acusados do corte ilegal de madeira numa área de preservação ambiental sob a jurisdição do Estado da Paraíba, um grupo de potiguaras seqüestrou um soldado da polícia florestal paraibana e um vigilante de uma usina da região como forma de reivindicar a soltura de seus companheiros. Nas fotos da mobilização veiculadas pelo Jornal da Paraíba em sua edição de 21 de junho de 2006<sup>138</sup>, observa-se, em meio a uma população com trajes indistintos daqueles característicos da população rural da região, um potiguara vestido com trajes indígenas que parece representar, emblematicamente, uma tradição, um equivalente da bandeira de luta daquele povo.

Parece-me consistente a avaliação de Palitot, de que os estudos mais atuais tendem a considerar que “os grupos étnicos não se definem exclusivamente por meios da cultura partilhada ou dos interesses comuns. É a combinação desses dois referenciais que permite a construção dos grupos.”<sup>139</sup>

Este processo de diferenciação compreende, portanto, uma luta política permanente num campo que envolve não apenas questões materiais, objetivas, mas principalmente disputas que se travam em nível simbólico. Assim, a identidade potiguara pode ser compreendida, basicamente, a partir da noção de identidade de fronteira. Ela se constitui a partir da necessidade de uma caracterização distintiva entre o povo potiguara como indígenas e os demais habitantes não-índios do território local e da sociedade nacional. A construção dessa distinção não se dá de forma fácil, haja vista que as semelhanças culturais com as populações rurais circunvizinhas tornam necessárias argumentações, por vezes frágeis, contraditórias ou redundantes, quando não fundamentadas nos distantes registros históricos que assinalam os potiguara como constituintes de uma unidade política definida. Para compreendê-los, há que se ouvir uma longa História!

### **4.3 Um novo mal estar na civilização?**

Mas, voltando ao plano mais amplo do “mapa”, no trajeto de nossa pequena aventura com os potiguara, fato é que, independentemente do estágio atual de uma determinada sociedade, não há exemplos convincentes de que - seja por pressão de forças externas, do

---

<sup>137</sup> É interessante observar o registro de Barth de que atualmente os grupos étnicos tendem a se diferenciar quanto ao nível educacional e tentam controlar o monopolizar as estruturas educacionais com essa finalidade. BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador... Op. Cit. p. 62.

<sup>138</sup> Índios desmatam reserva florestal, fazem reféns e ameaçam policiais. Jornal da Paraíba. João Pessoa, 21 de jun. 2006.

<sup>139</sup> PALITOT, Estevão Martins. Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór... Op. Cit. p. XXXI.

“moinho satânico” capitalista como propusera Polanyi<sup>140</sup>, seja pelo movimento interno, fundado no desejo de melhores condições de vida, “de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos”<sup>141</sup> - a resistência das chamadas sociedades tradicionais aos princípios fundamentais da corrida civilizatória seja suficientemente satisfatória para barrar o avanço dos processos constituintes de uma nova ordem. Algumas das respostas para o movimento de diferentes grupos sociais em tal ou qual direção, de confluência ou distinção, podem encontrar soluções mais plausíveis no âmbito do caráter mais propriamente, biológico do indivíduo humano e suas vicissitudes instintivas que impõem necessidades e seu modo coletivo de agregar-se ou distinguir-se de seus semelhantes segundo imperativos ecológicos e econômicos. Como afirma Morris.<sup>142</sup>

Talvez seja inevitável uma abordagem antropocêntrica de um tema como cultura e sustentabilidade. A natureza, de certa forma é aqui tratada como acessória, posta num segundo plano (ou numa segunda “natureza” em que prevalece a “natureza” humana). A questão subjacente é: como faremos para sobreviver? Tão antiga (a questão) quanto o primeiro homem, a primeira mulher. Que cultura nos perpetuará? E o que muitos colocamos hoje em dúvida, de certa forma, é se uma solução para este tipo de questão não terá que passar pela superação deste dualismo (homem/natureza) que, no fundo nega nossa própria origem animal.

Este dualismo serve de base para nossa relação insustentável com a biosfera que nos abriga. Apesar de, vez por outra, algum bom cristão como Marsh em sua obra de 1864 *Man and Nature* asseverar que: “... o homem esqueceu faz muito tempo que a Terra foi dada a ele somente em usufruto, não para consumo, e muito menos para despejar lixo”<sup>143</sup>, colocando-se como um dos pioneiros a defenderem a causa ambiental, na prática esta idéia não é efetivamente lembrada no nosso cotidiano. É ainda muito pouco vivenciada. Se a mídia capitalista, de modo geral, vem crescentemente referindo-se aos problemas ambientais (o que não deixa de ser positivo), em grau superlativo passa a mensagem contraditória e ininterruptamente reiterada de incentivo desenfreado ao consumo, motor de sua própria existência.

A natureza é nossa propriedade: individual ou coletiva. Distribuída em lotes da planície à montanha. Como certa feita respondeu-me um caçador de Suape-PE: “Bom a natureza... é todo uso que Deus bota em cima da terra, né? que ele bota para o homem se manter, é que eu acho que seja natureza, dado por Deus...”. É nosso direito, registrado em cartório ou transcrito em decreto. Para branco ou para índio essa lógica hegemônica perpassa todo o nosso modo de vida e aprofunda-se num *ethos* que incorpora ou iguala o ter ao ser.

Assim, na constituição da nossa vida social, o consumo adquire, como temos visto concretamente ou simbolicamente, o poder de estender nosso ser corpóreo e imaterial através de artefatos complexos que vão desde um par de óculos a uma fantástica rede de computadores que faz da onipresença, antes privilégio da grande divindade, algo perfeitamente acessível, até certo ponto, a nós mortais. Por outro lado, o ser é qualificado através da posse dos chamados “bens de luxo” ou supérfluos, que vão desde a posse privada de inestimável obra de arte, até a de um automóvel raro ou exclusivo, ou mesmo ainda pelas extravagâncias exercidas em prol da satisfação incremental ou marginal do desejo estético, erótico, alimentar, entre outros mais diretamente relacionados às funções biológicas. Tal

---

<sup>140</sup> POLANYI, Karl. A Grande Transformação - as origens de nossa época. Rio de Janeiro, Editora Campus Ltda, 1980.

<sup>141</sup> FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. ... Op. Cit. p. 151.

<sup>142</sup> MORRIS, Desmond. O macaco nu... Op. Cit. pp. 127-129.

<sup>143</sup> MARSH, George Perkins. *Man and Nature*. New York: Charles Scribner, 1864. p.35.

incremento de satisfação libidinal ou da almejada felicidade individual é limitado a um ganho marginal, como propõe o princípio do prazer na teoria psicanalítica:

“... o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que o seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo. Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias. Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha incluída no plano da ‘Criação’. O que chamamos de felicidade no sentido mais restrito provém da satisfação (de preferência, repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica. Quando qualquer situação desejada pelo princípio do prazer se prolonga, ela produz tão-somente um sentimento de contentamento muito tênue. Somos feitos de modo a só podermos derivar prazer intenso de um contraste, e muito pouco de um determinado estado de coisas.”<sup>144</sup>

São questionáveis as evidências de que essa busca ilusória e ostensiva do prazer incremental seja algo inerente ao humano de modo geral ou se tal característica é própria do ambiente cultural das grandes civilizações. Mas, certamente, ela se acha em sintonia com o ideário que se conforma a partir do desenvolvimento do capitalismo no ocidente, onde é não apenas incentivada, mas constitui-se na própria energia que faz girar o “moinho satânico” que, por sua vez, retroalimenta as pressões de consumo.

Há, entretanto uma distinção entre a ação coletiva e individual

“o desenvolvimento do indivíduo nos parece ser um produto da interação entre duas premências, a premência no sentido da felicidade, que geralmente chamamos de ‘egoísta’, e a premência no sentido da união com os outros da comunidade, que chamamos de ‘altruísta’. Nenhuma dessas descrições desce muito abaixo da superfície. No processo de desenvolvimento individual, como dissemos, a ênfase principal recai sobretudo na premência egoísta (ou a premência no sentido da felicidade), ao passo que a outra premência, que pode ser descrita como ‘cultural’, geralmente se contenta com a função de impor restrições. No processo civilizatório, porém, as coisas se passam de modo diferente. Aqui, de longe, o que mais importa é o objetivo de criar uma unidade a partir dos seres humanos individuais. É verdade que o objetivo da felicidade ainda se encontra aí, mas relegado ao segundo plano. Quase parece que a criação de uma grande comunidade humana seria mais bem-sucedida se não se tivesse de prestar atenção à felicidade do indivíduo.”<sup>145</sup>

Ao mesmo tempo em que, para Freud a repressão do desejo é estrutural na construção do processo civilizatório, o sucesso desse projeto parece acompanhar-se de um estado mórbido a que subjaz uma instância que o autor reluta tenazmente em assumir como autônoma, a pulsão ou instinto de morte:

“Recordo minha própria atitude defensiva quando a idéia de um instinto de destruição surgiu pela primeira vez na literatura psicanalítica, e quanto tempo levou até que eu me tornasse receptivo a ela. Que outros tenham demonstrado, e ainda demonstrem, a mesma atitude de rejeição, surpreende-me menos, pois ‘as criancinhas não gostam’

---

<sup>144</sup> FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização... Op. Cit. p. 141.

<sup>145</sup> Ibid. p. 190.

quando se fala na inata inclinação humana para a ‘ruindade’, a agressividade e a destrutividade, e também para a crueldade. Deus nos criou à imagem de Sua própria perfeição; ninguém deseja que lhe lembrem como é difícil reconciliar a inegável existência do mal – a despeito dos protestos da Christian Science – com o Seu poder e a Sua bondade... Posso agora acrescentar que a civilização constitui um processo a serviço de Eros, cujo propósito é combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias e, depois ainda, raças, povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade... Mas o natural instinto agressivo do homem, a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra cada um, se opõe a esse programa da civilização... ”<sup>146</sup>

Nesta obra dos anos 1930, “O mal-estar na civilização”, Freud tinha certamente em mente a guerra continental na Europa e as crescentes hostilidades racistas inspiradas no projeto civilizatório Nazi-Fascista. Àquela época ainda não era evidente outra forma de destrutividade, mais lenta e colossal que, entretanto, já se punha em curso, em embrião, no crescimento populacional, e com o desenvolvimento das forças produtivas e a “fetichização” inescapável do consumo. Minha proposição é de que estamos agora nos defrontando com um novo mal-estar na civilização, vítima do motor incontrolável do crescimento econômico, populacional que se propaga desde a ampliação das ‘necessidades’ de consumo e nos conseqüentes riscos de exaustão dos recursos necessários à perpetuação da espécie, num futuro que já se vislumbra. Como que partindo da falha estrutural do nosso “programa civilizatório”, sugerida por Freud, o final pode ser a decadência a destruição, como nos antecipa o próprio autor:

“... o significado da evolução da civilização não mais nos é obscuro. Ele deve representar a luta entre Eros e a Morte, entre o instinto de vida e o instinto de destruição, tal como ela se elabora na espécie humana” <sup>147</sup>... “A questão fatídica para a espécie humana parece-me ser saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e autodestruição. Talvez, precisamente com relação a isso, a época atual mereça um interesse especial. Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle, que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade.” <sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> Ibid. pp. 173-175.

<sup>147</sup> Ibid. p. 175.

<sup>148</sup> Ibid. p. 194.



## 5 CARACTERIZAÇÃO DO OUTRO: IDENTIDADE E DISTINÇÃO CULTURAL

### 5.1 A FUNAI como aliada e como mediadora entre os potiguara, o Estado e a sociedade nacional

É nosso objetivo pensar aqui sobre o papel da FUNAI na manutenção da fronteira cultural potiguara, já que ela é que formalmente representa o estado nacional que assume e defende, em certa medida, a diferenciação. Neste âmbito, a identidade potiguara se constrói politicamente através de discursos manifestos que resguardam sua legitimidade. A veiculação, desde a FUNAI, de informações sobre os potiguara privilegia o argumento da existência de um acervo cultural tradicional indígena, reforçando um estereótipo em representações que os incluem trajados com os típicos cocás de penas ou outros adornos característicos (que não compõem seu modo cotidiano de vida), dispersos nas luminosas paisagens das praias locais.<sup>149</sup> Este tipo de construção parece envolver, de certa forma, a mediação que é realizada pelo Estado Nacional a partir das demandas de algumas lideranças indígenas, e também das pressões difusas, contudo efetivas, em nível transnacional, da mídia, governos e organismos não-governamentais que passam a privilegiar a questão ambiental e as populações ditas tradicionais.

Concebendo a FUNAI como uma organização, sejam quais forem suas tarefas manifestas em relação às organizações indígenas, implicitamente sua missão é buscar compatibilizar as demandas destes grupos frente a outras demandas, não apenas do Estado e da sociedade nacional, mas inclusive reivindicações e diretrizes de condução da questão indígena procedentes do âmbito transnacional que de modo geral vêm crescentemente valorizando o apoio às comunidades indígenas. Sugerimos que esta valorização mantém uma relação com a chamada "causa ambiental", desde o vínculo que por vezes se estabelece entre a harmonia dos ecossistemas e as chamadas "culturas tradicionais". Os potiguara não mantiveram ao longo do curso histórico um modo de produção tradicional, tendo sido levados a destruição gradual do patrimônio ambiental local, seja pela própria exigüidade presente de seu território, seja pelas pressões de ampliação de consumo (com a conseqüente sobre exploração dos recursos naturais) oriundas da sociedade envolvente. Atualmente eles têm aderido amplamente a práticas, aparentemente, pouco recomendáveis em termos de sustentabilidade como por exemplo o cultivo crescente da monocultura de cana-de-açúcar para o abastecimento das usinas de álcool da região em detrimento das lavouras de subsistência ou ainda às atividades de carcinocultura responsáveis pela destruição de trechos de mangue e pela alteração dos cursos de água. Tudo isso tem representado uma fonte de incompatibilidade com a representação do ideal indígena, associado ao manejo harmonioso e sustentável dos recursos naturais, que se faz necessário construir para manter o vínculo entre tradição e sustentabilidade. A FUNAI, como organização burocrática, que historicamente teve como missão a proteção dos grupos indígenas, nem sempre cumprida a contento, hoje parece buscar assiduamente compatibilizar sua ação administrativa com essa nova diretriz ambiental. Na prática, entretanto, ao menos do que se refere aos potiguara, essa iniciativa parece ter tido pouco sucesso talvez em função de uma outra ordem de incompatibilidade, entre uma diretriz de controle externo que busca preservar o ambiente natural do território indígena e uma outra diretriz que devolve crescente autonomia interna aos líderes indígenas na tomada de decisões

---

<sup>149</sup> A exemplo do folder produzido pela FUNAI, intitulado: Os potiguara. Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, Administração Executiva Regional de João Pessoa – PB. 2004.

sobre a condução do desenvolvimento local, como pude averiguar na entrevista concedida por Petrônio, Administrador da FUNAI/PB:

“Antes o SPI, principalmente, era um órgão tutor efetivamente. A FUNAI foi um órgão tutor efetivamente até a constituição de 88 que mudou a política indigenista oficial. Até então a política indigenista oficial mandava você integrar o índio a sociedade para mais tarde desconhecê-lo como tal, transformá-lo em brasileiro. Era essa a lei. E a política a partir de 88, da constituição que reconheceu o Brasil como uma nação pluriétnica. E você deve respeitar as diversidades no seu próprio lugar. Essa coisa caminhou numa outra direção. E há muito tempo que os índios vêm lutando por uma maior autonomia. Vinha aquela figura da tutela lá, que vem lá do código civil de 1916, que classifica o índio como se tivesse entre 16 e 21 anos. Já o novo código já diz que o cara com 18 já tem maioria absoluta.... As populações indígenas têm sua relativa autonomia e quando eles conquistam um cargo de chefia para os índios isso é motivo de orgulho, que demonstra que eles estão se consolidando de uma forma política geral.”

É característico das organizações burocráticas, em que os objetivos institucionais manifestos são permeados por disputas políticas externas e ações corporativas internas, como é o caso da FUNAI, manterem uma inércia perturbada eventualmente por aquelas disputas sem que promovam efetivamente uma revisão de seus objetivos. Daí a administração vacilante que não tem clara a conduta a assumir diante da dinâmica real da ordem social. É como se pode explicar a permanência dessas incompatibilidades que de algum modo refletem tensões sociais subjacentes.

Em síntese, da parte dos potiguara, o discurso manifesto da identidade indígena parece alheio às práticas habituais de sobre-exploração do ambiente natural de seu território e os desejos de consumo ampliado, assemelhados as populações circunvizinhas, integradas à sociedade nacional. De outra parte, a FUNAI, se por um lado parece sair em defesa da manutenção do que genericamente caracteriza o modo de ser indígena, ou seja, a manutenção da tradição cultural e do modo de produção "primitivo", não acumulativo, por outro lado se vê forçada por um justo dever humanitário ou por contingências políticas a conduzir os indígenas a um inescapável processo de integração. Assim propicia-lhes o acesso à eletrificação e a educação formal ao mesmo tempo em que se mostra impotente na contenção da intensificação da monocultura canavieira no território (a serviço da lógica empresarial das usinas de álcool) ou mesmo aos controvertidos empreendimentos de carcinocultura. Vejamos a fala de Petrônio:

“Então a insignificância do nosso orçamento. Não existe uma política definida de desenvolvimento para os povos indígenas, porque se raciocina que índio precisa de mata e a mata não tem mais porque foi queimada para plantar cana-de-açúcar, e a caça não existe porque a mata não existe mais. Só existem resquícios. E a realidade aqui é totalmente outra. Ou você copia o modelo econômico produtor, produtivo que sustenta, hoje, todo o planeta, com raríssimas exceções, ou então os índios não vão ter como se sustentar. Então dentro dessa panorâmica eles têm alguma atividade de pesca, no mar lagosta, pescado e alguma, mas são muito pouco. Outra atividade é que nunca conseguimos regularizar efetivamente é o criatório de camarão e o dólar baixo e outras crises mundiais aí e o bloqueio... Os Estados Unidos bloqueou a entrada de camarão brasileiro no mercado deles, fez com que o preço caísse e deixou de ser uma atividade atrativa. Mas ainda tem de 100 a 150 famílias indígenas dependendo desse camarão para sobreviver. E voltando à nossa atividade aí, que dá mais trabalho que é a cana-de-

açúcar, nos conseguimos que duas usinas que não têm litígio por terras com eles (porque tem algumas que têm), esta tese em debate com o Ministério Público Federal, com um grupo de liderança e nós vamos ter uma reunião amanhã sobre isso, e é para as duas usinas financiarem os tratos culturais desse cultivo deles. E já assinamos até ontem 90 contratos com uma usina que não tem litígio por terra, e ela está fornecendo recursos e insumos para que eles façam os tratos culturais para que a cana tenha um retorno econômico viável. E a usina lucra porque agrega a produção a ela e o índio lucra porque ele tem o financiamento limpo de intermediários, atravessadores e exploradores.”

Tensões se estabelecem particularmente nos dias atuais quando, a reboque da valorização da questão ambiental, a valorização do indígena, do "silvícola" como herdeiro de tradições sustentáveis que implicam em relações harmoniosas com o meio ambiente, passa a se para sobrepor a idéia do indígena como inferior que deveria ser trazido à civilização ou mesmo eliminado.

Por outro lado, a atuação da FUNAI tão combatida por Moonen, particularmente no que se refere a intervenção no estabelecimento das lideranças potiguara e na falta de ações em defesa do território indígena, parece ter sido revista, ao menos na perspectiva dos potiguara ou de grande parte destes. De qualquer forma, parece-nos impossível pensar a organização social potiguara independente da organização burocrática FUNAI, tendo em vista a profunda interdependência de ordem material e simbólica entre as duas, algo simbiótica. Hoje, pode-se dizer, presenciamos uma relação harmoniosa entre a FUNAI e os potiguara a ponto de referirem-se a ela como uma “mãe”<sup>150</sup>, o que denota, no mínimo, a aceitação de sua autoridade. As vantagens de ser indígena, que não me parecem “falsas”, são arroladas por Petrônio a seguir:

“E porque essa vontade de se transformar em índio que está acontecendo não só com o Potiguara, mas no Brasil todo? É porque há uma falsa impressão que fica mais protegido pelo aparelho do Estado. Primeiro porque a FUNASA tem programa de saúde específico para índio, onde tem equipes multidisciplinares de atenção à saúde, contrata agente de saúde. Depois a educação substituindo os professores não índios por índios e é oportunidade de emprego para essas pessoas. Quem conseguiu se qualificar como índio também tem a chance de arrumar um emprego que a causa indígena oportuniza. O encaminhamento que a FUNAI faz para o INSS dos benefícios para os assegurados especiais que são aqueles que nunca contribuíram desde que a pessoa seja Potiguara, que seja agricultor, artesão, ou pescador ela vai ter um benefício do INSS sem jamais ter contribuído. Quer dizer o encaminhamento da FUNAI para o INSS beneficia. Depois nós conseguimos cesta básica para a população, nós conseguimos outros benefícios. Nós temos um caminhãozinho que ajuda no transporte de mercadorias deles, de uma mudança ou uma coisa desse tipo. Fazendo benefício como um todo que o Estado não oferece, mas que a FUNAI, mesmo com a sua miserabilidade, consegue fazer melhor atrai toda essa questão.”

Nesta perspectiva, a identidade potiguara se constitui a partir de disputas interétnicas, no sentido de fricções entre organizações sociais. Poderíamos considerar que ela se conforma

---

<sup>150</sup> Fundo Nacional do Meio Ambiente – FNMA. Diagnóstico etnoambiental e plano de gestão ambiental da Terra Indígena Potiguara. Brasília: Fundo Nacional do Meio Ambiente. 2002. p. 107.

de parte a parte, entre o Estado brasileiro representado, principalmente, pela FUNAI, os potiguara e demais grupos indígenas nacionais representados por seus líderes e a sociedade nacional numa negociação que envolve instâncias materiais e simbólicas. De modo que, a construção resultante da identidade potiguara e a manifestação objetiva de suas práticas culturais, situa-se num campo heterogêneo que demanda o uso criativo de recursos. Como assinala, por exemplo, João Pacheco de Oliveira, sobre a função social do toré:

“O ritual do toré, por exemplo, permite exhibir a todos os atores presentes nessa situação interétnica (regionais, indigenistas e os próprios índios) os sinais diacríticos de uma indianidade peculiar aos índios no nordeste. Transmitindo de um grupo para outro por intermédio das visitas dos pajés e de outros coadjuvantes, o toré difundiu-se por todas as áreas e se tornou uma instituição unificadora e comum. Trata-se de um ritual político, protagonizado sempre que é necessário demarcar as fronteiras entre ‘índios’ e ‘Branços’”.<sup>151</sup>

Esta concepção complexa da constituição da identidade potiguara ajuda a compreender o que ela apresenta de contraditório ou ambivalente, a exemplo do esforço de representar-se ao público externo em situações de grande visibilidade como índio “autêntico”, diferente do hábito cotidiano. Mas não se trata de uma falsificação. Primariamente, estes elementos emblemáticos correspondem à urgência na construção de um discurso distintivo. São argumentos transcendentais, no sentido de não estarem necessariamente vinculados a expressões materiais ou culturais atuais, mas são efetivos. Talvez queiram significar simplesmente: essa é a nossa origem histórica que prioritariamente afirma nossa identidade. A arma e o brasão sugeridos pelo arco, flecha e cocá de penas são elementos exteriores que não necessariamente precisam corresponder ao uso atual, tal como em outras sociedades, ditas históricas, expostas a intensa dinâmica das miscigenações e mudanças, em que se retomam as feições de seus antepassados (na expressão do chamado folclore, por exemplo) como espelho e manifestação possível de uma identidade difusa, mas necessária. No caso dos potiguara, esta construção, mesmo precária, é o que lhes permite engajar-se politicamente como unidade em defesa de seu território e em prol dos eventuais benefícios que a condição de grupo indígena lhes confere perante o governo brasileiro. Sobre este aspecto, pode-se com alguma segurança afirmar que a qualidade de vida para os habitantes do território potiguara é, atualmente, melhor do que aquela das comunidades circunvizinhas, haja vista a confluência de esforços da jurisdição federal, estadual e municipal naquela área. Esse fato justifica o empenho dos potiguara na manutenção de uma retórica distintiva que se busca consolidar.

A caracterização das condições de vida dos potiguara a partir dos relatos recentes de pesquisadores parece envolver discrepâncias que só podem ser explicadas se atentarmos para um processo de mudança bastante dinâmico e significativo daquela sociedade nas últimas décadas. Um exemplo disso é a discordância entre os relatos de Amorim e Moonen. Para Moonen, não existe uma tradição de pescadores (marítimos) entre os potiguara, fato que fora desenvolvido anteriormente por Amorim em 1970 na sua dissertação de mestrado. Para Moonen<sup>152</sup> as pessoas que se dedicam a pesca na costa de Baía da Traição são não-índios que utilizam eventualmente a mão de obra dos indígenas. Novamente, volta aqui o problema da identidade como questão de fundo. Na realidade, é insustentável que não exista uma tradição

---

<sup>151</sup> OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999. p. 28.

<sup>152</sup> MOONEN, Frans. Luciano Mariz (Orgs.). *Etnohistória dos índios Potiguara...* Op. Cit. p.118.

de pesca entre os potiguara, haja vista a presença de diversos rios importantes que perpassam ou limitam seus territórios, além de vastas áreas de mangue. O que ocorre é que, por um lado, a pesca de mar aberto é de fato uma introdução de pescadores imigrantes de outras regiões, já que exigem embarcações e apetrechos mais sofisticados. Por outro lado, a intensificação da pesca nos rios e mangues, em função do aumento da população e da demanda externa, aliada a crescente poluição dos rios, afetados principalmente pelos despejos de vinhoto das usinas, parece haver tornado a pesca fluvial uma atividade econômica menos importante.

No período em que Moonen escreve seu relato, início da década de 90, os potiguara são vistos numa condição de extrema pobreza detalhadamente descrita por ele em termos de condições de saúde, moradia, educação, trabalho etc., economicamente restritos a pequenas lavouras de subsistência em tabuleiros arenosos. Também esta foi uma preocupação que me ocorreu ao visitar o território potiguara. De modo recorrente, vinha me a questão: do que vivem essas pessoas? Não avistei o cultivo expressivo de lavouras. As fruteiras referidas por Moonen, os coqueiros, as mangabeiras, cujos frutos eram comercializados bem ou mal, naquele período, nem destas encontrei resquícios freqüentes. Depois pude constatar que muito destas fruteiras foram destruídas com a expansão do plantio extensivo de cana de açúcar ou aproveitadas para a produção de carvão vegetal. Entretanto, o que vi não foram a quase totalidade de casas de taipa descritas por Moonen nos anos 80, mas sim um número minoritário destas nas aldeias que visitei. Ao contrário das casas tipicamente forradas com palha de coqueiro citadas por aquele autor, verifiquei uma grande maioria de telhados de cerâmica, em grande monta ostentando uma antena de TV, simples ou parabólica. É interessante também a observação de Moonen quanto à qualidade de vida inferior dos potiguara em relação aos habitantes das áreas circunvizinhas ao seu território. Nos dias de hoje essa relação parece se inverter, inclusive desde a percepção da administração da FUNAI. Este fato, por sinal, tem sugerido inclusive o estabelecimento de uma barreira migratória, repercutindo na realização do censo indígena atualmente em execução pela FUNAI, na medida em que ser índio tornou-se um capital vantajoso.

A complexidade do campo de pesquisa que compreende o território potiguara e adjacências é bem elucidada por Palitot:

“Outros fatores tornam a pesquisa na região mais complicada, a intensa proximidade entre índios e não-índios, não permitindo uma clara definição dos limites efetivos do grupo social para os de fora; apesar da presença antiga do órgão indigenista oficial na região, atestando as fronteiras geográficas, étnicas e jurídicas. Contudo, (...) a ação indigenista oficial contribuiu, ela mesma, para a complexificação das fronteiras étnicas na região, na medida em que a distribuição de recursos e as estratégias de controle e repressão da população criaram uma instabilidade situacional que abriu a possibilidade dos indivíduos transitarem entre identidades possíveis, dentro e fora dos limites da administração indigenista. Além de tudo isso, o território Potiguara situa-se no meio do caminho entre João Pessoa e Natal, abriga uma colônia de pescadores na Baía da Traição e os restos da Fábrica Rio Tinto na Vila Monte-Mór, tem linhas diárias de ônibus ligando a região ao Brejo paraibano e à capital. Sem falarmos nas rotas turísticas que saem de Pipa, no Rio Grande do Norte e de João Pessoa com direção às aldeias para comprar artesanato, ou nos ônibus com banhistas, que todo fim de semana congestionam a rua principal da Baía da Traição, vindos de várias cidades do interior. Assim, não há a mínima possibilidade de pensarmos o universo social Potiguara como isolado ou com pouca comunicação com o mundo exterior. Somem-se a isso as várias agências de contato que estão presentes na área: FUNAI, FUNASA, prefeituras, secretarias estaduais, empresas de turismo, usinas de álcool e açúcar, Companhia de

Tecidos, IBAMA, Organizações Não-Governamentais, universidades e escolas, igrejas e movimentos religiosos, todas atraídas pelos índios, pela riqueza do meio ambiente ou pela história da região. Essa pluralidade de atores, agências e fluxos (econômicos, culturais, de informações etc.) torna impossível o controle pelo antropólogo dos contatos e das relações dos índios com esses sujeitos sociais, deixando o campo muito mais aberto e dinâmico do que se poderia imaginar ou o pesquisador desejar a respeito de um povo indígena.”<sup>153</sup>

Um aspecto importante que vincula sustentabilidade com identidade é a questão demográfica. A estabilidade de um grupo étnico que se situa num território delimitado é afetada pelo crescimento populacional tanto do ponto de vista econômico, tendo em vista os limites dos recursos materiais disponíveis, mas também do ponto de vista da manutenção da distinção étnica, particularmente quando é significativo o fluxo de pessoas através das fronteiras do território, como ocorre entre os potiguara e a sociedade envolvente. Reportamos mais uma vez a Barth:

“Sempre que uma população depender da exploração de um nicho natural, haverá necessariamente, para o tamanho que essa população pode alcançar, um limite superior que corresponde à capacidade suporte desse nicho. Qualquer adaptação estável implica controle do tamanho da população.”<sup>154</sup>

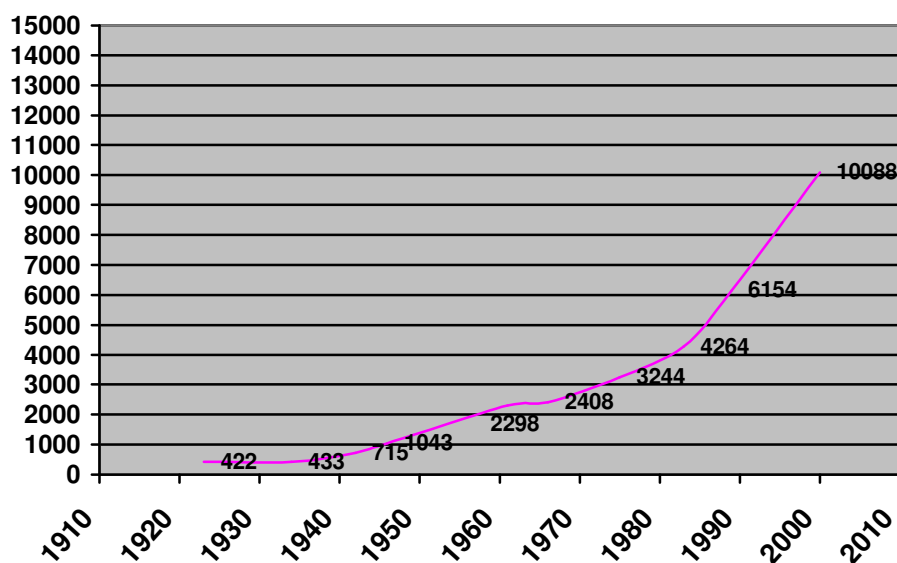
Os problemas referentes ao crescimento demográfico, seja de ordem endógena ou através de processos migratórios, parecem refletir o empreendimento recente do censo étnico levado a cabo pela FUNAI, visando inclusive a retirada de “particulares” ocupantes do território indígena. O gráfico abaixo, embora não totalmente confiável na medida em que construído a partir de fontes diversas (SPI, FUNAI e IBGE), dá uma idéia aproximada do abrupto crescimento da população do território potiguara. Observe-se que este número triplica desde 1980 até 2000.

---

<sup>153</sup> PALITOT, Estevão Martins. Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór... Op. Cit. p. XVI

<sup>154</sup> BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador... Op. Cit. p. 41.

## Evolução da População Potiguara



Embora ainda não tenha dados sobre a finalização do censo étnico, fui informado pela administração da FUNAI da grande dificuldade que se tem enfrentado para concluir o processo. Tais dificuldades situam-se, principalmente, em torno da cidade de Baía da Traição, núcleo urbano engastado no seio do território indígena. Os problemas referem-se especificamente as identidades individuais contestadas, haja vista que partindo-se de um processo de auto-identificação (índio, não-índio ou descendente) é permitido ao conselho de lideranças invalidar aquele procedimento em caso de discordância sobre sua pertinência, como veremos adiante.

Dessa forma, o problema da sustentabilidade parece estar bastante relacionado, entre os potiguara, à questão da identidade. Os fatos apresentados denotam uma crescente consciência local destas relações, na medida em que as ações deliberadas para realização do censo étnico, bem como a afirmação de signos distintivos, podem assim se justificar. Aqui, a identidade é, ao mesmo tempo, a fonte e o instrumento da ação política para manutenção do grupo étnico. Como propõe Barth,

“Acredito que é para o agir que as pessoas têm categorias, e que é a interação, e não a contemplação, que as afeta significativamente. Ao indicar a conexão entre os rótulos étnicos e a manutenção da diversidade cultural, estou preocupado basicamente em mostrar como, dependendo das circunstâncias certas constelações de categorias e de orientações valorativas acabam por realizar a si próprias, outras tendem a ser falsificadas pela experiência, e outras ainda são impossíveis de serem realizadas nas interações. As fronteiras étnicas só podem emergir e persistir na primeira situação tendendo a se dissolver ou estar ausentes nas outras.”<sup>155</sup>

<sup>155</sup> Ibid. p.55.



Ao lado: Senhor Davino, Cacique da Aldeia Tracoeira, em seu sítio. É um dos diversos exemplos de migrantes. Trabalhou por quase uma década na cidade do Rio de Janeiro de 1973 a 1982. Hoje é um dos mais ferrenhos defensores da retomada dos valores originais dos potiguara.

Abaixo: D. Maria Gomes e seus filhos, pretendente ao posto de Cacique da Aldeia Lagoa do Mato.





## 5.2 Explorando a Terra Indígena Potiguara

Em dezembro de 2005 dei início a um estudo exploratório envolvendo o território potiguara e seus habitantes. Como primeiro passo para a realização desse propósito, entrei em contato com a administração da FUNAI em João Pessoa a fim de apresentar-me, solicitar permissão para visita ao território potiguara, bem como para buscar informações oficiais, contatos locais e orientação sobre a circulação dentro do território indígena.

Estabeleci contato com a FUNAI, inicialmente, através de um funcionário, Lula, atualmente na chefia de um setor de assistência aos índios. Estabelecendo contato telefônico acertamos um encontro na sede de João Pessoa. Foi um encontro um tanto tumultuado. Tendo em vista achar-se de férias, em uma visita extraordinária à repartição, havia uma série de demandas por parte de outros funcionários da casa que postergaram ou interromperam por diversas vezes a nossa entrevista. Entretanto, Lula não hesitou em responder minhas questões e em orientar minha visita ao território potiguara. Na realidade propôs que estendêssemos nosso encontro a outro momento antes da realização de minha ida a campo, como forma de ter mais subsídios, sugestão que eu rebati propondo que uma entrevista suplementar poderia ocorrer mais adiante. De certa forma, minha expectativa quanto a essa reunião era mais de obter algumas informações gerais que considerava imprescindíveis para uma primeira abordagem in loco e de cumprir uma solicitação formal de visita e acesso àquele território. Não considerava que este fosse um momento ideal para apreender a perspectiva da FUNAI sobre a sociedade potiguara. Desejava, na medida do possível, passar as vistas "a olho nu" naquela organização social que antevira sui generis, sem a interferência de outros referenciais.

Ao apresentar-me e explicar em linhas gerais o tema de minha pesquisa, relacionando cultura tradicional e sustentabilidade pensadas no âmbito do povo potiguara, foi-me apresentado o relatório de uma pesquisa bastante ampla realizada recentemente no território potiguara com preocupações semelhantes, à primeira vista. Imediatamente veio-me a preocupação de que talvez isso significasse o esvaziamento do meu objeto. Era um material muito amplo, volumoso, que carecia de uma leitura cuidadosa para verificar, ao final, se minha dita preocupação se confirmava ou se tinha em mãos subsídios importantes para o enfoque temático específico que pretendia desenvolver. Posteriormente pude verificar que, por um lado, os dados coletados nesta pesquisa compreenderiam uma fonte importante de subsídios para meu trabalho. Por outro lado, esta pesquisa abordara mais detidamente as condições ambientais do território (diagnóstico, prognóstico e recomendações) sem contemplar um aprofundamento das questões subjetivas que envolvem a identidade do povo potiguara sua organização interna e suas relações com a sociedade nacional. Neste âmbito, a nosso ver, subjazem importantes elementos para a compreensão da cultura local e expectativas econômicas, definidoras das práticas de produção e consumo.

Obtive, também na FUNAI, diversos outros materiais em cópias eletrônicas para posterior análise. Entretanto, não pude providenciar a tempo para a visita a campo o que considerava de grande importância para minha estada com os potiguara. Tenho em grande conta o auxílio que proporciona um mapa eficiente na exploração de um território desconhecido. Embora houvesse um bom mapa disponível na FUNAI, devido às suas grandes dimensões não era possível obter uma cópia facilmente, tão pouco havia a opção de empréstimo tendo em vista tratar-se de um exemplar único. Mesmo assim, resolvi não adiar meu plano de viagem, tendo meu contato na FUNAI informado, por telefone, sobre minha visita ao chefe do posto local da FUNAI (na realidade o substituto, haja vista que o chefe achava-se em viagem).

Embora próxima de João Pessoa, chegar desde lá à localidade de Baía da Traição não é tão simples. Existem ônibus que seguem direto, em dois horários diários, entretanto, tendo em vista a inconveniência momentânea daqueles horários, optei por uma lotação que me conduziria até o município próximo de Mamanguape e daí pegando um ônibus local até Rio Tinto e outro, finalmente, até a sede do município de Baía da Traição. A paisagem que se vislumbra ao nos aproximarmos daí desde Rio Tinto, não é muito distinta da transição entre a chamada zona da mata e litoral em outras regiões do nordeste. São vastas extensões atualmente destinadas ao crescente plantio da cana-de-açúcar e em menor proporção, eventuais pastagens e escassas lavouras de subsistência. Tudo isso entremeado de pequenos núcleos populacionais visivelmente de baixa renda, à exceção das sedes dos municípios de Mamanguape e Rio Tinto. A localidade de Baía da Traição, à primeira vista, não destoa de qualquer outra típica praia de veraneio da costa nordestina. Aí se distinguem, além das casas de alvenaria mais modestas dos moradores locais, grande número de residências planejadas de veraneio, além de várias pousadas situadas privilegiadamente à beira-mar para o deleite eventual de turistas e veranistas que pretendam desfrutar das águas mornas e das areias brancas que as praias locais oferecem no ensolarado verão nordestino.

Instalei-me, confortavelmente, numa agradável pousada praticamente vazia (havia apenas um casal hospedado) pude escolher cuidadosamente um aposento com vista para o mar (dava para ouvir o marulho das ondas ou o ronco ocasional de um barco a motor). Tratei imediatamente de fazer uma visita ao posto da FUNAI. Embora sabendo de antemão que meu objetivo não era excepcionalmente distante de onde me encontrava, não tinha uma idéia exata da caminhada a fazer. Procurei orientação e descobri que seria mais adequado utilizar o que passei a compreender como um freqüente e mais importante meio de transporte local: o moto-táxi. Contratei um rapaz que morava na rua em frente (nos fundos, melhor dizendo) da pousada. Neto, esse era seu nome, me conduziu até o posto da FUNAI e logo conversei com ele sobre a possibilidade de me servir de condutor nas visitas às aldeias que pretendia realizar. Ele me disse o preço que cobraria e fiquei de pensar.

O posto da FUNAI localiza-se numa elevação à beira-mar, no extremo norte da praia de Baía da Traição, quando findam as casas de veraneio e o asfalto, dando-se frente a uma porteira aberta onde se lê qualquer coisa como "Área indígena: permissão necessária". Aqui caberia um apêndice à narrativa. Lembrei-me que anos atrás, quando não pretendia nem sonhava estudar uma comunidade indígena, estando de carro com um amigo, de passagem, a passeio, por Baía da Traição, deparamo-nos com esta mesma porteira e, com a curiosidade de turistas que nunca viram índios no nordeste, resolvemos "ilegalmente" seguir adiante, já que não havia ninguém por perto. Após circularmos um pouco por algo que lembrava um subúrbio rural empobrecido, o calor daquele percurso árido e indistinto do que já houvérmos visto propiciou a sede e a oportunidade, igualmente desejada, de estabelecer um contato direto com os "nativos": saímos à caça de uma cerveja gelada. Com alguma dificuldade encontramos uma pequena palhoça que parecia servir bebidas. Bebemos nossa cerveja e, creio que tentei, através da conversa que estabelecemos com o humilde negociante, buscar pistas que me permitissem decifrar o enigma, emblemático na porteira que ultrapassamos: a distinção. Em que consistia a alteridade daquelas pessoas que ali habitavam? Sentimos fome e perguntamos se havia algo para comer, mas infelizmente não havia e pedimos outra cerveja. Para a nossa surpresa, pouco depois, chegou-nos à mesa uma porção do almoço na casa. Tratava-se de uma vasilha com água em que boiava um pedaço de peixe. Veio-me imediatamente o constrangimento de recusar aquele alimento de aparência tão insípida e inapetecível que consistia, entretanto, em parte da ração certamente escassa daquela família. Não havia jeito. Resolvi provar daquela inusitada iguaria sob o olhar irônico de meu amigo. Nunca esqueci aquele peixe. Talvez a

expectativa adversa, talvez o encanto de turista, quem sabe mesmo a fome, o fato é que nunca provei um peixe tão delicioso. Qual não foi minha surpresa! Quis saber como era feito, como um peixe boiando na água podia ser tão saboroso? Peixe fresco cozido em água do mar e pimenta de cheiro eram os singelos ingredientes daquela fantástica iguaria. Aproximou-se de nós um rapaz que, surpreendentemente mantinha uma grande semelhança física com o padrão de índio que estamos acostumados a ver na mídia, de modo geral. Desde as feições à cor da pele. Até o corte do cabelo, preto e liso, denotava uma expressão talvez intencional de mostrar-se um índio legítimo. Não tenho certeza, sou péssimo fisionomista, mas creio que foi aquele o meu primeiro encontro com o atual Cacique Geral, Caboquinho. Tratava-se de um índio viajado. Segundo nos informou, tendo residido inclusive em outros estados brasileiros. Paradoxalmente, talvez seja necessário abandonar os limites da “aldeia” para tornar-se índio. Índio desde nossa visão urbana, ao menos. Falou-nos sobre seu povo e mostrou-nos algo do lugar. Esse foi meu primeiro contato com os potiguara.

Retomando a narrativa, cheguei ao posto da FUNAI na Aldeia do Forte, uma construção que lembra uma antiga típica casa de veraneio, cercada de varandas. Alguns metros a seu lado viam-se canhões expostos revelando o que, segundo consta, restou da fortificação iniciada pelos franceses no século XVI. Aguardava-me o encarregado do posto, Magnum Scheller. Apresentamo-nos, e este me mostrou um pouco das instalações do posto, inclusive uma coleção exposta de artesanato dos potiguara, indicando a aldeia de procedência de cada objeto. Havia também o desenho emoldurado do busto de um cacique potiguara, exposto logo à entrada. Mostrou-me ainda uma pintura a óleo que retratava uma vista da praia de Baía da Traição, desde o posto, há algumas décadas atrás quanto ainda não se via o casario que hoje se enfileira a beira-mar. Quis fazer-me ver a diferença entre a paisagem de então, onde a vegetação costeira era predominante. Expliquei a Magnum a intenção de percorrer algumas aldeias do território potiguara com o intuito de, por ora mais detidamente, observar a paisagem local. Também lá não havia um mapa disponível do território. Discuti algumas estratégias para realizar um reconhecimento das aldeias locais e tentei construir com Magnum um esboço de mapa ainda que precário. Perguntei se ele poderia indicar algum moto táxi que pudesse realizar alguns percursos servindo-me de guia. Disse o nome daquele que me transportou até o posto, Neto, e pedi sua opinião. Magnum recomendou-o e fiquei de tentar acertar com ele para o dia seguinte. Tentando ser casual, procurei satisfazer minha curiosidade sobre o nome de meu interlocutor, bastante incomum naquela região, indicando aparentemente uma descendência estrangeira. Para minha surpresa, Magnum Scheller, de pele clara, explicou-me que era nativo potiguara e que o nome foi idéia de um irmão que tendo visto em algum lugar, achou bonito e assim sugeriu.

Voltei caminhando para a pousada. Ao fim da tarde, havia algumas pessoas e o tráfego eventual de raros veículos na rua. Embora sendo dezembro, a maioria das casas à beira-mar achava-se vazia. Encontrei uma palhoça, dentre tantas na praia que funcionam como bar. Pedi uma cerveja e mariscos ensopados. Precisava, diante da quieta paisagem de um fim de tarde em Baía da Traição, consolar-me de certa angústia que se me abatia frente à tarefa que vislumbrava pela frente. Imiscuir-me em meio aos outros, constituintes de uma alteridade imprecisa: urbana e rural, índios e cidadãos brasileiros, tradicional e integrado - dentre outras dualidades que me confundiam. Creio que era também a sensação crescente de desconforto, talvez oriundo de alguma sutil tensão do contato com a população local, que então não podia explicar. Depois arrolei como hipótese, talvez precipitada, que uma frágil construção identitária nos potiguara tornava-lhes incomoda a aproximação de sujeitos, que como eu, “especulavam” sobre sua existência.

À noite, ao sair para caminhar um pouco e fazer alguma refeição, surpreendi-me com as ruas desertas. Transportei-me mentalmente, alguns anos atrás, a outra praia de veraneio no extremo sul da Paraíba que costumava frequentar mesmo fora dos períodos de férias. Também lá me surpreendeu o vazio das ruas a esta hora, que só se explicava quando entreolhava, pela janela das casas simples, as famílias reunidas em torno dos aparelhos de TV. Imaginei a importância que deve ter para eles este encontro diário com as personagens das novelas, com os discursos dos noticiários e os apelos de consumo oriundos das grandes metrópoles, a ponto de recusarem as rodas de conversas, hoje em desuso.

Discorrerei brevemente sobre minha visita às aldeias. Fiz os trajetos, conforme planejado, com o moto táxi local e munido de um precário mapa que pude construir junto com o funcionário do posto local. Tendo em vista as distâncias e o grande número de aldeias - além da minha pretensão, neste primeiro momento, de ter uma visão geral da paisagem local e de seus habitantes - decidi-me explorar dois grupos de aldeias, ao norte e ao sul da sede do município de Baía da Traição. Iniciei percorrendo, no sentido norte, as aldeias do Forte, Galego, Lagoa do Mato, São Francisco e São Miguel. De modo geral, a configuração das residências que outrora pode ter sido de outra ordem, hoje seguem decididamente o alinhamento das estradas de rodagem que dão acesso aos núcleos de vizinhança. Assim, enfileira-se desde a sede do município um ajuntamento decrescente de casas com algum incremento nas sedes das aldeias. Frequentemente, temos casas simples de alvenaria com telhados em duas águas e mais raramente residências precárias, de taipa. O acesso à energia elétrica parece generalizado e as antenas parabólicas são visíveis no topo de grande parte das casas. Cada aldeia ostenta uma capela que, de modo geral, referencia o centro do núcleo habitacional.

A paisagem local assemelha-se bastante às áreas rurais de outras localidades da costa nordestina, ao menos como se constituíam há algumas décadas atrás. Recentemente - particularmente depois da implantação do Pró-Álcool, com a instalação de suas usinas de beneficiamento da cana-de-açúcar - as pastagens ou pequenas lavouras que constituíam um meio de vida para estas populações entre o litoral e a zona da mata, foram tomadas pelos canaviais. Estes últimos em muitas localidades praticamente chegaram à beira-mar, resultando quase sempre no assalariamento da mão-de-obra local no corte de cana e/ou no empobrecimento e migração dessas populações para os centros urbanos.

Ao nos afastarmos do centro de Baía da Traição seguindo em direção ao limite norte do território potiguara, já próximo ao Município de Mataraca, fronteira com o estado do Rio Grande do norte, observamos o aumento gradual do cultivo de cana-de-açúcar que serve a uma usina das redondezas próximas à fronteira. O plantio dispõe-se nos tabuleiros arenosos da região, tornando a paisagem monótona com os verdejantes pés de cana, à direita e à esquerda das estradas e até onde a vista alcança, mal tolerando a permanência de uma ou outra árvore frutífera remanescente de um período anterior. O trânsito da motocicleta nestas estradas arenosas é bastante difícil. Em alguns trechos o veículo tende a derrapar.

Durante uma incursão pelas aldeias do Forte, Galego e Lagoa do Mato, tentei conhecer alguns artesãos que trabalhavam na vizinhança. Após passarmos por um primeiro ponto de venda fechado, situado ao longo da via principal que corta os povoados, seguimos, por orientação do meu guia a outro ponto mais distanciado onde existiria um artesão atuante. Após alguns desvios e tentativas frustradas de encontrar, em meio à profusão de encruzilhadas e caminhos assemelhados, para o próprio guia local, procuramos orientação junto a alguns trabalhadores que construíam um cercado para confinamento de gado. Obtidas as diretrizes do percurso desejado, seguimos nosso caminho até nos depararmos com uma porteira que

ostentava um curioso portal, construído com ornamentos de cipó, habilmente entrançados, conformando alguma sentença não imediatamente legível. Ao invés de nomear o sítio adiante, como era de se esperar, deciframos os dizeres: "Não entre sem permissão".

Logo à nossa chegada, talvez avisado pelo barulho da motocicleta, Valdomiro, como era chamado aquele artesão conhecido do meu guia, aproximou-se e após uma breve apresentação dispôs-se a nos mostrar seus trabalhos e suas instalações. O referido sítio compreendia algumas palhoças construídas em meio ao tabuleiro arenoso e limpo em que permanece uma vegetação composta de arbustos típicos da região circundando uma pequena lagoa de águas claras.

Valdomiro nos contou que se havia instalado anteriormente em um ponto da Aldeia Galego, mas após uma disputa com outro artesão daquela Aldeia resolveu mudar-se para esta nova localidade. Aqui, além de estabelecer moradia, tenta criar o que chama de uma aldeia original, uma espécie de parque temático em que o artesão busca recriar o espaço originário de uma aldeia indígena como vislumbra desde sua imaginação. Com seu próprio esforço, Valdomiro vem construindo diversas ocas fazendo uso de madeira, cipós e palhas de coqueiro. Dentre elas aquela que utiliza como atelier e moradia para si e sua família, mulher e três filhos pequenos. Diferentemente das casas encontradas nas aldeias potiguara que visitei, em geral de razoável qualidade, tomando por base o padrão típico das residências rurais da região, a morada de Valdomiro, no que lembra de fato o que poderia ter sido a virtual morada de seus antepassados, resulta, para os padrões modernos, numa miséria desconcertante. Sua singela residência constitui-se de dois cômodos: uma ante-sala que funciona como atelier e uma dependência interior onde dorme e convive a família e que serve ainda de depósito de alimentos. O chão de terra batida, a insalubridade, o calor causticante que se aloja no interior da palhoça precária, faz-nos preocupar com as crianças pequenas de aspecto raquítico que ali habitam. Tudo isto sem falar das seguranças e conforto modernos de que é privada a família pela ausência de luz elétrica e água encanada, disponíveis nas aldeias. Por outro lado, a inusitada experiência de Valdomiro nos faz refletir necessariamente sobre a tradição. Uma tradição que aqui parece contrastar com a modernidade num dualismo que, à primeira vista, situa-se entre privação e opulência. Ao mesmo tempo, perguntamo-nos sobre a força e o sentido pessoal que levam Valdomiro a dedicar-se com tanto empenho nesta empreitada que é uma aventura difícil para si e para sua família. Refletindo a posteriori, esta "alegoria" em que se constitui a experiência de Valdomiro, parece tentar preencher, no plano material, artístico, uma lacuna do ser indígena potiguara. Uma ausência que se reclama desde fora desta sociedade, que pede provas de uma cultura indígena particular, de uma tradição outra que justifique não apenas a atribuição, mas indiretamente, também, a assimilação interna de uma identidade.

Em seu ateliê, Valdomiro expõe diversas peças de sua produção que vão desde ornamentos pessoais até objetos utilitários e peças de mobília. Predomina o uso de materiais locais e de motivos primitivos que buscam reconstituir elementos de uma cultura indígena. Valdomiro mostrou-me ainda, algumas fotos e trechos de reportagens do Jornal União da Paraíba, num encarte sobre turismo, em que ele aparece exibindo a dança do toré.

No entorno de sua residência, Valdomiro constrói outras ocas de igual aparência e, deslocando-se em direção à lagoa que banha o sítio, acham-se dispostos vários totens construídos pelo artesão com troncos de madeira pintada. À beira da lagoa, achava-se em construção um pequeno pavilhão coberto destinado ao deleite dos visitantes interessados em conhecer um pouco das tradições indígenas recolhidas por Valdomiro através de sua arte. Fui levado a conhecer ainda os resquícios de um incêndio supostamente criminoso em que

algumas palhoças inicialmente construídas por Valdomiro foram destruídas. Este incidente, pelo que foi relatado, parece estar relacionado a certa hostilidade contra Valdomiro existente entre alguns potiguara. Segundo Valdomiro, alguns vêm questionando sua identidade indígena, isto num momento em que a FUNAI realiza um censo abrangente da população do território. Valdomiro por sua vez afirma ser nativo e seus pais eram reconhecidamente potiguara, fato reafirmado por meu guia, também nativo. Este incidente foi um dos primeiros que me despertaram para o drama político local que envolve as questões de identidade e particularmente da identificação.

Posteriormente, numa segunda entrevista com o funcionário da FUNAI, perguntei sobre Valdomiro, sobre seu trabalho e sobre os incidentes de sua expulsão da Aldeia Galego e do possível incêndio criminoso de suas palhoças. Após oferecer alguma dificuldade para identificá-lo, referiu-se ao Valdomiro como um tipo problemático, mas não deu maiores explicações, o que reforçou a minha curiosidade sobre o que se anda passando de fato.

Algumas aldeias mais afastadas, como a de São Francisco, por exemplo, compõem núcleos de vizinhança mais dispersos formados por pequenos sítios em que encontramos, ao redor da residência familiar, algumas fruteiras, eventuais roçados, além da criação em pequena escala de animais domésticos: galinhas e porcos.

Na Aldeia São Francisco, fui apresentado à liderança local o Sr. Djalma Domingues. Este último achava-se naquele momento trabalhando no revestimento do telhado de sua residência que se colocava no centro de um sítio de terreno limpo cercado de algumas fruteiras e de outros sítios semelhantes. Fui apresentado a sua esposa e Sr. Djalma atenciosamente dispôs-se a conceder-me, eventualmente, uma entrevista detalhada, passando inclusive um telefone para contato. Ele sugeriu-me ainda entrevistar um outro líder local, Sr. Severino Fernandes que, segundo me foi dito, era grande conhecedor da história local e poderia ser um importante informante. Ainda na Aldeia São Francisco, pude conhecer a sogra de meu guia, ali residente, que mantinha um pequeno negócio de produção de doces artesanais de frutas tropicais. Além de vender seu produto para as pousadas locais, dona Maria mantém em sua residência um posto de venda, onde conserva seus produtos em freezer e geladeira.

Para chegar à Aldeia de São Miguel, há que se atravessar uma ponte de madeira sobre o principal rio que corta o território. Nele banham-se, ao mesmo tempo, crianças e cavalos alheios aos problemas de contaminação possíveis. É um balneário fluvial em cujo entorno situam-se alguns bares que aproveitam o ensejo dos banhistas para vender alimentos e bebidas. A Aldeia de São Miguel situa-se numa pequena elevação a oeste de Baía da Traição. Logo na chegada avistamos as ruínas da antiga igreja colonial local hoje, em estado lastimável, e a seu lado o cemitério. Adiante, nos deparamos com um edifício que constitui a nova igreja em atividade. Nas proximidades encontramos também, completando um conjunto semicircular, o prédio da escola local de ensino fundamental. Visitei escola e aproveitei para registrar diversos trabalhos das crianças que buscavam representar suas impressões sobre a Aldeia e sobre o Dia do Índio. Julguei que seria interessante pensar a forma como nelas vem se construindo a realidade indígena, para que pudesse analisar posteriormente. Estas representações compreendem relatos escritos bem como expressões pictóricas que podem nos dar uma idéia de como a pedagogia local exerce seu papel na constituição do sentido e da identidade dos indígenas em formação. O ordenamento das residências na vila de São Miguel, nesta praça principal, é talvez, apesar da estrada que teima em orientar o sentido moderno do arranjo arquitetônico, o que mais se aproxima do traçado circular típico de tantas aldeias indígenas.

As aldeias situadas ao sul de Baía da Traição compreendem uma experiência diferente. Aqui o terreno mostra-se em vários trechos mais argiloso do que arenoso. A vegetação é mais rica, diversificada, mais abundante. Se por um lado nos aproximamos das áreas de manguezais, ao mesmo tempo lembramos que aqui adentramos o perímetro de uma área de proteção ambiental administrada pelo IBAMA. Apesar disto, é aqui que encontramos um grande número de criadouros de camarão que vem desviando os cursos de água e destruindo grande parte de áreas de mangue em empreendimentos que segundo fui informado, contam com a participação de indígenas locais e com o investimento de capitais externos. São diversas instalações deste tipo situadas principalmente nas proximidades das aldeias de Camurupim, Brejinho e Tramataia. Nestas últimas se observa uma abundância maior de coqueirais e, eventualmente, alguma atividade pastoril. Esta região que compreende sítios mais ricos, situados às margens da foz do rio Mamanguape, parece mais modernizada, com maior número de casas de comércio, especialmente bares que parecem movimentar uma economia turística de certa importância. Também, às margens dos braços de rios pude constatar a existência de construtores de barcos em atividade. Trata-se de uma região de grande beleza natural e que parece já estar desempenhando uma importante função turística local, embora os acidentes que envolvem os criadouros de camarão com seus danos ambientais resultantes, destoem da placidez da paisagem que avistamos. Também aqui a economia que envolve a coleta de mariscos tem sua importância, como pudemos observar pela atividade de mulheres catadoras de mariscos e a presença recorrente dos terreiros repletos de conchas destroçadas.

Ainda no trecho sul, subindo em direção à Aldeia de Jacaré do César novamente vislumbramos o conflito entre escassas lavouras e vastas áreas de plantio de cana-de-açúcar. Não apenas no lado norte do território, o cultivo da cana-de-açúcar tem se mostrado importante e freqüente. Nesta última localidade encontramos outro balneário, conhecido localmente como a cachoeira, em que também se nota a procura de algum tipo de turismo local pela existência de palhoças e mesas de piquenique que lá se dispõem, muito embora não se encontre lá, exatamente, uma cachoeira, mas um curso de água que flui sobre um fundo rochoso.



Portal de entrada do sítio de Valdomiro, que apesar de ser considerado não índio, embora tendo sido nascido e criado na Aldeia Galego, busca recriar o “espetáculo” da aldeia indígena primitiva.



Turistas nacionais e estrangeiros em visita ao sítio de Valdomiro





Foto mais antiga do interior da “oca”, residência de Valdomiro com sua mulher e filhos



Valdomiro, vestido para a cerimônia de recepção dos turistas.

### 5.3 Visitas posteriores: alguns retratos, muitas histórias

Como sugerido no capítulo em que tratamos dos aspectos metodológicos da pesquisa, a escolha de meus entrevistados consistiu num processo até certo ponto aleatório, até certo ponto criterioso, no sentido de que tentei obter uma amostra diversificada de atores sociais dentro do universo Potiguara. Ao mesmo tempo, fui ao encontro de informantes que considerava privilegiados por sua posição ou status, como é o caso das diversas entrevistas com lideranças e professores locais, mas também fui ao encontro de artesão ou pescador, mais jovem ou idoso com que casualmente cruzava em minhas andanças pelas aldeias Potiguaras.

Algumas dessas escolhas partiram de meus encontros com Josafá, indígena e Chefe do Posto local da FUNAI, de quem acatei sugestões. Outro precioso informante foi o jovem moto-taxista Miguel que me serviu de guia nessa nova etapa do trabalho e que por sua atividade profissional conhecia bem as complexas trilhas que interligam as diversas aldeias do território Potiguara, além de possuir suas próprias idéias a cerca dos problemas locais.

Conheci Miguel na pousada em que me instalei por diversos períodos na cidade de Baía da Traição entre novembro de 2006 e março de 2007. A "Pousada das Ocas" como é chamado este modesto conjunto hoteleiro, possui apartamentos individuais construídos separadamente na forma de ocas que buscam representar, em alvenaria, o "espectro" da ancestral morada indígena. Internamente, entretanto, gozamos dos luxos habituais que consistem em ar-condicionado, frigobar, TV com antena parabólica (recebendo inúmeros canais regionais e nacionais), banheiro com água quente, etc.

Como havia recebido recursos do Programa de Apoio à Pesquisa Discente CPDA/UFRRJ/Nead/MDA/ActionAid, que implicavam na prestação de contas, tive que forçosamente optar por esta hospedagem, já que era a única na cidade que apresentava as notas de serviço formalmente exigidas. Apesar das boas instalações, havia o inconveniente de localizar-se distante do centro urbano. Isto foi solucionado quando soube que poderia contar com serviços de um moto-taxista, praticamente à minha disposição: eis o Miguel! Irmão da simpática Marli, proprietária do estabelecimento junto com seu marido, um marinheiro aposentado.

Aos poucos pude perceber que Miguel e Marli eram críticos da atual política interna dos potiguara que tem discriminado inúmeras famílias, inclusive a deles, oriunda da Aldeia Galego. Tais famílias não conseguem legitimar sua ancestralidade indígena.

A partir desses novos relatos, os retratos dos personagens entrevistados mesclam-se à paisagem local nos deslocamentos espaciais e temporais realizados dentro e fora do território potiguara, num roteiro algo arbitrário que envolve os planos sutis do olhar contemporâneo, das lembranças individuais e da memória coletiva.

DAVINO, 54 anos – Cacique da Aldeia Tracoeira

Meu primeiro encontro com Davino foi casual. Encontrava-me voltando de visita da Aldeia Silva do Belém, extremo Oeste do território Potiguara, seguindo, com meu guia moto-taxista, a trilha que praticamente acompanha o percurso do rio Senibú desde aquele ponto extremo até o litoral. A meio caminho ao cruzarmos uma pequena ponte na altura da Aldeia Tracoeira, deparamo-nos com a pessoa que me foi apresentada por Miguel, meu guia, como sendo o líder local. Tratava-se de um ponto particularmente aprazível do percurso cercado por

um sítio de mangueiras e cajueiros e diversos roçados irrigados pela água translúcida do principal rio daquela região.

Admirando perante Davino a paisagem local questionei-o sobre a possibilidade de termos uma entrevista adiante, explicando-lhe minha pesquisa e meu interesse em conhecer sua história de vida. Combinamos o dia que lhe foi mais conveniente. Ao voltar no dia marcado, encontrei-o entretido na coleta de cajus, fruto abundante na região do qual, diga-se de passagem, fartava-me muito freqüentemente durante toda minha estada na região.

A minha chegada recolhemo-nos a uma mesa ao ar livre à sombra de uma mangueira. Rapidamente aproximou-se de nós a esposa do Davino com uma grande jarra de suco fresco de caju. E não houve como não permitir a sua participação e pertinentes intervenções ao longo de minhas conversas com Davino.

Talvez, o que mais me chamou a atenção em Davino foi enxergá-lo como um exemplar tão característico do homem Potiguara. Na medida em que, ele me pareceu encarnar o veio mais tradicional da sociedade Potiguara que, no entanto caracteristicamente revela uma propensão à migração. Esta propensão, de certa forma extrapola o território local a todo um contingente de nordestinos que buscam emprego na região Sudeste do Brasil. Como tantos outros Potiguara e tantos outros nordestinos, Davino partiu para tentar a vida no Rio de Janeiro tal como agora, aos 20 anos, também seu filho repete a mesma sina. No Rio de Janeiro viveu Davino durante 9 anos, período em que, inicialmente trabalhando como servente de pedreiro, profissionalizou-se posteriormente como pintor de automóveis. Embora se declarando satisfeito da vida que levou distante de sua tribo, viu-se em dado momento compelido ao retorno seguindo aos apelos maternos.

Da mesma forma que o Cacique Geral Caboquinho, parece-me que a experiência de ter conhecido o mundo de modo mais abrangente de alguma maneira tem levado esses personagens locais, no seu retorno, a posições de liderança, talvez pela capacidade ampliada do diálogo entre o mundo da tribo e a sociedade nacional.

Hoje, impressionou-me a firmeza e autêntica convicção com que Davino assume seu lugar de índio e de líder, em defesa da caracterização cada vez mais patente da distinção cultural com o mundo do branco. Assim, dias depois de nossa entrevista emocionou-me reencontrá-lo dignamente caracterizado no estereótipo do vestir-se indígena, conduzindo ao mesmo tempo a caracterização de seus filhos menores durante o cerimonial de formatura da Escola Pedro Poti. Tal cerimônia prima por celebrar, recriar e incorporar através dos ornamentos, da dança do Toré e da música primitiva um mundo desfeito no plano real, mas que precisa reafirmar-se no plano simbólico. É nesse sentido que assisto à manifestação de Davino seguindo a pé o cortejo que leva os formandos e seus parentes desde o espaço escolar até o longínquo Sítio das Furnas (espécie de cavernas no subsolo em meio a um sítio de cajus), onde os rituais realçados da dança do Toré são executados. Assisto a essa manifestação ao mesmo tempo em que me recorrem a eloqüência e a pompa dos rituais cívicos mais solenes das grandes nações dos estados modernos.

#### CABOQUINHO, 43 anos – Cacique Geral dos Potiguara

Embora, como já referi, acredite tê-lo conhecido em momento anterior, meu primeiro encontro formal com o Cacique Caboquinho se deu em dezembro/2005. Estava na época empenhado no estudo exploratório do território Potiguara e após um contato com a FUNAI em João Pessoa, no qual fui orientado para não me surpreender com a juventude do Cacique marquei um encontro com Caboquinho. Encontrei-o na Secretaria da Educação do Estado da

Paraíba em João Pessoa, resolvendo questões em torno da implementação das escolas indígenas no Território Potiguara.

Foi um encontro breve em que pude me apresentar e revelar e minha intenção de fazer um estudo junto ao povo Potiguara solicitando seu apoio e aprovação. Pude perceber desde já a destreza e as habilidades discursivas do meu entrevistado. Seu amplo conhecimento das questões que envolvem a política indigenista, bem como um razoável conhecimento das teses acadêmicas que debatem o tema. Fui orientado pelo Cacique acerca de algumas referências de pesquisadores sobre a questão indigenista e sobre os Potiguara, em particular. Dentre outros Tereza Baumann e João Pacheco.

Voltei a encontrar-me com o Cacique Caboquinho em dezembro de 2006 quando tivemos uma longa entrevista sobre sua história de vida, e temas que se sobressaem na atualidade do povo Potiguara, além de suas relações com a FUNAI e com a sociedade nacional em geral.

Caboquinho reside numa casa à beira mar na região chamada Aldeia do Forte, próximo às instalações do posto da FUNAI. Diferentemente da habitual residência de veraneio, a frente da casa ao invés de abrir-se para o mar, tem sua entrada dirigida para o arruado principal que corta Baía da Traição. Aos fundos, frente ao mar, tem-se um quintal limitado por uma cerca de varas. Foi aqui que nos reunimos, ao som das ondas que quebravam bem próximo.

A história de Caboquinho, de certa forma, não difere de tantos outros Potiguara, seus contemporâneos, exceto pelo investimento diferencial em educação que, junto com seus irmãos, foi propiciado, talvez por ser filho de funcionário público. Nascido na Aldeia do Forte, seu pai oriundo da Aldeia São Francisco e sua mãe da Aldeia Grupiúna. Segundo seu depoimento:

“A família, eu acho que eram oito irmãos, desses oito irmãos morreu um, só tem sete. Eu sou o do meio, o quarto. De meus outros irmãos, só tem fora dois. Um mora no Rio, o outro mora em João Pessoa. Aqui moram três irmãs e um irmão. Moram duas aqui no Forte, uma na baía e outro irmão aqui no forte também. São três professores e tem uma que não é professora, está em casa, está estudando ainda. Tenho uma irmã, que é Yolanda, ela é do movimento indígena. Ela se formou numa universidade no Mato Grosso, em educação indígena, está se especializando em educação indígena. Tem outra que é universitária também, está terminando agora, está fazendo ciências. Essa outra está terminando agora o segundo grau, já está partindo para dar aulas. E tenho um outro irmão que é professor de tupi. Estou na área de educação também, sou professor de etnohistória. Além de ser técnico agrícola eu leciono nessa área de conhecimento da história potiguara, não só da história potiguara, mas também sobre a questão da política indígena, indigenista de nível local, regional, nacional, sempre acompanho.”

Seu pai, hoje aposentado, era funcionário do Ministério da Agricultura no Departamento que prestava serviço para a FUNAI. Sua mãe, era uma das tradicionais parteiras locais. Depois de aposentado, seu pai, cumprindo uma tradição tão freqüente entre os Potiguara imigrou para o Rio de Janeiro em busca de trabalho.

“A gente tinha vários roçados aí: mandioca, milho, feijão, bananeira. Plantava tudo. E aí era onde a gente tirava o sustento: tanto para sustentar a casa, como para sustentar a gente que estudava. Eu sempre me dediquei muito mais ao estudo. Eu e minha irmã, essa Yolanda, que é formada hoje. E chegou um certo tempo, quando terminei o primário aqui, aí fui... naquele tempo FUNAI tinha, tinha uns convênios com algumas

escolas técnicas, e depois daí eu fui estudar na escola técnica, lá em Barreiros, o que é hoje o segundo grau. E fui estudar lá, não só eu, mas fui eu e vários colegas daqui também, e de outros povos daqui do nordeste. E de lá, não terminei o curso, vim para Campina Grande e aí terminei o curso em Campina Grande. Foi com muito esforço, com uma limitação financeira muito grande. Saí daqui, acho que tinha 17 ou 18 anos e consegui terminar meu curso, o curso técnico em agropecuária. Hoje eu tenho 43 anos. Quando terminei meu curso, eu entrei para o movimento nordeste, o movimento indígena.”

Como visto, a formação escolar de Caboquinho diferenciou-se dos seus conterrâneos a partir do momento em que sob o incentivo da FUNAI foi estudar o Segundo Grau na Escola Técnica de Barreiros, em Pernambuco. Sua entrada no movimento indígena foi facilitada, certamente, pela ampliação de seu conhecimento da sociedade mais ampla que, tanto o seu curso quanto uma vivência posterior em São Paulo, propiciaram.

“... quando terminei meu curso eu não estagiei, não consegui emprego, e aí fui para São Paulo, passei um ano em São Paulo ainda, trabalhando lá. Trabalhava de vigilante, numa situação muito diferente daquela que estava querendo. E com um ano depois tive que voltar mais que forçado, e acho que isso aí foi uma coisa boa. Foi ruim na época, mas foi bom para mim, que estava com filho doente e o médico não conseguia descobrir que tipo de doença era. (...) Cheguei aqui no início de 90, em 91 o movimento indígena querendo se organizar mandou um convite pro cacique daqui na época, que era Heleno Santana. E Heleno me convidou para representá-lo nessa reunião que ia ter. Era mais uma reunião preparatória. Eu fui para reunião, eu fui secretariar a reunião, fez um relatório, apresentei para coordenação. E aí convidaram o cacique novamente e ele me mandou de novo. Convidaram três vezes Heleno Santana, filho do ex-cacique Daniel Santana, e ele sempre me mandando. E aí eu comecei todo o meu trabalho, e aí já entrei no movimento. Isso em 90. Quando chega a 91, aí já tem uma grande assembleia, Conferência Nacional que foi lá em Luziânia, em Goiás, e eu fui também, foram algumas pessoas daqui. De lá eu já fui eleito como suplente da pessoa indicada aqui no nordeste. O Brasil todo indicaria duas pessoas para ficar representando sua região e aqui ficou um pataxô que era Nailson eu fiquei na suplência dele. Ele passou praticamente três meses, só, e aí eu assumi. De 91 eu vim sair no final de 96. (...) estava na época de apresentar muitas emendas, principalmente para melhorar as propostas da Constituinte que tinha saído em 88, e teria que isso ser defendido no congresso nacional por alguns parlamentares: a questão da educação; a questão da saúde; a questão da terra; a questão da poluição; a questão da segurança. Toda questão a gente teria que estar com propostas. E eu como uma pessoa tenho essa facilidade muito boa, assim, de falar o português, de entender as questões jurídicas, a questão política e tal, eu fui uma das pessoas chave para essa negociação. (...) Tive oportunidade participar de debates, grandes debates de nível internacional, fora daqui. Na Holanda, na Alemanha, na Bélgica, na Inglaterra, Dinamarca. Foi um negócio de suma importância para mim, foi melhor do que estar numa universidade, porque cada dia eu estava tendo novos conhecimentos, estava aprendendo. E chega em 96, no primeiro mandato meu eu tive que ficar mais, pediram para mim dar continuidade aos trabalhos.”

Uma questão importante que talvez contribua para a compreensão do padrão distinto de negociação e da melhoria da qualidade vida entre os Potiguara está, segundo Caboquinho, relacionado a existência de uma Delegacia da FUNAI voltada exclusivamente para seu povo.

Esse fato inclusive explica a recente colocação de um Chefe de Posto indígena como regra nas mediações entre a FUNAI e o povo Potiguara. Segundo Caboquinho.

“Nós tentamos fazer essa mudança porque aqui já tinha pessoas que têm capacidade de administrar um posto, que não é essa grande coisa, e que sendo índio daqui seria muito mais fácil da gente lidar com ele, do que vir pessoas de fora e querer aqui, de uma certa maneira, tomar conta da situação. (...) É por que não há um certo consenso desses outros povos. Aqui para gente é mais fácil porque a gente é só um povo. E essas outras administrações aí têm vários povos diferentes, com pensamentos diferentes, com interesses diferentes. Mas aqui ficou muito mais fácil para gente, por causa disso.”

Para Caboquinho o início dos problemas com o uso da terra no território Potiguara coincide com o estabelecimento do Proálcool e a chegada das Usinas.

“Com a chegada da cana-de-açúcar aqui na nossa área, essa terra foi alvo de muita especulação, por ser uma área muito fértil, por ser perto da água. Com o chamado desenvolvimento, no começo foi esse incentivo do Proálcool também, então aí é que cobiçaram (...) E com a chegada dessas usinas aqui, na nossa região... a primeira foi a daqui de Mataraca, AGICAN, e aí já com a demarcação da terra ela fica com praticamente mais de 10.000 hectares. 20.000 não, mas ela deve ter ficado por aí com mais de 5000, 6000 hectares. Área total que a gente perdeu ali foi 14.000 hectares. E perdemos toda essa área aqui de Montemor. Aqui foi toda perdida, agora é que a gente está recuperando aos poucos. E você vê: alguns chefes que trabalharam nesse posto aqui contribuíram muito para isso. Eram muito ligados aos usineiros. Alguns caciques são muito ligados a esses grupos também.”

JANJÃO, 67 anos - Artesão da Aldeia de São Francisco

Meu encontro com Janjão se deu, em parte, por sugestão de Miguel. Havendo conversado com Valdomiro, artesão e arquiteto do passado imaginário dos Potiguara, sendo ele próprio renegado como índio (embora nascido no território Potiguara), desejava ter acesso ao “autêntico” artesão Potiguara ou a uma variação do padrão empreendedor do Valdomiro. Tentamos, inutilmente, contato com o “rival” do Valdomiro na Aldeia Galego, este aceito como índio legítimo. Por algum motivo, apesar da nossa insistência, tal entrevista não foi possível. Outra opção seria o irmão de Miguel, também artesão, mas afora as dúvidas quanto a “legitimidade” da família de Miguel como indígena, os irmãos andavam estremecidos.

Por acaso, numa de nossas visitas a Aldeia São Francisco ocorreu-nos a possibilidade de visitar um artesão local. Janjão residia num sítio a cerca de 1 Km da Aldeia citada, num trecho a que alguns denominam Aldeia Regina. À nossa chegada pediu-me que aguardasse um pouco. Estava a benzer uma jovem com uma criança. Atividade que, refleti posteriormente embora comum entre as mulheres é também prerrogativa dos pajés na tradição indígena. Não voltei a mencionar esse assunto na entrevista.

Janjão apresentava um discurso um tanto confuso ou, às vezes, hermético. Falou do sofrimento de ter perdido pai e mãe muito jovem, pediu sigilo de alguns fatos referentes a familiares. De certa forma, parecia oscilar entre o enfado do presente ou a nostalgia do passado, com arroubos de ânimos no relato da juventude e de suas aventuras pregressas.

Quanto às origens de sua atividade como artesão, Janjão revela que sua mãe não fazia “coisa de índio”. Confeccionava pano de prato, renda, labirinto, etc. Evidentemente tal

formação cultural voltada para produção desses bens domésticos “de luxo”, característico do “gosto civilizado” é uma herança do longo período de aldeamento e catequização dos Potiguaras conduzido pelos emissários da Igreja Católica.

O reconhecido artesanato indígena (samburá, balaio e cesto) fôra aprendido através de outros: uma pessoa que trabalhava para a mãe ou mesmo a atual mulher de Janjão com quem aprendeu ou aperfeiçoou-se na arte da confecção dos caçuás depois do seu casamento aos 33 anos. Ao que pude compreender o artesanato, para Janjão como atividade principal, é recente. Para ele, inclusive, não se trata de artesanato, mas sim de arte, arte de índio.

Aparentemente houve uma mudança muito drástica no modo de vida de Janjão em torno dos seus 30 anos de idade. Embora confuso no seu relato ele próprio revela que desde os 12 anos de idade passou a vida negociando, comprando e vendendo: bode, porco, carvão, farinha, coco, etc. Vendendo nas feiras das cidades próximas de Rio Tinto, Mamanguape, Guarabira e Sapé. Como no trecho a seguir:

“Rio Tinto e Mamanguape. E Guarabira e Sapé. Aí eu comprava minhas cargas aqui e botava na costa do meu cavalo e dormia em Miriri, e chegava em Sapé no outro dia. Lá eu comia no hotel, lá se vai, vendia duas cargas de caranguejos. Tudo isso eu fazia, até 30 anos”.

#### BEL, 38 anos - Cacique da Aldeia Três Rios

A impressão geral que tive durante minhas visitas às aldeias potiguaras foi da existência de uma tensão que partia, aparentemente, desde as intensas mudanças na ordem social que ali vêm ocorrendo e dos problemas que advêm com esses processos de transição enquanto uma acomodação das partes envolvidas não se completa. Esta tensão se verifica particularmente na chamada Terra Indígena de Montemor, ainda em processo de disputa com ocupantes não-índios. Os conflitos entre os indígenas e os proprietários e herdeiros do complexo fabril de Rio Tinto, embora hoje mais restritos a esfera judicial, acham-se muito presentes no cotidiano local. Como se trata de um território que envolve os centros urbanos dos municípios de Rio Tinto e Marcação, estas tensões abrangem inclusive os poderes públicos municipais.

Foi este “clima” que percebi na minha visita ao cacique Bel da Aldeia Três Rios. Havendo marcado um encontro inicial, fui informado que a entrevista não poderia se dar naquele momento. Suspeitei de que havia certa desconfiança em relação ao meu trabalho. Por acaso, quando saía da residência do Cacique, vinha a seu encontro uma pequena comitiva que, segundo meu guia, era chefiada por uma missionária do CIMI. Esta última inquiriu-me sobre meu trabalho e expliquei brevemente minhas intenções.

Pareceu-me que a Bel tem cabido uma tarefa muito complexa de distinguir, organizar e recrutar um novo grupo de potiguaras, estes muito distanciados da forma peculiar de convivência dentro do perímetro anterior do território potiguara, amparados pela FUNAI. Sua entrevista nos dá algumas mostras disso.

A Aldeia Três Rios, chefiada por Bel localiza-se nas proximidades da Cidade de Marcação, à margem esquerda de quem se desloca pela rodovia principal que liga a Baía da Traição à Mamanguape, e que passa pelas cidades de Marcação e Rio Tinto. A Aldeia compreende algumas dezenas de casas muito simples de porta e janela ordenadamente

construídas em ruas paralelas que denotam seu caráter de recente ocupação no descampado restante da remoção de uma plantação de cana-de-açúcar.

Nosso encontro se deu no quintal da residência de Bel, que abriga um pomar de jovens fruteiras e arbustos. Nascido na sede do município de Marcação, onde ainda hoje habitam seus pais, Bel dedicou-se à pesca nos mangues que envolvem a foz do rio Mamanguape, limitando a porção sul do território potiguara. Tendo cursado até a 4ª série do ensino fundamental, só recentemente, segundo nos conta, reconquistou a prática da leitura e da escrita em função de sua atividade mais recente de liderança na Aldeia Três Rios. Sua ação no movimento indígena começa a partir de 2000 quando, sendo eleito representante local do povo potiguara, dá continuidade à luta, iniciada há alguns anos antes, pela reconquista da porção do território ocupada no início do século XX pelo grupo Lundgren para instalação da fábrica de tecidos de Rio Tinto. Além de suas preocupações com o reassentamento da população indígena no território, Bel mostrou-se preocupado com a valorização das tradições indígenas, hoje ausentes na maioria da população de sua Aldeia. Também preocupa o Cacique a defesa dos recursos naturais locais, particularmente do rio e mangues que são frequentemente atingidos pelo veneno utilizado nas lavouras de cana-de-açúcar e pelos dejetos da usina que vem causando a redução do pescado.

#### HILÁRIA 73 anos – Cacique Aldeia Silva de Belém

Dona Hilária responde a cerca de 15 anos como cacique da aldeia Silva do Belém. Trata-se do recanto mais a oeste do território potiguara, já nas proximidades da BR 101 que interliga as capitais nordestinas.

Mesmo meu guia, habituado na varredura do território, mostrou-se confuso no acesso à aldeia. Ao chegarmos tivemos que apelar e inicialmente a uma pequena mercearia que, nem tanto por acaso, pertencia ao cunhado de nossa entrevistada. É característico desses núcleos de vizinhança que constituem as aldeias, os freqüentes laços de consangüinidade e parentesco, constituindo uma familiaridade concreta entre seus habitantes, embora nem sempre uma convivência tranqüila.

Com o processo instalado pelas usinas de álcool no sentido de incentivar a derrubada da mata remanescente e dos campos de mangabeiras e cajueiros para o plantio extensivo da cana-de-açúcar sob a forma de arrendamento, D. Hilária tem se posto em conflito com parte da parentela, ávida do ganho fácil.

Tendo atuado como parteira local durante muitos anos, havendo obtido uma formação básica para o desempenho de sua função, D. Hilária transpira uma tranqüilidade e um bom senso que certamente lhe tem sido útil nas atividades tão diversas que desempenha.

Nos entrevistamos no terreno próximo de sua casa protegidos do sol escaldante e por alguma frondosa árvore. Durante o percurso da entrevista fomos interrompidos por um grupo de três ou quatro homens que, desconfio, a pretexto de alguma demanda menor, buscava averiguar o sentido de minha presença. Após a retirada do grupo, D. Hilária informou-me que aquele que lhe dirigiu a palavra era um seu sobrinho implicado no arrendamento de terras para plantio de cana. Este mesmo sobrinho foi detido pela polícia federal a pedido de D. Hilária de modo a conter sua rebeldia, diante do não acatamento de sua autoridade quando buscou interditar a derrubada da mata e fruteiras.

Mas pareceu-me que, talvez o maior orgulho de D. Hilária seja ter conseguido erguer, há sete anos, a capela local com a ajuda de outros indígenas para abrigar a imagem da santa



doado pelo chefe dos potiguara de então. Ao mesmo tempo em que lamenta o esvaziamento atual do templo, de início tão freqüentado pelos jovens da aldeia.

SEVERINO, 84 anos – Ancião Aldeia São Francisco

À exceção de Aldir e Nilda, professores entrevistados em suas respectivas escolas, além de marcos e Josafá, funcionários da FUNAI entrevistados em seus locais de trabalho, para todas as entrevistas que conduzi, dirigi-me à residência do entrevistado. Entretanto, em todos esses casos as entrevistas se deram nos arredores da casa, nunca no seu interior. Geralmente no quintal da moradia ou num pátio a frente da casa sob alguma sombra de árvore mais frondosa, aí se dispunham as nossas cadeiras ou, como no caso do senhor Severino, simplesmente sentávamos os dois numa calçada aos fundos do imóvel, meio que reclusos.

Só posteriormente me dei conta deste invariável costume de receber visitantes. Talvez porque, longe de especulações sobre a herança de algum ritual ou costume ancestral, ter me parecido simplesmente conveniente a escolha dos espaços ao ar livre à pouca luz e ao calor no interior das pequenas residências, parcamente mobiliadas. Como única exceção, lembro do ex-cacique e ex-chefe de posto Raqué, liderança da Aldeia Galego, cuja residência - considerada por Moonen como uma mansão para os padrões locais - cercada de vastos terraços, numa disposição algo colonial, nos quais sentamo-nos confortavelmente em generosas cadeiras de balanço ou de espaldar.

Meio que recluso, nos fundos de sua residência e, alheio as minhas solicitações de começarmos por falar de sua infância, seus pais, avós, irmãos, etc., seu Severino inicia espontaneamente um minucioso relato do que me pareceu representar para si sua maior missão em vida, qual seja, a aventura em que consistiu o processo de auto-demarkação da terra indígena potiguara no final dos anos 70, em que representou um dos papéis mais proeminentes.

Seu Severino pareceu-me valorizar um discurso franco que talvez, em alguns momentos denote certa ingenuidade sobre o uso político que se possa fazer de sua narrativa, nem sempre favorável a "imagem" do índio potiguara. Na sua narrativa, este último parece aproveitar-se avidamente das vantagens legais que o Estado Nacional oferece, com orgulho e naturalidade.

Por outro lado, o discurso do seu Severino também é fonte de controvérsias quando se refere às tentativas de manipulação do censo indígena em andamento. Conta-nos, por exemplo, o ancião como, ao modo de uma burguesia que comprava títulos aristocráticos nos tempos do império, o aval de legitimidade de famílias indígenas vem se constituindo num importante mercado de status na sociedade potiguara.

D. MARIA, 83 anos – Anciã não-índia da Praia de Coqueirinho

O acesso à Praia de Coqueirinho, ao sul do território potiguara, é precário. Fizemos um percurso de moto seguindo pela praia, visitando diversas instalações de carcinocultura, a maioria delas abandonadas após a destruição da vegetação costeira e de trechos de mangue. Atingimos a foz do rio Mamanguape por um trecho de praia em que, ao sol da manhã, a maré seca produzia uma fina lâmina de água brilhante. Mar adentro, por quilômetros transpareciam figuras indistinguíveis dispostas em pontos assimétricos. Eram os catadores de mariscos que aproveitavam a fartura do molusco naquele local.

A pouca distância dali, num ponto em que se avista a grande extensão da Costa, habita D. Maria, trazida àquele sítio aos 8 anos de idade para ser criada por uma madrinha, com intuito de aliviar uma mãe, cujo trabalho a obrigava a abandonar a filha pequena em casa. A entrevistada é oriunda de Fagundes, próximo a Lucena, trecho da costa entre Baía da Traição e João Pessoa.

Aqui, na Praia de Coqueirinho, fixou-se. Cresceu, estudou e lecionou no magistério elementar até aposentar-se. Nunca se casou e hoje, aos 81 anos ainda mora na velha casa de sua madrinha, seu único lar, hoje ameaçado pelo projeto de remoção dos não-índios no território potiguara.

JOELMA, 32 anos – Moradora da Cidade de Baía da Traição, Educadora da Aldeia São Francisco

Aos 32 anos, Joelma é uma das principais figuras do movimento indígena local. Destaca-se como educadora que vem usando sua criatividade para cumprir a difícil tarefa de valorizar a cultura local frente à invasão do gosto urbano nas aldeias potiguara.

Nascida no núcleo urbano de Baía da Traição, filha de pai comerciante, teve uma experiência mais urbana. Única mulher numa família de cinco irmãos, Joelma e dois de seus irmãos permanecem habitando o território, enquanto um quarto mora em João Pessoa e o quinto acompanhou a esposa num intercâmbio cultural e mora nos EUA há seis ou sete anos. Joelma consegue fazer uma leitura bastante complexa da trama que envolve o "ressurgimento" ou "revitalização" da sociedade potiguara, como projeto político, carente de um respaldo na distinção cultural.

A concepção de uma "escola indígena" para índios e não-índios, é um processo delicado em que Joelma vem contribuindo com sua sensibilidade para tornar possível, numa situação em que a discriminação do não-índio (obrigado, por exemplo, a vestir-se como índio nas formaturas) é um risco iminente.

Mais é na descrição do percurso desde sua formação profissional até sua atividade efetiva como educadora que Joelma nos dá uma preciosa lição de pedagogia criativa.

RAQUÉ, 55 anos – Liderança da Aldeia Galego

Confesso que minha visita a Raqué não foi casual, nem muito menos intencional. Só posteriormente ficou claro para mim que fui conduzido a essa proveitosa entrevista por meu guia, Miguel, que tinha seus interesses em promover uma liderança "tradicional" da Aldeia Galego, onde nasceu e reside, e que tem se colocado em choque com as outras lideranças potiguara, tanto em relação a questão do uso da terra para plantio, por exemplo da cana-de-açúcar, quanto às determinações do censo indígena que vem declarando como não-índios a maior parte dos moradores daquela Aldeia, incluindo toda a família de Miguel.

Por ter sido uma das primeiras entrevistas que conduzi, por timidez e descuido meu, não consegui, como depois o fiz, intervir de modo a manter Miguel a parte da entrevista. Com a intimidade que possui com o antigo Cacique da Aldeia Galego, Miguel tanto quanto eu, conduziu entrevista e deu seu depoimento.

A intervenção de Miguel se resumiu a um primeiro momento da entrevista, já que no segundo encontro com Raqué, embora não tenha conseguido manter Miguel fora do "cenário" da entrevista, fí-lo manter-se de "bico calado". O que poderia ter sido desastroso do ponto de

vista metodológico, com o entendimento que tenho hoje da amplitude fenomenológica de nosso encontro a três, pude enriquecer minha compreensão da dinâmica social que se estabelece diante das tensões locais. Tensões geradas pelo censo, pelo uso controvertido da terra e pelas ênfases contraditórias entre o artesanato tradicional e “pós-moderno” que verificamos nas práticas de Valdomiro e de seus inimigos, os indígenas legítimos.

Franz Moonen, em seu trabalho datado de 1992, pintou um retrato bastante degradante da figura de Raqué, conforme o extrato a seguir:

"Como principal arrendador de terras da coletividade, deve ser citado o índio Antonio Barbalho ("Raqué") residente no Galego. Antes de 1984 era pobre como todos os outros. Em 1989 possuía uma moto, um trator e implementos agrícolas, um bar em Baía da Traição. Sua nova casa de alvenaria no Galego, uma verdadeira mansão, só pode causar inveja aos outros habitantes do lugar, que vivem em casebres de taipa quase dez vezes menores. Além disso, tem uma conta das mais movimentadas de um Banco numa cidade próxima. Ninguém planta cana e ninguém faz nada sem o seu conhecimento e consentimento. Dominando por completo a economia do Galego e das vizinhanças, é o cacique de fato amado pelos invasores, admirado por alguns poucos potiguara que almejam seguir a mesma carreira empresarial, e odiado por quase todos os outros, que só o toleram por que (ainda) precisam dele. É o índio capitalista que enriqueceu - e continua enriquecendo - às custas de seus "irmãos" índios, explorando em benefício próprio as terras da coletividade e a mão-de-obra indígena. Como ele, existem mais alguns poucos "índios empresários", e muitos que tentam imitar o exemplo, com maior ou menor sucesso."<sup>156</sup>

É bem verdade que o amplo sítio e a casa de proporções um tanto maiores do que a média das residências locais chama-nos a atenção. Mas, atualmente, está longe de revelar o fausto descrito por Moonen àquela época. Talvez os controles que ora têm sido impostos aos arrendamentos de terras justifiquem o aspecto decadente da "mansão" de Raqué.

Como todo bom político, Raqué mostra-se entusiástico e hospitaleiro, insinuando-me um convite para o almoço. "E eu vou falar muito. Eu vou até mandar preparar o almoço aqui porque vai ser o dia todo quase."

#### MANUCA, 52 anos – Pescador da Aldeia Tramataia

Como já mencionamos, as aldeias do sul do território potiguara encontram-se dentro de uma área de proteção ambiental que envolve a foz do rio Mamanguape. Aqui grande parte dos habitantes indígenas ou não, acham-se envolvidos em atividades de pesca artesanal, na coleta de moluscos (mariscos e ostras) ou crustáceos (caranguejo e aratu). É aqui também onde proliferam os criadouros de camarão (muitos atualmente desativados por interferência do poder público) causando danos a vastas áreas de mangue. Foi aqui que encontrei, numa de nossas passagens pela aldeia de Tramataia, o discreto Manuca. Foi casual, mais uma vez, o acerto da entrevista. Interessei-me entrevistar um pescador daquela região (Bel e Audir foram outros). Manuca encontrava-se entretido em consertar suas redes de pesca. Aproximei-me, apresentei-me e fiz a proposta de conversarmos sem que fosse necessário interromper sua atividade.

---

<sup>156</sup> MOONEN, Frans. Luciano Mariz (Orgs.). *Etnohistória dos índios Potiguara...* Op. Cit. p.141.

Pescador, filho de pais pescadores e agricultores, Manuca mostra-se satisfeito em sua morada, envolta por vastas mangueiras dispostas à margem do rio:

“A vida aqui é boa demais rapaz. Aqui a gente dorme com as portas abertas. Ninguém rouba nada de ninguém. Você pode andar por aí, chegar qualquer hora da noite aí, pronto. Faz medo não. E aqui ninguém mexe nada de ninguém não.”

Mas antes de assentar-se na terra de seus ancestrais, Manuca também foi um dos potiguara que se aventuraram pelo Rio de Janeiro. Lá esteve, nos anos 1970, por mais de uma década entre idas e vindas, trabalhando como zelador de prédios e ajudante de pedreiro. Hoje se refere à violência já na sua época presente na “Cidade Maravilhosa”, acompanhando de longe desde então seu crescimento. Não apenas só lá como nas capitais próximas, João Pessoa e Recife:

“Rapaz, lá o Rio de Janeiro a metade do brasileiro que não está no Rio de Janeiro por causa dos assaltos. O povo mata gente direto. Um lugar que você não pode sair de casa arrumado porque os cabras já está de olho pra roubar o que o cara tem. E rouba e quando mata... Eu quando estava lá era novinho e quando saía para o trabalho de manhã estava em cada esquina um deitado, assim tudo furado de bala. Está com a bexiga! ... João Pessoa é lugar que todo dia está morrendo gente que o cabra está matando. No Rio nos tempos em que eu passei, graças a Deus, eu nunca fui assaltado nem nunca cabra me ameaçou. Os vagabundos que entrava na favela não demorava nem por a bexiga. Tinha matador. Toda semana ele ia vender relógio, revólver, lá (que roubavam) no meu barraco. Eu quero nada não. Compro nada de vagabundo. Chamavam para aquela vida. Rapaz um time desse eu não quero não. Vocês vivam a vida de vocês que eu quero viver a minha de trabalho. Essa vida não dá pra mim não. Eu via os caras se acabar assim. Está doido! Não quero atrapalhar ninguém não. Eles quando queriam roubar iam lá pro meu barraco, me chamavam de Zé. Oh Zé dá para tua adiantar o lado da gente aí? Dá. Pegava o dinheiro na hora e pegavam umas paradas por ali. ... Dá para tu adiantar o meu lado aí. Eu digo: dá. Nós vamos lá em Caxias agir umas paradas lá. Roubar e matar os outros. Pegavam o dinheiro na hora e diziam nós depois nos vamos a forra. Eu dizia isso não vale de nada não. Deixe para lá homem. Eu sabia que eles não pagavam mesmo... É, e aí já pegava amizade. Aí ninguém me mexia. Podia entrar qualquer hora e eles não mexiam comigo. Eu só tinha medo dos de fora, mas os da favela que eu morava não mexiam comigo não.”

Manuca fala com interesse de sua atividade de pesca que ainda possibilita a sobrevivência nos dias atuais, apesar de ter decaído desde a abundância do pescado que se verificava no tempo de seus pais. Entretanto, nosso entrevistado mostrou-se absolutamente reticente e discreto sobre questões ambientais que vem afetando em larga escala o território: a carcinocultura e a cana-de-açúcar.

JOSAFÁ, 34 anos – Chefe do Posto da FUNAI

Nossos encontros com Josafá foram mais de uma vez adiados. Seja em função de suas atividades, como indígena, professor e chefe do posto local da FUNAI na aldeia do forte, arredores da cidade de Baía da Traição, mas ainda por ter estado adoentado por cerca de duas semanas.

Ocorreu minha suspeita, talvez injustificada, de que certa resistência à entrevista estivesse envolvida nos adiamentos, nas vezes em que no dia e hora marcados tive o desprazer

de, com ou sem justificativa, mais uma vez ter de adiar nosso encontro. Entretanto, desde a primeira vez em que me apresentei e falei de minhas intenções de pesquisa, fui bem recebido por Josafá que me sugeriu algumas personalidades e lideranças a entrevistar, confiando-me seus telefones celulares para contato (como de resto nas classes populares Brasil afora, a posse de aparelhos celulares é muito freqüente entre os potiguara). Além disso, Josafá concedeu-me também um documento que me apresentava e autorizava provisoriamente minha incursão no território potiguara, haja vista que o documento formal da cúpula da FUNAI em Brasília só me foi liberado tempos depois.

A velha sede do posto da FUNAI é um casarão avarandado que em nada difere de uma típica, embora avantajada, residência de veraneio regional dos anos 1950. O prédio se dispõe sobre um promontório desde o qual se avista o mar a leste, a cidade de Baía da Traição ao sul e a oeste e norte os caminhos que dão acesso às aldeias de São Francisco, do Galego, dentre outras.

Nossas entrevistas transcorreram no gabinete refrigerado de Josafá, ao fundo do imóvel. Em nossos poucos encontros foi possível observar o assédio constante de pessoas, virtualmente indígenas, trazendo suas demandas mais variadas, sendo eventualmente encaminhadas ao chefe do posto a depender de um processo de triagem feito por outro funcionário.

Josafá, da mesma forma que Caboquinho, dedicou-se aos estudos. Segundo relata, enfrentou muitas dificuldades de ordem prática, principalmente aquelas referentes ao acesso ao Centro Escolar de ensino médio. Mais recentemente, conseguiu formar-se em pedagogia e atua como professor da escola Pedro Poty na Aldeia São Francisco.

Há quatro anos e dois meses como chefe de posto da FUNAI, o papel de mediar as demandas de seu povo com as possibilidades e os limites da FUNAI, tornam nosso entrevistado uma rica fonte potencial de informações sobre os problemas locais desde seus privilegiados pontos de observação entre a aldeia do forte e a sede da FUNAI em João Pessoa.

#### COMADRE, 38 anos – Liderança da Aldeia Lagoa do Mato

Fui levado até Comadre por orientação de meu guia, Miguel. Segundo ele, ela seria a atual cacique da Aldeia Lagoa do Mato. Entretanto, quando lá cheguei deparei-me com um rapaz que se disse filho do cacique local e buscou saber das minhas intenções. Expliquei que havia combinado com Comadre de entrevistá-la e que não sabia que havia esta disputa de lideranças. Dispus-me a entrevistá-lo ao final de minha conversa com Comadre. Ele entretanto negou-se a dar entrevista e eu dirigi-me ao pátio em frente à casa de Comadre onde nos sentamos à uma mesa disposta sob as árvores. Após as explicações que envolviam a ascensão da liderança de Comadre em função do cacique local estar morando em outra aldeia, iniciamos nossa entrevista. Sobre ser considerada líder local Comadre justifica:

“É o pessoal é quem diz. Assim eles querem, mas é porque a comunidade elas ainda é fraca de pedir alguma coisa. Porque se fosse por mim mesmo, não pra mim. Pra esse senhor que acabou de sair daqui. Porque o meu prazer é que ele trabalhe nessa aldeia, faça o desenvolvimento. E não deixar que outras pessoas tudo o que sabe deixa lá fora. Entendeu? É pra trazer para a aldeia pra mostrar para o pessoal como é que se trabalha e trabalhar também. Não é só pra dizer é assim, é assim. Eu acho que não é por aí não.”

Comadre é funcionária do município de Baía da Traição e segundo conta descende das principais famílias potiguara. Comadre também participa do movimento indígena através de um grupo de conscientização dos direitos das mulheres.

AUDIR, 24 anos – Professor e Pescador da Aldeia Tramataia

Conheci Aldir ao visitar casualmente a escola da aldeia Tramataia onde ele é professor. No momento da minha visita a escola estava praticamente vazia. Entretanto, ao nos apresentarmos, fiz o convite para uma entrevista. Aldir prontificou-se imediatamente e ocupamos alguma das salas vazias do recinto escolar. Aldir não tem uma formação pedagógica completa. Entretanto, amparado no Estatuto do Índio, tendo sua capacidade de lecionar verificada, pôde ocupar a função. Participante da Organização dos Professores Indígenas Potiguara da Paraíba, Aldir mostrou-se bastante envolvido no movimento indígena. Afora suas ocupações pedagógicas e no movimento indígena, Aldir sempre encontra tempo para exercer sua tradicional profissão de pescador:

“Eu pesco só de manhã. Então eu tenho a noite para a escola e tenho a tarde para pescar. Mas porque a gente não vai todo dia mesmo para a escola, porque de dia, principalmente na época da política. Então às vezes eu pesco a noite. Às vezes quando a gente tem um compromisso com a escola, porque a escola é muito envolvida com a comunidade, eu deixo minha esposa aqui dando aula, que também já está terminando o segundo grau, ou qualquer um outro professor. Posso deixar alguém da comunidade, um pai de aluno, uma mãe de aluno dando aula porque eles sabem dar também. Como diz Paulo Freire todos nós somos capazes. Então é dessa maneira que pesco.”

#### **5.4 Ser ou não ser o outro? Ou para que servem as fronteiras culturais?**

Por acaso, quis o destino que esta pesquisa descortinasse algo obscuro de meu próprio passado ancestral. Ocasionalmente, ao revelar o objeto de minha pesquisa para meus familiares numa dessas confraternizações de fim de ano, primeiramente em tom de brincadeira um irmão meu, depois de alguns “drinks” sugeriu a origem indígena de minha avó materna. Ficou, como se diz, o dito pelo não dito, mas permaneceu em mim a estranheza do comentário. Um ano depois, ao confrontar minha mãe com o que me parecia semelhante entre alguns dos seus traços com os de uma de minhas entrevistadas, mostrando-lhe uma foto, primeiramente com certa indignação ela se recusou a enxergar na figura que lhe apresentava qualquer semelhança com sua pessoa: “Essa é uma negra!”, proferiu veemente. Entretanto, quando questioneei sobre a origem de minha avó ela retificou o comentário anterior do meu irmão, certificando que, não minha avó, mas meu avô materno (que não cheguei a conhecer), este sim era caboclo (índio). Conheci meu avô apenas pela herança que por curto tempo ficou na posse de nossa família. Um vasto sítio de fruteiras. Jaqueiras centenárias, mangueiras e particularmente de uma infinidade de cajueiros de cujo comércio de castanhas parecia se constituir a renda principal do sítio, quando em plena atividade. No trecho mais distanciado do terreno após cruzar-se uma densa mata nativa, descendo na direção de um vale descortinava-se a vista do bambuzal que escondia a torrente de água fresca, cuja presença fazia-se adivinhar primeiro ao ouvido, pelo marulhar ininterrupto e portentoso. Os passeios ao sítio consistiam na atividade de lazer mais freqüente de nossa família nos fim de semana.

Relato esse fato não apenas em função da memória retomada de meu avô índio, que não conheci, mas também para revelar um pouco de meu envolvimento pessoal e emocional

que de certa forma justificam meu interesse especial pelas relações entre homem e meio ambientes aqui descritas.

Em meados dos anos 70 o sítio de meu avô foi vendido a um parente, plantador de cana-de-açúcar que rapidamente transformou o complexo sistema anterior de interação homem-natureza, ali existente, na monótona e árida uniformidade semi-estéril do canavial.

Aos poucos, acelerou-se esse processo de dizimação dos sítios e matas restantes, remanescentes da Mata Atlântica, na região ainda hoje injustificavelmente chamada Zona da Mata (que varria toda a costa nordestina). Tal processo veio como resposta ao então aclamado PROÁLCOOL. Este programa governamental foi responsável por enormes danos ambientais tanto quanto sociais, na medida em que sua resultante natural foi também a expulsão dos pequenos produtores rurais que viviam da agricultura de subsistência, os quais foram forçados a migrar para constituir os bolsões de miséria e violência das cidades próximas, absolutamente despreparadas para absorver esses contingentes.

São esses mesmos movimentos, hoje aquecidos pela política globalmente proposta do biocombustível ou etanol que vêm acentuando ainda mais o padrão monocultor da cana-de-açúcar que invade rapidamente todo o território potiguara.

Retomando a descoberta de meu “sangue mestiço”, quiçá Potiguara, reflito quão freqüente esta omissão da ancestralidade indígena se deu Brasil a fora. Como, numa família burguesa tradicional católica, tornara-se “pecado” assumir ou revelar sua origem selvagem, pagã. Nós que, fantasiados de civilizados europeus, superaquecidos em nossas fardas de “tergal”, sob o calor dos trópicos, éramos todos “brancos” perante a lei divina e os cartórios mundanos. Apesar disso, minha mãe nunca abriu mão, ao menos na intimidade de nossa casa, de seus exímios dons de benzedeira, ao mesmo tempo em que assiduamente assumia suas responsabilidades na Liga do Coração de Jesus.

Mas era justamente este o sentido da assimilação do vestuário e do gosto do outro, dominante: transpor uma barreira cultural que estava associada a um status social desejado. Negar a origem indígena significava escapar à condição subalterna, sendo para isso todo esforço necessário.

Seguindo as proposições de Barth, mais uma vez, podemos assumir que o estabelecimento e manutenção das fronteiras culturais também têm como função delimitar classes e setores de classe, mesmo que o status ou valor relativo desses setores ou classes possam variar ao longo do processo histórico. Ironicamente ou não, hoje é diferente! A valoração dos lados opostos dessa fronteira (índio x branco) quase se inverte. Hoje somos os herdeiros espoliados de nossos bens naturais. Se, por um lado, o que antes era apenas “mato”, hoje são lotes disputados a dinheiro ou à bala, por outro lado, somos os guardiões mais competentes para defender o mundo do desmonte dos ecossistemas. Podemos retomar o poder de ser índio e proclamar, acompanhando Janjão no seu discurso tão absolutamente sóbrio, que parece delirante:

“O Brasil é do caboclo. O Brasil já estava descoberto”.



Senhor Severino, Ancião da Aldeia de São Francisco, um dos responsáveis pela primeira demarcação do perímetro do Território Potiguará, com auxílio da UFPB.



D. Maria, moradora não-índia da Praia de Coqueirinho desde sua adolescência, contesta o censo indígena e a possibilidade de expulsão dos “particulares”.



## 6 ORGANIZAÇÃO SOCIAL

### 6.1 A voz da tribo

O meu intuito, nestes três capítulos que se seguem, é dar voz aos habitantes do território potiguara, índios em sua maioria, mas também àqueles tidos como não-índios. Tenho observado freqüentemente nos textos de cunho antropológico em geral, particularmente nos trabalhos que tratam dos potiguara, a ausência de um referencial empírico mais vigoroso oferecido à apreciação do leitor. Por mais que sejam confiáveis nossas análises, é nos dados brutos onde reside o sentido de nossas conclusões e onde é possível refutá-las. Neste sentido, faço calar, por vezes, meu papel de narrador ou de analista, para poder atentar aos relatos, mais ou menos extensos advindos diretamente dos entrevistados.

Apesar de assumir os riscos que a edição de uma entrevista acarreta na distorção de seu conteúdo, procurei minimamente eliminar alguns vícios da fala coloquial, tais como repetições, divagações, ou mesmo trechos eventualmente ininteligíveis do material gravado, por qualquer razão, de modo a tornar a leitura mais palatável e consistente. Outras vezes, entretanto, minha intuição ou sensibilidade guiou-me, bem ou mal, a permitir a transcrição *ipsis litteris*, do relato vacilante, confuso ou mesmo reticente, quando pareceram-me significativos estes elementos do discurso. Por outro lado, percebi, desde meu contato com os pescadores de Suape e agora com os potiguara, não com certo receio, confesso, a existência concreta de um “mundo” diferente daquele do pesquisador de origem média urbana - no seu ritmo, na cor, no seu cheiro, no calor, nos seus contrastes<sup>157</sup>. Parte deste mundo, uma conseqüente barreira mais ou menos permissiva que se estabelece na sua fronteira. E, mais uma vez, estamos diante de fronteiras culturais que no caso têm implicações mais diretamente relacionadas ao plano metodológico ou epistemológico. A expressão peculiar da fala popular<sup>158</sup>, como recurso para suas representações, contém em si um discurso - que é aquele do mundo rural, do trabalho sol a sol, do acesso diferenciado aos bens materiais e simbólicos marcados no diferencial semântico, na entonação, na gestualidade. Duas características me parecem marcantes na fala dos potiguara, ao menos naqueles com menor ou nenhuma escolaridade: A mudança da objetividade linear e cartesiana do nosso linguajar hegemônico (fruto da lógica ou de silogismos parciais) para um discurso circular ou espiralado que só se esclarece quando inserido num contexto cada vez mais amplo. Diga-se de passagem, foi esse mais um motivo para minha escolha pelo uso da técnica de história de vida que cria um panorama onde se pode melhor compreender o universo simbólico particular do outro, lócus do sentido pleno de suas frases, de suas representações do mundo.

Como verifiquei no outro trabalho que realizei sobre sociedades em transformação<sup>159</sup>, é típico dos relatos das pesquisas sobre sociedades inseridas num processo de mudança, como é também este estudo, a presença de um discurso que compara o antes e o agora, o passado e o presente. Em cada situação, valorizando como positiva ou negativa a evolução de determinado aspecto ligado à ordem social e ao cotidiano local.

Entretanto, pessimismo e certa nostalgia foi o que encontrei em meu estudo de Suape-PE, que relatava a decadência de uma comunidade tradicional de pescadores artesanais, a

---

<sup>157</sup> Ver BOSI, E. Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias. 10ª ed., Petrópolis, Vozes, 2004. (Coleção Meios de Comunicação Social, n.6)

<sup>158</sup> Volto a retomar a idéia de popular decorrente do conceito de “culturas populares” em García Canclini que, a meu ver, melhor se presta para caracterizar o modo como a tradição potiguara se inscreve no capitalismo contemporâneo.

<sup>159</sup> ANDRADE, Antonio Ricardo P. de. Comunicação e Ecologia... Op. Cit.

partir da destruição parcial do ecossistema local e da ordem social anterior, por meio de intervenções estatais e privadas que culminaram na implantação, naquela localidade, de um complexo industrial/portuário e de um outro complexo turístico. O triste fim de um modo anterior de vida – que embora vista como precária sob os aspectos da ausência do conforto que os recursos advindos da mudança ocasionaram (água, luz, telefone, transporte, por exemplo) - resumiu o ocaso de um tempo de fartura de bens naturais e de uma ordem social estável.

Ao invés do fúnebre sentimento com que me despedi da Enseada de Suape, modernizada, alcoolizada, drogada, violenta, prostituída - como uma tribo massacrada onde por fim se ergue um monumento ao caos instalado - ao invés disso, litoral acima, o que encontramos em Baía da Traição - PB é uma agitação e uma euforia que parecem partir de um movimento talvez mais endógeno que exógeno (como em Suape) de construção (ou reconstrução) de uma sociedade indígena “pós-moderna”, principalmente na tentativa de fundar uma associação, que se pretende harmoniosa, entre o passado e o presente.

## 6.2 Economia e sustentabilidade

Havia pensado, anteriormente, em criar uma estrutura de texto que separasse satisfatoriamente, os aspectos culturais e econômicos significativos contidos nos relatos de história de vida dos meus entrevistados, mas isso se mostrou impossível. Acontece que os fatos acham-se tão interligados que qualquer tentativa de compartimentá-los pareceu-me resultar falsa ou ininteligível.

Restou-me, portanto, a árdua tarefa de remontar de forma mais apropriada possível o enorme quebra-cabeças que me foi entregue pelos discursos de meus entrevistados. Um quebra-cabeças que suspeito ser pelo menos tridimensional. Embora tenha, por fim, organizado o texto por algumas categorias gerais (Organização social, cultura, meio ambiente) e outras subcategorias, na prática os temas se confundem e se entrelaçam.

Como no diagrama simplificado ao lado, cada instância só completa o seu sentido em relação à outra. É na interseção entre cada par que encontramos as questões mais intrigantes e, particularmente no bloco central, lócus da confluência epistemológica. É decifrar essa trama tridimensional (ou quadridimensional quando se insere a linha do tempo) que se coloca como um desafio maior daqui para frente. Atropelos e vacilos, certamente vão se seguir. Não é fácil abrir mão da narrativa linear para pensar vários temas ao mesmo tempo. À guisa de um princípio, caminho inicialmente guiado na minha simpatia pela tese marxista de que a sociedade se organiza fundada sobre suas bases econômicas que, de certa forma vão dar sentido à lógica cultural. Por outro lado, se



ambos os componentes (econômico e cultural) irão regular o modo de interação sociedade x natureza, a natureza ou o meio ambiente determinará as possibilidades de existência da própria sociedade (economia e cultura).

Os trabalhos de Amorim<sup>160</sup> e Moonen<sup>161</sup> nos dão uma boa idéia do que fôra a sociedade potiguara até meados do século XX e as mudanças que se sucederam. Sua economia predominantemente consistia nas lavouras de subsistência, na produção do carvão vegetal (que certamente, com o aumento gradual da população, foi uma primeira causa do desmatamento, embora secundária), do cultivo de fruteiras como o coqueiro, a mangueira e, particularmente, o cajueiro, ainda abundantes na região.

Os traços mais marcantes da tradição indígena há muito haviam sido “esquecidos” ou talvez – se quisermos ser otimistas, saudosistas ou quicá românticos – foram recolhidos a um plano inconsciente da memória coletiva daquele povo e apenas se revelam na crença, no “fetiche” dos benzedeiros (aqui, não apenas as mulheres, mas também os homens, talvez herdeiros dos antigos pajés, exercem essa atividade que pude casualmente presenciar na pessoa de Janjão)<sup>162</sup> e na dança do toré, que mais recentemente, é retomada nas celebrações oficiais da comunidade, ou mesmo na dança do coco, versão mais atualizada da dança cabocla que varre todo o litoral nordestino.

Entretanto, seguindo minha opção teórico-metodológica, inicio a minha exposição da fala dos potiguara abordando aspectos de sua economia pregressa e atual, ou mais precisamente, buscando entender o que faziam e fazem hoje estas pessoas para sobreviver, segundo a narrativa de suas memórias.

Os potiguara interagiam freqüentemente com os habitantes das cidades próximas, particularmente Rio Tinto, em cuja feira semanal comercializavam os excedentes de sua produção. Vejamos o relato de Janjão que até os 30 anos de idade realizou esse tipo de comércio:

“A partir dos 12 que eu trabalho... Negociando... Comprando e vendendo: bode, porco... Trocando cavalo, carroça... burro, tudo... E carregando carvão, farinha, coco e vendendo na feira. Rio Tinto e Mamanguape... e Guarabira e Sapé. Aí eu comprava minhas cargas aqui e botava na costa do meu cavalo e dormia em Miriri, e chegava em Sapé no outro dia. Lá eu comia no hotel, lá se vai, vendia duas cargas de caranguejos. Tudo isso eu fazia, até 30 anos.”

Também Davino reafirma esse período de trocas econômicas locais, particularmente resultantes da produção de carvão vegetal para o comércio em Rio Tinto:

“Eu não conheci meu pai não. Quando ele morreu, eu estava com 7 meses de vida... Aí nós ficamos por aí. A velha minha mãe sofreu muito pra criar a gente... O que adquiria, como nas origens dos índios, era pesca e caça, era o que ela fazia. E os outros meus irmãos de 10 anos e essa de 12 era que ajudavam ela no roçado trabalhando. Fazendo até naquela época, carvoeira, pra vender o carvão pra ir dando um jeito de sobreviver... Como os índios sempre eram mais atrasados um pouco eles procuravam mais agricultura, fazendas, esses cantos por aí por cima nesse Sertão... Era naquela época

---

<sup>160</sup> AMORIM, Paulo Marcos de. *Índios camponeses...* Op. Cit.

<sup>161</sup> MOONEN, Frans. Luciano Mariz (Orgs.). *Etnohistória dos índios Potiguara...* Op. Cit.

<sup>162</sup> Eu próprio me submeti aos cuidados de uma anciã benzedeira da Aldeia do Forte, que me foi recomendada por meu guia, Miguel, após passar por maus pedaços quando tive destruído permanentemente um cartão de memória com mais de 500 fotos da pesquisa e algumas preciosas gravações de entrevistas. Uma perda que me pôs deprimido por dias.

em que a fábrica de Rio Tinto funcionava e tinha muita gente e o comércio da gente aqui era fazer carvão e carregar em costa de animal pra vender em Rio Tinto... A gente e todo mundo dessa região daqui... E o resto dessa turma daqui a gente fazia carvão, comprava carvão de alguém e levava pra Rio Tinto pra vender. Era o meio de comércio da gente, era isso. Durante a minha infância. Dos 13 anos, 14, 15... Trabalhava durante a semana, meu irmão ficava aqui na agricultura trabalhando na roça e eu carregando carvão. Eu era o mais novo, ficava carregando carvão pra Rio Tinto que era pra dar assistência a casa. Ele sustentava por um lado e eu sustentava por outro. No caso, ele era com a farinha, a macaxeira. Eu fazia o carvão e carregava pra Rio Tinto. Lá eu tinha uma freguesia. Digamos assim: eu botava, entregava o carvão naquelas casas e quando era no sábado - no domingo que era a feira, que agora mudaram e está no sábado. - A feira era no domingo. Aí, eu botava o carvão lá na freguesia... chegava com o carvão e deixava lá e quando era no domingo recebia o dinheiro... eu fazia esse tipo de trabalho. Carregava o carvão, botava lá e no final de semana ele fazia a cobrança.”

Palitot destaca a importância que a Companhia de Tecidos Rio Tinto teve por longo período na transformação “economia natural”, sustentável dos potiguara.

“Durante muitas décadas a economia da região esteve centralizada na dinâmica da Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT), que contratava inúmeros trabalhadores índios e não-índios em suas fábricas e criava um mercado consumidor para a produção agrícola e pesqueira. Nos últimos anos, após a falência da CTRT, a economia da região está baseada na exploração da cana-de-açúcar, no turismo e na criação de camarões.”  
163

Raqué destaca a longa tradição de sua família na agricultura, queixando-se dos impedimentos atuais à liberdade de uso da terra:

“Meu pai criou a gente na agricultura. Hoje me sinto triste porque vejo muitas pessoas que foram criadas na agricultura, cresceram na agricultura e hoje querem destruir nossa agricultura. Isso é muito triste... naquela época meu pai negociava com Rio Grande do Norte, tinha tropa de burro. Era quase que nem um tropeiro. Tinha 10 burros que carregava com inhame, com farinha que carregava para o Rio Grande do Norte, para Baía Formosa.”

Dona Hilária também fala de um tempo em que, além da agricultura, a caça ainda era uma fonte importante de alimentação:

“No começo da vida da gente, os pais da gente vivos, a gente só usava mais comida do mato, caça do mato. Era veado, porco do mato, isso! Era cotia, paca, tatu. Toda qualidade de caça. Agora o que a gente nunca comeu foi macaco. Nunca comi macaco. Deus me Livre! Plantava roçado. O roçado da gente era de roça de macaxeira, milho essas coisas. A gente não fazia planta de abacaxi, a gente não fazia. Às vezes até a gente plantava pedaço de inhame pro gasto. Pobre, meu filho, não tem dinheiro que faça nada... Vendia também. Era pro gasto e pra vender as coisas... Era cavalo, não sabe? E carregava umas carguinhas pra rua, pra todo canto. Era uma carga de mandioca. Isso era uma carga de caçua pra vender. Balaio, cestas, essas coisas. Isso era a vivência dos povos daqui... E nós tínhamos plantio de roça. Nós plantávamos

---

<sup>163</sup> PALITOT, Estevão Martins. Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór... Op. Cit. p. VI.

macaxeira, plantava batata, pedaço de inhame. Não era só pro consumo da gente, como era pra levar pra vender. Aí fazia a farinhada. Quem possuía uma gangorrinha de casa de farinha trabalhava a semana todinha na casa de farinha.”

Seu Severino destaca, particularmente, o comércio de frutos de seu sítio, como meio de subsistência:

“O que vendia aqui, depois que se movimentaram, que foi aumentando mais gente, né? Aí nós vamos fazendo esses sítios aqui de banana, baú, que vendia para Rio Tinto. Banana, coco, como eu tenho nesse sítio aqui que eu vendia à gente de fora. Já vendia banana, já vendia a macaxeira, tinha o carro pra carregar. Comecei a carregar e a me animar. Manga como eu tinha aquele sítio ali tinha esses coqueiros, começava a carregar a cavalo e depois em carro. Movimentou mais.”

Nas aldeias mais ao sul, a pesca artesanal, por vezes associada à agricultura de subsistência, sempre ocupou posição predominante na economia local, como verificamos no relato do Cacique Bel:

“Meus pais viviam da agricultura e do mangue. Pesqueira... Viviam na agricultura na área de Jacaré do César, porque aqui no tempo tinha que pagar um custo à companhia... E porque ninguém nunca permitiu ficar abaixo de arrendamento, dessas coisas. É tanto que estamos lutando para acabar com o arrendamento das terras que estão demarcadas... Vivia da pesca. O mangue é aqui. Eu com a idade de 11 anos, 12 anos eu vi que meu pai lutava muito nas duas coisas. Aí eu escolhi entre estudar... Eu tenho 8 irmãos. De estudar eu com a idade de 13 anos abandonei os estudos. Estudei até a 4ª série. Pra manter meu pai na agricultura e eu na pesca. E eu era que arrumava o dia a dia lá de casa... Eu sou encostado ao mais velho. Mas era eu e meu irmão que fazia esse trabalho... São 6 homens. Essa parte do trabalho ali quem fazia era eu e meu irmão mais velho porque os outros eram tudo pequenos. Aí nos tiramos meu pai da pesca e botamos ele na agricultura... Eles (os irmãos) vivem na pesca. Luiz que é Luca ele vive na pesca. Gê meu irmão vive do aratu. Também é da pesca. E outro irmão meu vive do camarão que ele compra pescado. E o outro meu irmão vive na praça e sempre quando o negócio aperta, ele procura a maré porque ele tudo sabe. Nós nos criamos praticamente mais dentro da maré. Porque tudo sabe um pouquinho. Agora eu sei remendar rede, tramalhadeira. Remendar tudo. Negócio de pesca é comigo. Eu parei a 4 anos atrás, um pouco, mais por causa da luta da terra.”

O relato menos loquaz de Manuca, pescador da Aldeia Tramataia, confirma esta disposição local para atividades pesqueiras também associadas à pequenas lavouras: “Meu pai era pescador também... Era pescador e agricultor. Plantava roça. Milho, feijão... Pescava de tarrafa. Tarrafa, caçoeira, traineira. A pesca daqui era assim.”

Já na Praia de Coqueirinho, D. Maria descreve as fontes de sobrevivência de então, quando lá foi morar com sua madrinha, nos anos 1920:

“A família dela era daqui... A mãe dela era daqui. Tudo era daqui. Ela tinha a casa dela. Tinha um sitiozinho. Tinha a pesca. O marido dela tinha um barco... Não, ele tinha bote. Porque antes não tinha caminhão pra carregar mercadoria pra Rio Tinto, carregava nos botes. Os botes vinham apanhar mercadoria pra levar pra Rio Tinto. Ele trabalhava nesse negócio. Depois a gente foi plantar roçado... Trabalhava e acordava cedo e ia pro roçado plantar. Na época da colheita a gente tinha o que comer: feijão,

milho, fava, depois mandioca, farinha. E as pescarias. O povo pescando. E nisso a gente vivia.”

Sobre as origens de sua família e sobre a evolução das estratégias de sobrevivência entre os potiguara em meados do século XX, o relato de Joelma é ilustrativo:

Meu pai ele é indígena da Vila São Miguel. A sua família é toda da vila... da Aldeia...quer dizer no caso é Aldeia lá. Aí desde de jovem, com a perda do pai dele, ele teve que trabalhar né... e assim ele tinha uma família de 6 irmãos e naquela época não existia transporte era tudo a cavalo ou a pé e o único meio assim, que ele viu de alternativa de ganhar um dinheiro mais, era de comercializar. Aí ele começava a fazer trocas de produtos. Ele levava macaxeira trazia outros produtos lá da feira. Assim é começou a comercializar.... Em Rio Tinto, é. Aí depois ele começou a crescer mais... a pensar melhor e aí veio pra a cidade e na cidade montou uma... na época chamavam mercearia. Então assim com essa mercearia foi aí que ele se casou e começou a criar os filhos também aqui na Baía. E assim desde a idade de 12 anos, ou melhor 11 anos, depois da perda do pai dele, ele foi quem sustentou a família com 11 anos. Ele era o mais velho dos 6 irmãos e ficou com a mãe. No início ele sustentava a família ajudando a mãe na roça e trabalhando também pra outras pessoas, ele com 11 anos... trabalhava de aluguel. Ele fazia o trabalho de um homem e ganhava a metade, como as mulheres também trabalhavam. Além de trabalhar de aluguel ainda tinha o trabalho dele com a mãe dele na roça ... ele pescava no rio e também trabalhava na roça... tinha o roçado dele e trabalhava pra outras pessoas. Então teve uma vida muito sacrificada

Joelma confirma nesse trecho (dando subsídio ao debate entre AMORIM e MOONEN) que a tradição da pesca em mar aberto, longe de ser uma tradição potiguara, vem na realidade, de pescadores de outras praias que se fixaram na Baía da Traição. Ressalta também os danos que a pesca predatória tem causado ao longo dos anos:

“... boa parte das pessoas que estão aqui é de pescadores que também vieram de outras praias entendeu e assim chegavam e ficavam aqui. Caiçaras: Rio Grande do Norte, Pernambuco... Pois é assim foram ficando. Baía como sempre hospitaleira foi aos poucos se tornando cidade... Era sim. De turistas também. Alguns turistas que vieram para aqui e alguns permaneceram e ficaram...a pesca era bastante... muito boa. Tanto de peixe como lagosta. Lagosta, camarão... era muito boa. Uma fartura! É assim, quando tem muita coisa os preços geralmente são lá em baixo. Mas eles tinham muita fartura em relação ao pescado... Mas também (decaiu) por causa do tipo de pesca que hoje é predatória e bota um arrastão desse em alto mar e pega toneladas de peixes porque eles acham que o mar tem muito peixe e os que sobrevivem dele ficam sem esse recurso.

Outra fonte de sobrevivência era o emprego doméstico nas cidades próximas, como aponta D. Hilária referindo-se a uma sua irmã que, diante da precariedade das condições de sobrevivência na Aldeia, foi trabalhar em casa de uma família:

“Ela trabalhou em Rio Tinto... ela era empregada nas casas, não sabe? Ela trabalhou empregada nas casas. Tinha a casa do homem lá Sr. Pessoa, entre Rio Tinto e Mamanguape. No Salemo. Ali era uma pessoa de responsabilidade e ela passou uma porção de anos trabalhando na casa dele. Aí foi o tempo de quando pai morreu, ela saiu da casa do homem. Acabou o emprego e veio embora pra casa. Ficou junto com a gente até quando ela casou. Foi... Era a caçula da família. Aqui é a Aldeia mais

precisada que tem aqui meu filho, porque nos aqui não temos uma maré, um mangue. A gente não tem nada.”

Aqueles que não se satisfaziam com as condições de vida oferecidas na “tribo” - e esses foram muitos, ao que pude verificar - iniciaram um processo de migração, principalmente para o Rio de Janeiro onde, ao que consta, ainda existe pelo menos um reduto potiguara na Ilha do Governador<sup>164</sup>, mas também em São Paulo que foi a opção do, hoje Cacique Geral, Caboquinho, que seguiu os mesmos passos do pai:

“...meu pai quando se aposentou (do antigo DEMA, departamento do Ministério da Agricultura), ele foi pro Rio de Janeiro, passou um tempo lá trabalhando, eu era muito novo ainda. Trabalhou no Rio de Janeiro como pião e a gente ficou aqui. Naquela época a gente tudo pequeno, a gente trabalhava muito na roça... A gente sobrevivia basicamente da roça. A gente tinha vários roçados aí: mandioca, milho, feijão, bananeira. Plantava tudo... Interessante! Quando terminei meu curso eu não estagiei, não consegui emprego, e aí fui para São Paulo, passei um ano em São Paulo ainda, trabalhando lá. Trabalhava de vigilante, numa situação muito diferente daquela que estava querendo. E com um ano depois tive que voltar mais que forçado e acho que isso aí foi uma coisa boa, foi ruim na época, mas foi bom para mim.”

Na amostra que utilizei, surpreendeu-me a presença deste movimento migratório que em nada difere daquele do entorno, da sociedade envolvente à Terra Indígena Potiguara, que compreende amplos setores da população nordestina. Outro exemplo foi o do atual Cacique de Tracoeira, Davino, que viveu por quase uma década no Rio de Janeiro, e hoje, seu filho, lá nascido, repete os passos do pai, apesar das melhorias na qualidade de vida local, como representam os fragmentos a seguir:

“Eu fui pro Rio em 73 e passei lá 9 anos. Ela (a esposa) foi pra lá e lá nos casamos e depois voltamos pra cá. Olha, a gente saiu daqui como todo nordestino quando sai em destino do sul, ele vai no destino de arrumar alguma coisa, que a coisa aqui está ruim. E foi o meu caso que saí daqui pro Rio e trabalhei na obra de servente. E depois de alguns meses passei a trabalhar num posto de gasolina, depois do posto de gasolina fui trabalhar numa oficina mecânica e fui trabalhar com o pessoal de lá. Fiquei uns tempos e depois eu digo: vou me embora. Aí, vim pra casa. 9 anos, 9 anos! Eu fui em 73 e voltei em 82... Eu só vim com 1 (filho) de lá pra cá. O mais velho... Que agora ele voltou de novo, está no Rio também. Foi nascido lá e agora cismou e voltou pra lá de novo. Faz 9 anos que está no Rio. - Ele veio pequenininho com 5 anos e foi embora pro Rio com 20 anos... Ele tem um bocado de coisa, ele batalha lá. Agora mesmo ele trabalha de cobrador.. Mas tem um uns 2 anos que tirou habilitação e é motorista de ônibus também. Mas ainda não conseguiu ainda, não. Fez prova pra motorista, passou mas não conseguiu vaga. Mas para não estar parado ele se encaixou em cobrador.”

Manuca relata ter tentado a vida em três estadas no Rio de Janeiro durante o período de uma década, trabalhando como zelador ou faxineiro de prédios ou ainda como assistente de pedreiro:

“Fui trabalhar no Rio de Janeiro... Eu trabalhava lá nos prédios de zelador... Eu fui pra lá, eu tinha o que? Quando foi a primeira viagem que fui lá passei 3 anos. Eu tinha uns

---

<sup>164</sup> MOONEN, Frans. Luciano Mariz (Orgs.). *Etnohistória dos índios Potiguara...* Op. Cit. p.108.

18 pra 19 anos... É muito ruim. E eu ainda dei umas 3 viagens para o Rio de Janeiro... Fui trabalhar na construção... De servente e aí quando vi que não dava saí. Comecei a trabalhar de faxineiro nos prédios. Em 3 prédios lá pra baixo, pro Caju. Em 3 prédios encostado assim ao cemitério, nos prédios do lado de cá. Eu trabalhei ali. Passei trabalhando 11 anos ali.”

Também Raqué, que tem dois de seus irmãos trabalhando na região sudeste (um no Rio de Janeiro e outro em São Paulo) considera-se um dos “fundadores” da colônia potiguara no Rio de Janeiro:

“Eu quase fui um fundador daquilo porque eu fui um dos primeiros a sair daqui. Quase um dos primeiros a sair daqui pra ir pro sul. E quando os meus amigos chegavam eu bancava tudo. Era inclusive o que estou dizendo aqui agora, tem um índio no Rio de Janeiro chamado Galego, eu vivia com ele e ele é prova disso. Eu dizia: Olha aqui carteira de saúde, dinheiro pra feira eu banco tudo, mas quando vocês arranjam um emprego, quando chegarem outro amigo vocês façam o que eu faço por vocês. Aluguel vocês só vão pagar depois que estiverem trabalhando.”

E quanto a continuidade do núcleo potiguara da Ilha do Governador, Raqué considera:

“Eu acho que é muito pouco hoje. Já saiu todo mundo. Era lá na Ilha do Governador, no Bancário. Ilha do Governador, era. Porque da Ilha do Governador pra casa do índio na praia da ribeira, oxente, eu fazia essa comunicação com Dona Cariri que ela tinha muito índio. Inclusive eu ia lá ajudar, que tinha a casa do índio lá. Teve uma época de reconstruir e eu ajudei a reconstruir lá. E teve índio que morreu lá de acidente, morreu embarcado. Outros morreram mesmo de terra. Eu saí pra ajudar a ver indenização, procurar documentos, arranjei pensão para as viúvas. Pra mãe dos que morreram e depois voltei.”

O fenômeno da migração potiguara para o sudeste brasileiro é largamente descrito por Joelma, cujo próprio pai também tentou a vida naquela região, e seus tios até hoje lá se encontram, embora mencione qualquer desconforto daqueles que, voluntariamente, cumprem seu exílio:

“Pois é... Então chegou o tempo que eles começaram a namorar, então veio também uma maneira de ganhar dinheiro pra sustentar suas famílias. E naquela época década de 70 por ai, 60, 70, havia um êxodo muito grande para o Rio de Janeiro, que foi justamente na época que Rio, São Paulo começou ali o processo de industrialização e eles viram que lá tinha um mercado muito bom para trabalho. E aí começaram a ir. Aqui o pessoal das aldeias... (Meu pai) Chegou a ir também. O pessoal das aldeias, cidades, todo mundo ia pro Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília. Principalmente Rio de Janeiro... poucos deles realmente conseguiam alguma coisa. A maioria era o quê? trabalhos primários, é claro! Eles não tinham estudos, não tinham famílias lá. Chegavam lá somente com a mala na mão procurando o que fazer, e como fazer e onde morar. Então alguns tinham já habilidade como pedreiro, trabalhar com essas ferramentas. Aí o único ofício que eles viram lá pra eles foi trabalhar na mão-de-obra de construção. Pois é... Muita gente... Meu pai não se acostumou lá não. Meus tios foram primeiro... São 3 tios que até hoje ficaram lá. E assim, meu pai foi, mas não se acostumou. Cidade grande, e tudo pra ele tudo era estranho. Pra meus tios, também sofreram muito quando chegaram lá. É um impacto muito grande assim. Porque você imagina alguém que mora numa aldeia, vive da pesca, da roça, totalmente diferente



chega em pleno Rio de Janeiro com uma mala na mão...esperando o quê? E muitos deles de fato foram explorados, trabalharam feito escravos, trabalharam apenas pela dormida e pela comida. E com o passar do tempo eles mandaram buscar as esposas que estavam aqui, outros casaram lá também e assim cada um constituiu sua família. Mesmo assim, nas cartas que a gente recebia, a saudade deles em voltar era imensa. A vontade deles era de vir pro seio da família aqui. Eles não queriam ficar lá, mas a condição não permitia isso pra eles... Eles ajudaram muito meu pai. Meu pai também ajudou a eles. Meu pai veio mais como um suporte: 'Qualquer coisa vocês voltem que eu estou aqui esperando'. Além de tudo, ele ficou com minha avó. Também, ele ficou cuidando de minha avó.”

As atividades produtivas dentro do território potiguara, na atualidade, pouco diferem do seu entorno regional onde predomina o cultivo da cana de açúcar, sem que se encontrem vestígios de mata nativa. Nas áreas restantes, escassas lavouras de subsistência se entremeiam. Afora isso, a atividade de carcinocultura é outra polêmica que se tem ensaiado com vasta destruição de áreas de mangue, embora muitos de seus tanques criadouros achem-se desativados. Enfim, o capítulo que envolve a economia potiguara atual está absolutamente envolvido com a deterioração ambiental e, na sua maior parte, será tratado no item mais adiante onde concentraremos nossa atenção na relação meio ambiente e sustentabilidade. Daremos aqui, apenas, uma pequena mostra do quadro que se abrirá em seguida.

Não havendo muito mais o que desmatar, a venda do carvão vegetal, atividade antes importantíssima no comércio dos potiguara com os centros urbanos adjacentes, como já vimos, foi substancialmente restringida. Da mesma forma, por alguma outra equação que envolve o consumo e a produção capitalista, a monocultura da cana-de-açúcar vem substituindo de modo dramático os cultivos de subsistência, como sugere Davino.

“Agora mesmo é que parou e só quem continua vendendo carvão é só o pessoal de Jacaré. Mas essa outra região aqui parou tudinho. Agora modificaram... a maioria do pessoal mudou de agricultura. No lugar de estar plantando roça, feijão, alguma coisa que eles plantavam... ainda tem uma partezinha, ainda tem uns dois de Estiva Velha que ainda vivem da agricultura de sobrevivência que é a mandioca, a macaxeira, inhame, essas coisas. O resto é com cana-de-açúcar.”

Como constatamos no caso de Manuca, nas aldeias ao sul do território potiguara as atividades de pesca no estuário do Rio Mamanguape assumem ainda uma posição de destaque na economia local:

“Devagarzinho dá. Tem maré que dá, tem maré que não dá. É assim, não sabe? É da maré também. Tem maré que dá mais fácil. Agora, tem maré que dá melhor. Dá peixe mais a vontade... O que dá mais dinheiro é a pesca mesmo... pescada, carapeba, camorim. Marisco é 5 reais o quilo... As mulheres tiram marisco aí direto... Às vezes a gente guarda um trocadinho. Às vezes só consigo só para a gente comer... A gente vende aqui mesmo... Tem um menino aí, meu primo. Vendo o peixe a ele. Entrego a 6 reais o quilo de peixe a ele. E ele vende a 7. É só chegar na maré pegar o peixe e só entregar a ele. Não dá trabalho.”

Outro aspecto diferencial importante da atual economia potiguara refere-se aos benefícios que o Estado propicia especialmente àqueles reconhecidos como índios, o que tem

criado muitas controvérsias em torno da legitimação da identidade étnica que envolve um censo em andamento. Segundo Josafá:

“O objetivo do censo é realmente identificar os verdadeiros indígenas porque aconteceu um numero muito grande de índios em pouco tempo. E isto foi depois da FUNASA. Porque antes eram 7 mil índios e agora parece que já está em quase 12 mil, uma coisa assim. Em Montemor mesmo eram 30 famílias e agora passou para 80, e agora está para mais de 400 famílias indígenas. E índio não se multiplica assim de repente. E esses recentes são os que cobram mais direitos, sem falar de deveres. Às vezes usando de arrogância. E às vezes usando até o nome do próprio índio. Nisso a população indígena se sente prejudicada com esses que se dizem ser, sem ser, sendo beneficiados, e até mesmo denegrindo a imagem do índio. É um número muito grande que está agora se expandindo. Que agora é muito fácil. Todo mundo querer ser índio, depois que tem um monte de benefícios. Entra aqui no posto eu já sei que esse possa até ser índio, mas é muito difícil... A FUNAI dá um grande apoio na área da educação. Na questão produtiva, na questão judicial, jurídica. E numa abrangência total na questão territorial. Agora todo mundo está querendo ser índio porque tem voz de direito. Na saúde também... Cesta básica... para os indígenas... Ah! o salário maternidade... Aposentadoria. Porque indo com a declaração da FUNAI aí é bem mais fácil de ter seu benefício. Agora só que a FUNAI só dá pra quem é índio e é agricultor. Se tiver vinculo empregatício qualquer, já não pode ser assegurado especial. É exigência do próprio INSS. Tem de ser índio e agricultor.”

As idéias de Caboquinho quanto ao desenvolvimento acham-se em sintonia com a análise que García Canclini faz sobre os desdobramentos de alguns grupos indígenas em meio à sedução do consumo:

“... eu costumo dizer o seguinte: eu não sou contra desenvolvimento, não. Eu quero participar dele, desde que nessa participação também eu seja reconhecido como índio, com toda a minha etnicidade, com tudo que eu tenho. Aí, eu quero participar. Nós temos muitos projetos de governo, aqui dentro. Projetos de eletrificação, projetos de construção de casas, projetos de bovinocultura, piscicultura, carcinocultura, esse projeto da cana-de-açúcar, nos temos aqui dentro. Isso faz parte de que? Isso faz parte do acompanhamento do desenvolvimento sustentável da própria sociedade no índio. É a política do governo que a gente está acompanhando. Porque ninguém pode parar no tempo e só esperar que a gente vá viver de frutas, de pescar ali um peixinho e comer, não. Não é isso não. Se a gente puder ter um computador, a gente vai ter. Se a gente puder ter um avião, a gente vai ter. Agora, é sempre dizendo aquilo que disse para você: não esquecer dos nossos costumes.... Aquelas casas que o Franz Moonen via naquela época, se ele vier hoje aqui ele vai ficar ‘Pô, onde é que eu tô?’. É a mesma coisa dos índios lá dos EUA, lá do Canadá, também. Se você entrar numa aldeia daqueles índios de lá, você não vai dizer que está entrando numa aldeia, não. Você tá entrando, eu não digo nem São Paulo, você tá entrando numa Goiânia, no Paraná, numa cidade daquelas... Aí olhe: banco, universidade, fábrica... tudo assim. Eu digo: rapaz isso aqui é a aldeia?”

Observemos a semelhança com a visão expressa por García Canclini, já em 1995, sobre o andamento da questão indígena latino-americana, orientado por alguns movimentos desde então:

“Mas apesar dos estalos sociais com que a interculturalidade continua a se apresentar, sua problemática não pode ser entendida apenas em termos de antagonismo entre dominantes e dominados. Assim como existem mudanças promissoras nas políticas de alguns governos, estão surgindo em grupos indígenas novos modos de se relacionar – criticamente - suas tradições com a modernização. Alguns movimentos atuais, que reclamam energicamente sua autonomia cultural e política, exigem ao mesmo tempo a sua plena inserção no desenvolvimento moderno. Apropriam-se dos conhecimentos, dos recursos tecnológicos e culturais modernos.”<sup>165</sup>

### 6.3 Organização política

Embora, em ambos os estudos de casos com que trabalhei (Suape e Baía da Traição) tenha verificado um elevado grau de deterioração dos recursos naturais disponíveis (elevado grau de entropia), diferentemente de Suape, em Baía da Traição observa-se, em termos sociais um crescente fortalecimento da organização interna partindo tanto do esforço de algumas ou da maior parte das lideranças internas, de seu Cacique Geral (que funciona como uma espécie de chanceler), mas também pela ação dedicada da representação da FUNAI na Paraíba. Esta última atuando através de uma estratégia participativa, tem subsidiado, mediado e apoiado o projeto de consolidação da identidade potiguara, por vezes até confundindo-se em suas estruturas (concretamente ou não, na medida em que boa parte do corpo de funcionários da FUNAI local são índios daquela etnia), de modo a gerar proveito mútuo no desempenho de seus interesses organizacionais. Como refere Caboquinho:

“A nossa organização social e nós conseguimos consorciar com a administração do próprio governo, no caso com a FUNAI e transformar essa política em uma política participativa. E hoje a gente tem um exemplo muito forte: em nível nacional das administrações da FUNAI que funcionam, é a de João Pessoa! E as demais são uma lástima, são lamentáveis as administrações que existem por aí. Aqui a gente conseguiu isso. Hoje a gente acompanha de fato quanto é que entra de recursos, quanto é que têm para trabalhar na educação, quanto é que tem para a área produtiva, combustível, transportes. A gente acompanha de perto. Nós temos o conselho de lideranças. Esse conselho é composto por todas as lideranças. Depois desse conselho nós temos também aí a comissão de gestão. A comissão de gestão é que gere. As propostas vêm do conselho de lideranças, a comissão de gestão acata e avalia e prioriza aquilo ali. E com isso a gente mostrou para o Brasil que instituição do governo tem como funcionar, é só querer e ter pessoas comprometidas. Porque na verdade a maioria das vezes o que a gente vê em administração são pessoas que não tem compromisso com nada e acaba com tudo. Aqui não! Aqui, a gente já tem dois exemplos muito fortes: um é a questão da própria administração da FUNAI que é mais nessa área da política para desenvolver alguma coisa, e outra questão da saúde. A questão da saúde, aqui também a gente trabalha. Tem uma equipe muito boa de acompanhamento... Aqui para a gente é mais fácil porque a gente dá só um povo. E essas outras administrações aí têm vários povos diferentes, com pensamentos diferentes, com interesses diferentes. Mas aqui ficou muito mais fácil para a gente, por causa disso.”

---

<sup>165</sup> GARCÍA CANCLINI, Nestor. Consumidores e cidadãos... Op. Cit. p. 206

Em termos sociais, usando como metáfora ou modelo a Teoria Geral dos Sistemas, podemos dizer que a entropia aqui é baixa pelo menos em termos da ordem social, repetimos. Isso se deve em grande parte ao caráter aberto do sistema “sociedade potiguara”, com seus canais de trocas simbólicas e materiais com a sociedade nacional (e transnacional), particularmente por intermédio da FUNAI. Um fator que facilita a comunicação entre os potiguara e a FUNAI é a tradição recente, em que os chefes do posto indígena local são índios contratados pela FUNAI. Referindo-se a esta tradição, suas vantagens e desvantagens, diz-nos Caboquinho:

“Ela vem desde os anos 90, por que nos outros anos anteriores eram pessoas de fora, funcionários da própria FUNAI. Nós tentamos fazer essa mudança porque aqui já tinha pessoas que têm capacidade de administrar um posto, que não é essa grande coisa, e que sendo índio daqui seria muito mais fácil da gente lidar com ele. Do que vir pessoas de fora e querer aqui, de uma certa maneira, tomar conta da situação. E a gente mudou isso... Mas aqui ficou muito mais fácil para gente por causa disso. É bom por um lado e ruim por outro, depende também. Por que num primeiro momento é bom. O cabra está ali perto de você, tá sempre te acompanhando e tal... quando o cara começa ter uma certa estrutura, eu diria até política, não é? E começa a ter uma estrutura também mais ou menos financeira, e aí ele já lhe esquece. E quando ele esquece, aí é ruim. Logo no início começa a trabalhar junto com o conselho de lideranças, com o Cacique Geral. Quando chega num certo ponto ele começa a fazer as coisas só. E aí o negócio começa a perder espaço porque, queira ou não queira, só resolve algum problema aqui se estiver todo mundo junto. Eu mesmo como o Cacique Geral não tomo iniciativa individual. Para tomar uma iniciativa tenho de reunir todo mundo para resolver, para discutir, para ver qual é a melhor proposta que a gente vai apresentar. E os chefes (do Posto da FUNAI) daqui eles pecam por causa disso. É por isso que sempre tem que estar fazendo rotação. Chega um certo tempo: não, tu já parou. Tá bom... coloca outro. Mas sempre com atenção de colocar um índio. Sempre nesta visão.”

Josafá, atual chefe do posto local da FUNAI, nos explica o atual processo de escolha e as atribuições do cargo.

“Antes era a própria FUNAI. De alguns anos é que passou a ser o índio. Teve o Marcos José, teve o finado José, que você não sabe quem é, o Dê, Raqué e outros. E recentemente eu. Eu estou com 4 anos e 2 meses... É escolhido pelo povo indígena. É o próprio povo que escolhe... manda a indicação para a FUNAI. E também o tempo fica a critério da comunidade. É meio difícil porque (...) indígena é uma diversidade muito grande. E mesmo sendo da mesmo origem, para trabalhar as vezes com parentes, é muito complicado. E antes de ser chefe de posto já era professor também e já trabalhava como agente de saúde. E na época eu ensinava Tupi. Ensinei Tupi em 2002. Dei até umas aulas lá no Espírito Santo, lá em Tupiniquins, e também no Ceará nos povos Tapeba... E aí em 2002 assumi a chefia do posto. Deixei de trabalhar como agente de saúde e fiquei como professor, à noite, que não interfere com as atribuições de chefe do posto. E vou até agora levando esse trabalho... Rapaz, além das atribuições legais ... É dar assistência ao índio, é prestar informações burocráticas à administração. Sempre se manter informado. Essas questões administrativas da própria FUNAI, essas coisas de documento, é esse apoio aos indígenas no sentido produtivo e outros. E às vezes eu sempre digo que aqui, quando eu vim, eu não tinha experiência nenhuma porque a experiência que eu tinha era como agente de saúde e professor mesmo, trabalhava com o povo como agente de saúde e professor, mas aqui sem ninguém da

FUNAI me repassar nada eu fui tipo que camaleão, eu fui me adaptando. Camaleão está sempre mudando sua pele, conforme a situação. Então é aqui. Às vezes eu digo que eu sou um pouco de padre, sou sacristão, advogado, é juiz, é promotor. Um pouco de tudo. Tem que ser um pouco de tudo porque tem muitas questões internas também e quando o cacique não resolve, aí vem para aqui para a gente tentar intermediar essa questão. Então vem de tudo... Quando tem um problema na aldeia que ele não pode resolver, ele vem pra aqui e a gente tenta intermediar. Então tudo que é questão que você possa imaginar do índio vem pra cá. É uma imensidade de situações. E, além disso, também, vem a questão cultural que a gente está sempre batendo muito. Eu como índio, mesmo sendo chefe, mas a gente está sempre em reuniões das aldeias para sensibilização. Até mesmo fortalecer a questão cultural. E além dessas questões, uma das demandas grande daqui é documentação para salário-maternidade, aposentadoria da índia que é agricultora e vai querer o benefício do INSS. E outras documentações que ele precisa para resolver sua situação junto a órgãos. E aí precisa muito dessa documentação da FUNAI, como a identidade indígena.”

Os dados a que tive acesso sobre o processo de escolha de lideranças (caciques de aldeia) e do cacique-geral entre os potiguara são bastante diversos, tanto em termos históricos, como na atualidade.

Vieira no seu artigo ‘De “noiteiro” a cacique: constituição da chefia indígena Potiguara da Paraíba’<sup>166</sup> além de trazer um histórico das mudanças recentes que ocorreram no processo de escolha dos líderes potiguara, relata uma importante tradição passada, eletiva das lideranças, decorrente da forte pressão que os aldeamentos fundados pelas missões católicas exerceram sobre a cultura local. Para se ter idéia da presença anterior da igreja católica que resvala aos dias atuais, é importante lembrar que toda aldeia mesmo aquelas mais simples e remotas, tem seu templo católico. Inclusive, duas das principais aldeias têm nomes de santos: São Francisco e São Miguel. Nessa tradição, o “noiteiro”, responsável pela organização das festas religiosas da localidade, passou a ser o candidato natural ao posto de cacique da aldeia, liderança local que se instituiu a partir de meados do século XX:

“A atual organização (política?) das aldeias Potiguara guarda uma relação estrita com o ‘declínio’ da liderança tradicional. Segundo os relatos das pessoas mais idosas, existiam os ‘regentes’, também chamados de ‘tuxauas’, escolhidos pelo grupo levando em consideração o fato da pessoa ‘ser do Sítio’, isto é, residir na aldeia S. Francisco e ser reconhecido como ‘caboclo legítimo’... As opiniões nativas apontam para a atuação de caciques ‘locais’ a partir da necessidade de proteger e vigiar a terra indígena com a morte de Manuel Santana. Ao mesmo tempo, apontam a contraposição do comando de um único ‘tuxaua’ para a ‘descentralização’ da chefia decorrente do aumento populacional e, portanto, do crescimento do número de aldeias.<sup>167</sup>

Por outro lado, o depoimento de Raqué, liderança da Aldeia Galego (ex- cacique e ex- chefe de posto) demonstra a crescente dissociação na atualidade entre religião e política interna:

“E a minha autoridade, nunca pra perseguir ninguém. Sempre pra orientar o índio. Tinha festa assim religiosa, mas eu nunca gostei assim de festa religiosa porque minha festa é cultural, porque minha cultura, eu não abandono, é o toré. A minha religião é o

<sup>166</sup> VIEIRA, José Glebson. De “noiteiro” a cacique: constituição da chefia indígena Potiguara da Paraíba. Antropologia Indígena. Revista Antropológicas. Ano 7, Volume 14(1 e 2), Recife: UFPE. 2003.

<sup>167</sup> VIEIRA, José Glebson. A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura... Op. Cit. pp. 85-91.

toré. Eu ia lá e dizia aos índios: Olha vocês podem brincar eu só não quero que briguem e vão pra casa dormir. No outro dia estava tudo em paz, não brigavam, não tinha guerra. Isso pra mim era a maior felicidade do mundo.”

Embora um folder da FUNAI datado de 2004 expresse objetivamente que “os caciques são escolhidos pela maioria, para representar os interesses da coletividade na interação com a sociedade envolvente e zelar pela harmonia nas aldeias”<sup>168</sup>, minha impressão, decorrente principalmente da entrevista com Caboquinho, é de que na atualidade várias condutas são assumidas para a definição das lideranças locais, que vão desde o consenso entre anciãos e personalidades influentes na aldeia (seja pela suposta pureza racial que predomina em alguns chefes de família, ou pelo status que confere um cargo de professor ou de produtor agrícola bem-sucedido, etc.), passando por indicações autoritárias, partindo de acordos entre a FUNAI com outras lideranças e o Cacique Geral, até eventuais consultas à população indígena. A apreciação de Caboquinho sobre a questão parece-nos muito vaga: “Tem duas maneiras de ser feita. Ou ela é feita pela unanimidade, ou é feita através de um colegiado, cria um conselho da comunidade, daquele conselho escolhe um, e ainda tem uma terceira que pode ser através de voto. Voto aberto...”

Tal situação parece-nos demonstrar, em parte, um frágil ou instável sistema político potiguara, caracterizado por ações contingenciais e resoluções *ad hoc*. Mas, acredito que tal indefinição mais revela um profundo e veloz processo de mudança social que tem por vezes atropelado protocolos tradicionais. Talvez se possa enxergar aqui um aperfeiçoamento e adaptação aos novos tempos, às mudanças nas relações da “tribo” com o ambiente externo, ao crescimento populacional desenfreado, às atuais e controvertidas atividades produtivas em curso, às novíssimas e alvissareiras perspectivas com que os potiguara encaram o porvir.

Alguns exemplos práticos e diversos de constituição da liderança podem ser ilustrados pelos relatos de D. Hilária e do próprio Caboquinho. Dona Maria Hilária relata como foi tenazmente pressionada a aceitar o cargo de Cacique da Aldeia Silva do Belém:

“... eu entrei pro meu trabalho no tempo do finado Dedo. No tempo que Marco Daniel foi ser prefeito deixou ele no canto dele. No posto. Ele manda me chamar daqui pra lá. Ele já tinha pelejado e (eu) não tinha querido. Eu disse: não quero não. Isso é serviço pra homem. Não é pra mim não. Faz uma porção de anos. Está com um negócio de uns 14 a 15 anos. Eu só sei que quando foi depois ele mandou me chamar e lá vai e me pegou meia... Mas meu filho eu não quero não, sabe porque? Eu não sei ler. Nesse tempo eu não assinava nem meu nome. Nem meu nome eu assinava. Eu disse eu não quero não. Eu chego numa reunião o que é que eu vou dizer meu filho? Não faça isso não. Olhe D. Maria não faça isso pelo amor de Deus que a sua Aldeia está lá que não tem quem olhe pra sua Aldeia, D. Maria. A senhora tem que ficar D. Maria. Os outros não querem. Aí eu não queria, não queria, não queria e aí a menina falou: mulher é o jeito que tem é querer tu ficar. Chamei meu irmão pra ir. Ele disse: vou nada, Deus me livre. Eu não sei falar. Espia o que ele falou pra mim! Sei lá... aí eu fui pra lá, depois fui pra um concurso em João Pessoa passei a semana todinha aí quando eu vim fiquei lutando aí. Lutando... E graças a Deus ainda estou. Aquele mesmo que esteve aqui (D. Hilária refere-se ao sobrinho que interrompeu, por alguns minutos nossa entrevista. E a quem a Cacique mandou prender por desobedecer ao controle do plantio de cana-de-

---

<sup>168</sup> Ver folder anexo: Os potiguara. Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, Administração Executiva Regional de João Pessoa – PB. 2004.

açúcar que tem sido pactuado entre os potiguara, a FUNAI e o Ministério Público Federal) ainda fez um abaixo assinado pra me tirar, mas a força dele não deu não.”

Quanto a Caboquinho, me parece, foram exatamente a sua educação diferenciada (formado técnico agrícola) e sua experiência fora do âmbito da sociedade local que lhe permitiram um trânsito transcultural importante para sua eventual indicação como Cacique Geral dos Potiguara:

“Vindo para cá, com o tempo aqui, o Cacique Heleno ele faz o convite para mim, que não dá para ele continuar no trabalho dele, porque é uma pessoa muito atarefada e a pessoa para ser cacique tem que ter um tempo disponível. Eu fui pedindo um tempo, pedindo um tempo... e esse tempo aí passou mais de dois anos, acho, três anos... disse para ele que ia pensar, pensar... e chegou um determinado dia, numa grande reunião que nós tivemos aqui, na Aldeia São Miguel, e aí ele fez a proposta para todas as lideranças que estavam lá, e a minha indicação foi unânime. De lá para cá eu estou. Isso foi em 98, eu acho. A gente está em 2006, não é? Vai fazer oito ou nove anos que estou de cacique. Nessa base aí. E aí eu me tornei cacique assim como um dos caciques mais novos aqui do... novo não, mas um dos caciques que tem uma certa trajetória de conhecimento.”

Tendo em vista o intenso processo de transformações a que tem sido sujeita esta sociedade, e a necessidade ininterrupta de obter acordos e consenso em situações por vezes muito conflituosas, particularmente em relação às escolhas em termos de atividades produtivas incompatíveis com um projeto coletivo sustentável, a definição de lideranças em diversas aldeias (inclusive naquela tida como a mais tradicional, coração da sociedade potiguara, Aldeia de São Francisco), tem sido bastante problemática. A atual efervescência da sociedade potiguara tem criado sérios problemas decorrentes, particularmente, da exploração dos recursos naturais e da tentativa de controle populacional, através de um censo indígena que pretende como fim último, indenizar e retirar do território todas as famílias não-índias, incluindo aqueles indivíduos nascidos e criados no seio da sociedade potiguara. Outros problemas referem-se às lutas pela expansão e demarcação da terra indígena na região de Montemor. Todos esses fatos têm acirrado crises e tensões de lideranças entre si e, dentro da circunscrição das aldeias na relação de líderes com liderados, índios e não-índios. Os relatos que se seguem exploram este tema. Inicialmente vejamos o relato de Caboquinho:

“...São Francisco hoje mesmo a gente faz uma avaliação da Aldeia de que não existe uma pessoa indicada consensual. Se não existe uma pessoa consensual, é claro que toda vez... vai ter repercussão. Quando existe um consenso aí a gente vai lá e como se faz.... Djalma é um cara bom. Tem suas falhas, tem, todo mundo tem suas falhas, mas já tem um outro grupo que não gosta de Djalma. Grupo que é do outro partido... É partidário mesmo do município. E aí tem influência do prefeito, tem influência do vereador, tem alguns que querem passar por cima da própria organização social. E aí, a turma do Djalma é uma turma muito boa também, é uma turma muito grande que disse não, não é como vocês querem não. Teve abaixo-assinado, foram na procuradoria, foram em FUNAI, foram em tudo e aí suspenderam o Djalma. Está suspenso até segunda ordem, não pode assinar nada... Só que em São Francisco essas três (referindo-se às três formas de escolha de cacique citadas anteriormente) não funcionou até agora. Já que não funcionou então fica sem ninguém. Quem fica respondendo lá sou eu e o chefe da FUNAI. Enquanto não chegar a um consenso a gente vai ficar por aí. As outras aldeias que não tem cacique agora, como Galego,

como Cumarú que está sem cacique, isso aí a gente está esperando que termine o censo, que estão fazendo um censo para saber quem é índio e quem não é aqui dentro, porque quem faz toda essa bagunça, para usar uma linguagem rasteira, atrapalha o movimento nas aldeias, principalmente, são as pessoas que não são índios. Que mora ali há muito tempo, que é casado com índio, é que faz toda a bagunça ali dentro. Então nós estamos esperando passar o censo por completo, passar o pente fino, e aí eles dançam. Por que a indicação da gente para cacique aqui, a nossa decisão, é que seja uma pessoa de família tradicional. Como Djalma. Djalma é um cara de família tradicional. Ele poderia até ficar, mas aí se tivesse o consenso... mas não tem o consenso.”

Na Aldeia Lagoa do Mato, o Cacique local habita outra Aldeia e Comadre tem sido levada pelos moradores a assumir a liderança:

“O problema aqui é assim porque ele nunca está. E sempre que acontece algo, eu me junto... ou tem alguma novidade que eu trago ou para repassar ou a gente trabalhar aí eu vou lá e converso com o Suru. E ele junto com a família, que ele é o mais velho da família, fora a mãe e o pai que é Dona Luzia e Seu Bianor, e a gente vai em frente e resolve... É resolvendo. Pois é. Aí eles me criticam e dizem que quero o lugar deles. Não, não é isso. Eu quero que vocês mostrem pro pessoal o direto que eles têm, e não esconder.”

Outro aspecto importante realçado por Josafá, Chefe do Posto Indígena, é a contribuição efetiva que a política partidária (desde o plano municipal ao federal) tem tido na divisão do povo potiguara, criando grupos antagônicos nas aldeias:

“É agora, atualmente o município a coisa até que melhorou mais. Mas do ponto de vista geral é um problema, porque vem a questão política partidária. Aí é quando tem toda a divisão do povo, porque parte acompanha um partido e outra parte acompanha outro... E por incrível que pareça os mesmos que acompanharam os candidatos anteriores para eleição para prefeito, foram os mesmos para governador. Pra ver como continua ainda a facção. E daí vai se sucedendo e é um problema seriíssimo. Estão dividindo a questão partidária, na questão do povo... o povo não vive bem.”

#### **6.4 Políticas Sociais**

A quase unanimidade dos entrevistados tem uma opinião positiva sobre a atuação recente da FUNAI, por vezes associada ao Governo Federal. Só os não-índios parecem conviver com a apreensão dos encaminhamentos do censo indígena que já os coloca numa posição de exclusão de benefícios especialmente dirigidos aos índios, como por exemplo, um acesso diferenciado ao sistema de saúde da FUNASA, ou ao recebimento de cestas básicas de alimentos. Entretanto nem sempre foi assim.

Demonstrando a precariedade de serviços de saúde até o final dos anos 70, Joelma relata: “Na época em que eu nasci as mães eram levadas para a cidade vizinha que era Rio Tinto. E aí eu nasci lá em Rio Tinto, no hospital.” Joelma ressalta, ainda, os dramáticos índices de mortalidade infantil dentro e fora do perímetro do território potiguara, até a algumas décadas atrás:

“Somos 5 (irmãos). Éramos 9. Naquela época a mortalidade infantil era grande. A criança com uma simples febre praticamente morria. E assim os maiores cuidados



medicinais que se tinha eram os que vinham dos mais velhos... Todos eles (faleceram) crianças. Se você perguntar a várias pessoas quantos filhos você teve muitos é 10, 12. Vivos são 4, 5, 6. E assim, naquela época, era uma mortalidade muito grande. Primeiro porque a vacinação era pouca e a assistência médica, principalmente, muito precária.”

Já D. Hilária, que desde longa data a atua como parteira na sua localidade, tem uma visão mais positiva quanto os serviços de saúde:

“Já fazia muito tempo que eu trabalhava com trabalho de parto, não sabe? Aí não tinha tanta experiência. Fazia assim porque Deus é que me ajudava. Graças a Deus eu estou nessa idade. Mulher nunca sofreu na minha unha. Não senhor. Graças a Deus nunca apareceu não. Porque quando dava pra eu fazer eu fazia quando não dava eu levava pra maternidade. Graças a Deus mulher nenhuma sofreu no meu poder. Deus me livre meu Deus!

E quanto aos serviços de saúde, na atualidade:

“Olhe: melhorou 100%, porque eu lutei e aqui tem um posto médico que antes não tinha. Tem água que não tinha. Nós temos a cesta básica que não tinha. Esse mês ainda não chegou... Veio o mês atrasado. Esse mês ainda não chegou a cesta básica ainda. E na saúde a doutora toda semana vem pra aí. Tem consulta pra criança, tem dentista. Tem tudo.”

Dona Hilária fala ainda de outros benefícios com que agora sua Aldeia, embora mais longínqua tem sido favorecida:

“... agora foi renovada a bolsa família. As mulheres vão receber a bolsa família. Aqui tem muito pouca que não recebe. As outras, tudo recebem. E deu uma melhora de tudo... Tem cuidado da saúde pela FUNASA, pela FUNAI tem a sua cesta básica. Já tem qualquer coisa assim que o camarada... uma ajuda de uma ferramenta, uma enxada, uma foice. O que precisar: um veneno, uma coisa...”

Embora muito satisfeito com a ação da FUNAI, seu Janjão reclama da ineficiência do serviço de saúde promovido pela FUNASA:

“Agora a gente tem uma praga pro nosso lado que é a FUNASA. A FUNASA, não tem madrasta ruim no mundo. Desgraçado tu estas doente? O funcionário diz mesmo assim... Tu estás sofrendo o que? Eu estou com o dente aqui que não suporto com dor. Passa comprimido. Mas assim mesmo depois de amanhã. Se der o estopor... deu pocotó... Se você está sofrendo de diabetes... Deus defenda! Diabete é uma doença desgraçada! Lá tem no posto da FUNASA, tem remédio pra diabete. Aí você vai tal se submete a exame de sangue, com um mês você não tem resultado ainda do seu exame... Da saúde, aqui vai muito mal. Vai muito mal. Porque o pessoal, os trabalhadores da FUNASA não cuidam bem do pessoal... Tem, tem posto da FUNASA, aqui (Aldeia São Francisco) e tem outro lá no Forte. Mas vê se tem um médico? O médico é em João Pessoa e não é para atender a todos. Você chega lá e está na lista mais de 300 pessoas na sua frente. Você vai ser sempre o derradeiro.”

Outros ganhos visíveis, importantes, que transformaram o modo de vida potiguara foram o acesso ampliado às aldeias do saneamento básico, eletrificação e comunicações. O relato de Davino, desde a longínqua Aldeia Tracoeira, fala sobre o saneamento:

“Agora mesmo nos estamos com a água daqui, essas águas daqui todinha agora é água encanada... Aqui mesmo em Tracoeira é um poço que tem logo ali em cima, mas a água é muito boa. Em Santa Rita tem outro poço que abastece Santa Rita. Laranjeira tem outro. Vila São Miguel aí pronto. Não, Mas Vila São Miguel não. Vila São Miguel continua bebendo água do Rio Sinimbú.”

Como já mencionamos, as casas de taipa recobertas de palha, tão típicas do tempo da etnografia de Moonen nos anos 1980, hoje são raras, como, por exemplo, demonstra o relato de D. Hilária desde sua Aldeia Silva do Belém:

“... Então veio um Fundo Perdido que fez 32 casas. Fez 32 casas dessas casinhas meio pequenas. A minha fiz 3 pedaços ainda pra ficar uma casa. Porque a casinha que eu tinha feito era pedaço assim. Essa dali (aponta) já foi emendada a essa daqui. Ela fez o rolo pra trás todinha e fez um quarto e fez tudo. Fez que nem eu lá em casa. Lá em casa eu mandei puxar um quarto, mandei puxar uma cozinha, mandei puxar a frente. Fiz 3 puxadas na casa. Se fosse uma casinha pequena não cabia... Era tudo de taipa... coberta de palha. De palha. Quando a gente morava lá em baixo as casinhas da gente era tudo cobertinha de palha.... deu uma melhorada sim.”

Além disso, a FUNAI responde por uma série de facilidades e benefícios concedidos aos índios, como dispõe Josafá:

“O INSS dá para o agricultor, quando sua mulher tem sua criança e tem atividade na agricultura, ela recebe a quantia de alguns salários mínimos. Agora chega a cerca de R\$1.000,00, R\$ 1.200,00, coisa assim... Aí ela reivindica e recebe essa quantia. Tem na Colônia de Pescador, tem no Sindicato. Mas como vai para lá para as áreas indígenas porque existe muito não índio dentro da área e para eles conseguirem, fica muito mais fácil pela FUNAI... Porque dentro na certidão fica... Conforme o Estatuto do Índio, não era nem para pessoa do sindicato fazer pergunta. São tutelados. E pra evitar esse tipo de procedimento a gente criou esse procedimento, porque aqui não tinha nenhum modelo. Porque no início chegava muito indígena dizendo eu quero receber tal benefício, trabalho na agricultura, coisa assim. Mas que na realidade não era. Então eu sempre tive o maior cuidado porque é um benefício que é de mil e poucos reais, e vem pela FUNAI... E pelo contrario se fosse fazer pelo sindicato, tinha que ser sindicalizado a alguns anos e pagando aquela quantia. Sei que é ruim e tem toda aquela questão. E pela FUNAI não, aqui a gente só dá aquela certidão para o indígena e agricultor.”



Acima e abaixo, representações díspares de crianças potiguara sobre o imaginário indígena. Acima a modernidade que se completa no transatlântico que passeia na praia. Abaixo a versão do índio primitivo com seus usos e costumes, hoje em desuso.



## 6.5 Educação

Tento apresentar aqui um destaque mais amplo dos aspectos da educação formal nas aldeias potiguara, tanto no passado, quando partimos da total inexistência do ensino público até meados do século XX, quanto no presente onde predominam experiências inúmeras, em suas virtudes e mazelas. Mas hoje parece prevalecer uma pedagogia criativa que valoriza a crítica dos conteúdos (ao menos a partir de um determinado ponto de vista) e o aprofundamento da construção da identidade potiguara, como no caso exemplar da Escola Indígena. Lembremos que a educação formal constitui-se ainda na instituição mais eficiente e de efeitos mais duradouros na formação e na manutenção de padrões culturais relevantes, embora concorra fortemente com o discurso sintético do consumo que parte dos *mass media* capitalistas.

Numa narrativa que comprara um passado de acesso difícil a sua educação, com as oportunidades abertas aos filhos, atualmente, Davino comenta as melhorias no processo educativo:

“Olha na minha época mesmo de criança não existia escola, colégio. Depois de uns 13 a 14 anos foi que apareceram umas pessoas aí, já vindo pelos primeiros prefeitos de Baía da Traição e aí colocaram uma escola inclusive na casa de minha avó aqui bem pertinho. Minha avó não, da minha tia e sogra. Foi que botaram a escolinha aí e foi que eu fui aprender a escrever o meu nome. Daí em diante eu não tive mais chance de escola. Era pela Prefeitura e era uma coisa tão difícil que vinha duas vezes por semana e daí não vinha mais... Agora melhorou muito porque hoje não aprende agora quem não quiser. Mas quem quiser, tendo força de vontade ele chega lá porque eu graças a Deus tenho ele, que terminou os estudos dele. Já tenho outro que está chegando também concluiu o ensino dele. O segundo grau completo. Tem a outra que já está com 20 anos... São 6. Já tem a outra que também já concluiu tudo inclusive ela está fazendo... É professora... e terminou agora terminou esse diploma de uma Escola Ativa que de... Que é pra ela ensinar seriado (classes multi-seriadas) de todo o tipo. Ela concluiu sábado e até nos fomos pra festinha dela no Espaço Cultural em João Pessoa que ela foi receber o diploma dela lá. Já tem a outra que está fazendo já a oitava série também. O outro que está com 10 anos já vai passar pra quinta. E daí avante todo mundo está seguindo um caminho só. Eu só tenho a dizer eu sofri muito, mas os meus hoje estão tendo o que eu não tive. Não é porque eu esteja dando não, é porque eu estou incentivando eles. Porque eu também não tenho tanta coisa pra oferecer a eles não e ofereço muito a eles, incentivo eles que vão buscar os objetivos que eles precisam de ter.”

Josafá encontra-se dentre aqueles da geração mais jovem que teve acesso à educação formal e hoje, além de atuar na chefia do posto da FUNAI, é também formado em pedagogia e leciona na Escola Indígena da Aldeia São Francisco.

“Eu fiz até a 4<sup>a</sup>. Só que lá em São Francisco, na época, eu terminei a 4<sup>a</sup> série aqui no Forte. E o único meio de transporte que tinha pra gente era a bicicleta. E quando não era a bicicleta era a pé. Então, a gente saía de 11 da manhã, as vezes 10 horas, e só chegava as 9 da noite. Isso a pé ou de bicicleta. Terminei o Segundo Grau... No Centro Social... Ele fechou já faz alguns anos... Eu terminei em 91. Eu fiz Pedagogia há 2 anos atrás. E meus pais não tinham estudos, e era difícil.”

Embora tenha aprendido a ler e escrever, Raqué queixa-se da distante escola na Aldeia do Forte e do pouco tempo que dispunha para dedicar-se ao estudo, em função da necessidade de ajudar o pai:

“Só tinha escola lá. A gente tinha que sair... Naquele tempo não tinha merenda, não tinha transporte. Não tinha nada. A gente tinha que ir de pés e quando chegava da escola, ainda meus pais tinha cavalo, burro, que naquela época meu pai negociava com Rio Grande do Norte tinha tropa de burro. Era quase que nem um tropeiro. Tinha 10 burros que carregava com inhame, com farinha que carregava para o Rio Grande do Norte, para Baía Formosa e eu não tinha tempo de estudar porque na hora que chegava da escola eu tinha que levar os cavalos e quando chegava tinha que cuidar e levar para o mato. Alguns dos meus irmãos estudaram mais um pouco porque foram o segundo. Eu trabalhei para manter eles junto com meu pai... Eu estudei somente até a terceira série. Foi. Não tive tempo. Não tive chance... Leio um pouquinho. Escrevo um pouquinho.”

O caso de Audir é peculiar. Apesar das dificuldades para freqüentar a escola, tendo iniciado seus estudos aos 10 anos de idade, hoje aos 24 anos Audir leciona na Escola da Aldeia Tramataia mesmo sem ter completado sua formação. Ele é amparado pelo Estatuto do Índio:

“Então a minha infância foi meio dura, como diz o ditado. Foi bem sofrida porque nós só sobrevivíamos da pesca e da agricultura. Como hoje, 70 % das famílias indígenas dessa aldeia sobrevivem. Então mesmo pequeno eu tinha que decidir se ajudasse ao pai na subsistência, ou ir pra a escola. Só teve uma época que eu entrei na escola com 10 anos, fui estudar, fazer a primeira série com 10 anos. Então com 10 anos eu já estava grandinho e eu já sabia o que prestava e o que não prestava e comecei a estudar e fiz a primeira série. No ano seguinte eu passei pra a segunda e tive um bom desenvolvimento e fui para a terceira. Aí quando cheguei na terceira tive um patamar de problema que eu tive de superar, parar e ter que ajudar meu pai na sobrevivência. Então eu perdi a escola não ia por causa disso. Porque eu era o único homem que estava ali com ele e ia com meu pai e às vezes nós íamos e chegávamos tarde e a noite. Às vezes até chegava cedo, mas tinha que trocar do siri, do aratu, a ostra, o marisco com farinha para comer. Porque não tinha feijão, essas assim. E aí eu fiquei indo pra a escola um dia sim e não. Então isso aí eu tive que desistir e parei de estudar dois anos o Fundamental, por causa da sobrevivência. Aí depois passou e com 12, 13 anos comecei de novo, passei mais um tempo estudando mas sempre perdendo aula, mas eu tinha um bom desenvolvimento e todas as professoras sempre elogiavam, não pela minha pessoa mas pela dificuldade que eu passava... Não sou formado ainda, mas a comunidade acredita no meu desenvolvimento desde de pequeno até hoje. Querem que eu ensine aos seus filhos então é o maior prazer meu.”

Já Manuca coloca abertamente a falta de oportunidades como razão de seu distanciamento dos estudos:

“Não estudei não porque na época... Quer dizer, eu não aprendi a ler porque meu pai não educou. Porque na época tinha escola... Aqui mesmo. Agora não era colégio não. Ensina assim nas casas... Tinha uma senhora de idade que ensinava.”

Já o relato de D. Hilária, desde sua infância e adolescência na Aldeia Silva do Belém é ainda mais sombrio quanto às oportunidades de acesso ao ensino básico:

“Olhe, o que vou lhe dizer é que nós aqui não tinha escola, nós aqui não tinha era nada. As escolas eram tomar café de 7 horas. Nós tomávamos café de 7 horas e pegava no serviço, no roçado, limpar mato. Nós não tínhamos escola porque aqui não tinha professor, não tinha nada. Aí quando depois que nós viemos morar aqui em cima aí fiquei imaginando quando comecei imaginar Minha Nossa Senhora os meninos não saberem fazer nada...”

Neste relato, em que fala dos tempos de seu pai e tios, Joelma tenta nos esclarecer sobre as dificuldades de acesso à educação para as crianças até os anos 1970/80:

“Aí, desde jovem, com a perda do pai dele, ele teve que trabalhar né... Ele tinha que cada vez mais ter mais condições de manter a família. Então os irmãos foram crescendo e tinham ele como a pessoa principal... como um pai mesmo, para eles. Mas, como eu falei, naquela época eram muito difíceis as coisas. Tanto que não havia escolas. Só tinha uma escola que era na Aldeia do Forte. Que era uma escola mantida pelo SPI na época. E assim eram poucas crianças que tinham oportunidade de ir à escola. Então ele não teve estudo. Das duas também uma... (alguns dos seus irmãos) chegaram a freqüentar a escola. Não todos, mas a maioria chegou a freqüentar a escola. Mas como também a escola era um projeto de exclusão, só permanecia quem soubesse, entre aspas, quem pudesse, ficar... soubesse ficar comportado, ter o dever ali em dia e para uma criança de uma comunidade, de uma aldeia, que levou a vida inteira em trabalhar em viver em família e de repente sair da família e ficar numa sala de aula, submissa a uma professora então praticamente aquilo eles não queriam. Foi quando, praticamente, ele tem hoje os irmãos dele e nenhum deles tem sequer o primeiro grau completo.”

Diferentemente do tempo de seus pais, Joelma aponta as melhorias que possibilitaram a educação de seus irmãos, particularmente depois da instalação de um colégio de freiras cujo prédio, hoje abandonado, é reivindicado pela comunidade local:

“Quando minha mãe viu todo mundo crescendo e aqui praticamente não havia escola. Foi fundado aquele colégio Matias Freire. Acho que foi em 79, mas não atendia ao público infantil. Era mais primeira série, segunda série em diante. E ela se preocupava muito com os pequenininhos de 5, 6 anos que precisavam aprender a ler. E uma professora abriu uma escolinha e os alunos iam estudar lá. Até que umas freiras vieram de Campina Grande e montaram um centro... Ela veio e, com a ajuda dos indígenas, ela começou a construir a escola. Cada aluno carregava um tijolo, se fosse possível nos braços. Levava pra lá. E, de tijolo por tijolo, foram construindo aquele centro que hoje está lá. Então cada aluno, vamos dizer dessa época, cada indígena tem seu tijolinho... Então aquilo com certeza é parte nossa. É nosso. Onde ela dizia que é, toda época que saísse dali, que gostaria que os próprios indígenas tomassem conta daquele espaço. Como professores, como diretores. E assim, toda a nossa formação foi lá. A minha pelo menos foi lá. Eu cursei o primário, o ginásio na época como chamavam como chamava. Fiz o ensino médio lá também. E assim era uma catequese também. Também fui catequista. Trabalhei como catequista. Foi aí onde, também, descobri minha vocação como educadora. E assim, desde muito cedo que eu venho muito ligada a questão da educação de escola. Eu estava estudando já na oitava série e já ensinava aos de quinta. Engraçado é meio louco, mas assim como eu tinha habilidade pra desenho e quando faltava professor de desenho eu ia trabalhar isso aí com meus colegas. Então assim aquele centro ele teve uma cooperação muito grande com a formação dos

professores daqui da Baía. Praticamente eu posso dizer que 90% dos professores que hoje aí estão, passaram pelo centro, pelo colégio das freiras.”

Joelma relata sua formação pessoal desde primeiro grau ao magistério, seu entusiasmo com o início de carreira, apesar de ter adiado o sonho de cursar uma faculdade:

Eu estudei aqui na escola da Dona Livramento. Na época ela era jovem colocou uma escolinha em casa onde a gente ia estudar lá. Aí quando fui fazer a segunda série então já tinha um Centro lá e aí a gente ia para o colégio das freiras. Estudar lá no colégio das freiras. Aí, desde a segunda série que eu estudo lá. O Médio lá, e até o Pedagógico... Eu estudei com Nilda. Era muito engraçado. Porque era assim: lá como tinha magistério, havia uma carência de professores geralmente aqueles que terminavam primeiro ensinavam aqueles que já estavam vindo. Então Nilda foi minha professora. Nilda foi minha professora lá no Colégio. As vezes ela se confunde. A gente estudava juntas. A gente não estudava juntas, a gente ensinava... Dessa maneira era.. Porque realmente os professores vinham de Campina Grande. Depois ela viu que já havia pessoas capacitadas, já achava que tinha condições de lecionar. Aqueles alunos que se destacavam ela mandava ficar para lecionar... E foi assim as minhas primeiras experiências em sala de aula foi justamente no centro. Além de catequistas, ensinava meus colegas; Como te falei, ensinava desenho.... Pedagógico, estava com 16 anos.... Eu terminei com 16 anos. Eu tinha muita vontade de fazer faculdade, universidade. Só que nessa época aqui era muito difícil. Ainda hoje é muito difícil um jovem entrar na universidade. Mas era meu sonho entrar na Universidade. Então o que aconteceu que eu terminei o pedagógico e fiquei aqui na Baía. Assim, porque quem quisesse fazer faculdade teria que ir para João Pessoa ou então todos os dias sairia um carro daqui da Baía para Rio Tinto e de lá para João Pessoa, todos os dias ou então dormia lá pra depois no outro dia, vir. Tinha também Guarabira. E assim essas dificuldades não tive vontade de enfrentar não. Resolvi não enfrentar a universidade e fiquei aqui. Na época consegui um trabalho na prefeitura. A Rosário uma ex-professora minha, ela gostava muito assim de mim e eu também gosto muito dela, resolveu me botar pra trabalhar na Aldeia, na Vila. E aquilo pra mim foi tudo!... na vila São Miguel, na Aldeia São Miguel. E aí eu fui porque é lá que está minha família, e assim todo mundo. Aquilo pra mim foi maravilhoso. E eu fui trabalhar lá na vila era muito jovem ainda estava com 15 anos. E fui trabalhar lá. Quer dizer sem nunca ter trabalhado com crianças, sem curso nenhum e ainda estava fazendo o colégio, ainda estava fazendo pedagogia. Mas tudo bem, eu vou...e fui lecionar, na época era jardim, às crianças pequenas.

É importante observar a frequência com que Joelma corrige a palavra Vila por Aldeia, particularmente no relato acima, o que parece denotar o uso mais “tradicional” ou frequente do termo “vila” em detrimento da expressão “aldeia”, esta última enfatizada porquanto contida no projeto recente de reconstrução da identidade indígena.

Como Joelma, Caboquinho, filho de índio funcionário público, foi criado no núcleo urbano de Baía da Traição e teve a uma orientação mais voltada para a importância da educação

“Eu sempre me dediquei muito mais ao estudo. Eu e minha irmã, essa Yolanda, que é formada hoje. E chegou um certo tempo, quando terminei o primário aqui, aí fui... naquele tempo FUNAI tinha, tinha uns convênios com algumas escolas técnicas, e depois daí eu fui estudar na escola técnica, lá em Barreiros, o que é hoje o segundo

grau. E fui estudar lá, não só eu, mas fui eu e vários colegas daqui também, e de outros povos daqui do nordeste. E de lá, não terminei o curso, vim para Campina Grande e aí terminei o curso em Campina Grande. Foi com muito esforço, com uma limitação financeira muito grande. Saí daqui, acho que tinha 17 ou 18 anos e consegui terminar meu curso, o curso técnico em agropecuária. Hoje eu tenho 43 anos. Quando terminei meu curso, eu entrei para o movimento nordeste, o movimento indígena... A família, eu acho que eram oito irmãos, desses oito irmãos morreu um, só tem sete. Eu sou o do meio, o quarto. De meus outros irmãos, só tem fora dois. Um mora no Rio, o outro mora em João Pessoa. Aqui moram três irmãs e um irmão. Moram duas aqui no Forte, uma na baía e outro irmão aqui no forte também. São três professores e tem uma que não é professora, está em casa, está estudando ainda. Tenho uma irmã, que é Yolanda, ela é do movimento indígena. Ela se formou numa universidade no Mato Grosso, em educação indígena, está se especializando em educação indígena. Tem outra que é universitária também, está terminando agora, está fazendo ciências. Essa outra está terminando agora o segundo grau, já está partindo para dar aulas. E tenho um outro irmão que é professor de tupi. Estou na área de educação também, sou professor de etnohistória. Além de ser técnico agrícola eu leciono nessa área de conhecimento da história potiguara, não só da história potiguara, mas também sobre a questão da política indígena, indigenista de nível local, regional, nacional, sempre acompanho.”

Apresento na íntegra estes longos relatos sobre as condições de ensino presentes e passadas, não apenas como exemplo da formação cultural local, mas como um autêntico ensaio sobre diversos caminhos construtivos ou destrutivos do gosto pelo conhecimento que podem afetar as crianças em geral, sejam elas indígenas ou não. Considero que estes relatos são, indiretamente, um manifesto contra a falta de prioridade que se dá ao ensino básico (especialmente à alfabetização), reiteradamente subestimado em sua complexidade e importância pelos diversos níveis de governo.

## **6.6 Censo Indígena**

O censo é considerado uma necessidade tanto pela FUNAI - que tem tido seu orçamento dificultado com a crescente afluência populacional do território indígena, associada a maiores despesas assistenciais - como pelos considerados índios legítimos que passam a demandar mais recursos e espaço dentro de um território limitado.

Entretanto, esse processo vem se prolongando há vários anos sem que um resultado definitivo se tenha em vista. Apesar disso, o que já foi feito tem sido suficiente para gerar polêmicas e questionar a legitimidade desta ação. Nas aldeias menores as coletas de dados foram obtidas mais facilmente. Entretanto, nas áreas mais populosas, o onde o número dos chamados “particulares” ou não-índios é muitíssimo elevado, o processo tende a ficar paralisado.

Mas, vejamos algumas das opiniões a respeito do censo, iniciando com o cacique Davino da Aldeia Tracoeira, onde o processo já foi finalizado.

“... foi um dos primeiros que foi feito o censo, e foi feita uma separação aí, e aí melhorou muito... Melhorou muito porque tinha um bocado que não era índio e esse que não era índio começava a fazer movimento contrário... Foi das primeiras aldeias que foi feito o censo e vieram os anciões e todo o pessoal velho e fizeram o trabalho



perfeito e aquelas pessoas, quem era índio, era índio, quem não era índio ficou separado. São 44 famílias... Separou assim, que eles não são índios, agora que ficou morando nos cantos deles. Nos cantos mesmo que estão. Agora é que estão prometendo aí, pelo menos o Presidente da FUNAI falou, que depois que fizer isso tudinho aí vão separar eles mesmo. Os que tiverem... que no caso que tem muito índio casado com não índia e índia casada com não-índio, e aí fica aquele misturado a ver. Aí, que daí avante os que não quiserem levar em conta o tratamento dos índios, ele vai ter que procurar um jeito ou entrar no esquema do nosso trabalho, ou então ele procurar o destino dele.”

Josafá, chefe do Posto Indígena, confirma a Aldeia Tracoeira como a única, na realidade, em que, àquela altura, se havia concluído o censo, e tece considerações sobre as dificuldades e a necessidade de realização dessa ação de controle étnico:

“Concluiu só Tracoeira... Vai demorar muito ainda. E foram muitas coisas que aconteceram durante esse tempo. E agora é que está vindo, tudo aflorando. E eu que estou na atualidade, eu é que estou pegando toda... é como se tivesse jogado um efeito e o efeito só está fazendo agora... E me preocupa muito. E tomara que esse censo veja realmente quem são e quem não são. Porque se os que não são, que implicam mais, conseguirem ficar como índio aí os problemas em vez de diminuir, eles vão aumentar. Porque o cara vai estar com o título mesmo, digamos... Porque a cada ano que passa, todo dia está só aumentando. Depois que fizer esse censo, que terminar aí não tem esse negócio de ninguém dizer eu sou índio, não. Ou quero ser, não. Vai ser se nascer de um. Por onde nasceu, assim por família. Nesse esquema está tudo cadastrado, acaba com esse problema. Porque se não fizesse isso daqui a mais um ano ou dois, ia ser muito difícil de controlar. Ia terminar praticamente os 3 municípios não ter mais branco. Ia ser todo mundo índio.”

Seu Severino, como ancião da Aldeia São Francisco, avalizou a condição de legitimidade dos declarados como índios e negou essa qualidade em muitos casos, particularmente na Aldeia Galego, comandada não formalmente por Raqué. Também aqui, Seu Severino sugere que tentativas de compras de identidade indígena têm ocorrido:

“Houve um censo ali, mas eu tenho uma prima que é a mãe de Raqué. Então o que sei contar é que junto com uma vizinha que tem ali, aí, embrulharam fizeram tudinho. Ela fez tudinho: quem era, quem não era. Aí ela veio aqui em casa num carro pra eu assinar esse papel pra ir pro Rio de Janeiro. E quem teve lá ao começo foi Batista e aí ela fez essa parada e veio pra aqui eu assinar. Eu digo: lê que eu quero ver. Ai começou a ler. E eu digo: E quem fez esse papel? Ah foi uma dona. Foi? Foi. Ela não tem pensar pra isso não. Nenhuma dessa aí tem pensar isso aí não. Não tem. Acredite que não tem. E eu não vou assinar. Mas, não vai assinar não? Além disso vocês não tem nada com índio. Se fosse de índio, eu assinava. Mas não tem aí. Homem nem pense que eu vou assinar que eu não vou. Justamente, Batista não tinha assinado, eu também não assinei. Pode conseguir pra lá. Já tem gente vindo aqui e sair chorando porque se quer ser índio e eu digo que não é, e acabou-se. Eu digo: vá atrás, se informe mais e se achar bem e se não achar... Tem gente que vai embora e eu não faço. Faço não. Como diz que tem gente que paga pra ser índio. Comigo não venha ganhar com isso que não leva não. Mode (por causa de) dinheiro 100, 200... Na Baía era 1.500 baixou 500, agora que chegou esse que é o pente fino, eu não sei quanto vai ficar.”

Aqui, Caboquinho descreve longamente o *modus operandi* do censo e a expectativa de seu término:

“... daqui para o mês de junho, eu acho que dá pra gente terminar isso aí, no próximo ano. Porque a gente está fazendo seguinte: chamamos uma aldeia, no caso São Francisco, vamos fazer o censo lá, quer dizer, o levantamento todo nós já fizemos. Agora vamos fazer o chamado pente-fino, passar o pente fino. O pente fino, como é que a gente passa? Vamos supor, de 100 famílias recenseadas a gente pede uma referência. Por que o censo é o seguinte: seu nome, se você é índio ou não. Se você for índio você vai dizer. Se não for índio a gente pega só o nome dele e descarta. Se você for índio, a gente pergunta de qual aldeia é você. Onde moravam seus pais, quem eram, nome, apelido, nome da mãe, nome do pai, apelido, quem eram seus avós, nome e apelido, e onde moravam seus avós. E aí o cara vai dizer: eu nasci na aldeia tal, meus pais são fulano e sicrano, meu avô de fulano e sicrano que moravam tal e tal. Aqueles que não falam isso, praticamente não são índios nem sabem nem de onde vieram. Como lá em Montemor, a maioria é assim. Ali vai sair meio mundo de gente de Montemor. Montemor tem 480 famílias cadastradas como índio, que não tem isso. A gente sabe que não tem. Então a gente pede... depois disso aí, de pedir o nome do pai, de avô, que aldeia moravam, a gente pede também que ele indique uma pessoa velha, acima de 60 anos que reconheça aquela família como índio. E aí você vai dizer: quem conhece minha família é fulano de tal. E aí a gente chama aquela pessoa. Vamos supor, de 100 famílias a gente escolhe (aí dá nome de um bocado de gente) aquelas pessoas como mais votadas que pediu como indicação, a gente chama. Seis, sete pessoas velhas e essas pessoas velhas vão dizer. No caso, como é que é o teu nome? É Antônio Ricardo Pereira de Andrade. Então tua família é Pereira. Não é isso? Então a gente pergunta: olha, Antônio Ricardo Pereira de Andrade, ou então o apelido no caso, Ricardo, filho de fulano de tal, essa família é Índia? E aí o velho vai pensar... é Índia. Porque a Índia? Por que eu conheço, ele é sobrinho de fulano, de sicrano, morava na aldeia tal, filho de fulano de tal, o avô dele era fulano de tal. E a gente vai no documento. A gente tem um documento de 1923 que tem a relação de todas as famílias índias daqui. A gente vai no documento e aí bate. A gente pergunta para outro... (Quer dizer que mesmo se, por exemplo, os pais, os avós nasceram aqui, mas não eram índios não vai entrar?) <sup>169</sup> ...não entra como índio não. E tem muitos que diz é, conheço. É índio? É. Moravam onde? Morava tal e tal. A gente pergunta a todos eles. Você conhece a família como índia? Conheço não, esse aí não é índio não. Diz na cara de pau, o velho. Não é um índio, não. Não é índio porque eu sei de onde eles vieram, eu sei como eles chegaram aqui, vieram de tal canto... E o senhor conhece? Conheço não. É fácil demais. Tem vezes que em dois dias a gente resolve uma aldeia dessas. Agora tem vezes que a coisa é difícil mesmo, polêmica. No Galego mesmo, ali, as maiores famílias do galego não são índias. São todas cadastradas como índias. Eles que faziam toda a bagunça. Esse menino mesmo, esse que está contigo aí, Guel (Miguel), a família dele não passou nenhum como índio. E estão lá. E essa família lá é grande, grande mesmo. Não passou nem um... Estão sabendo já. E aí quando os velhos não conhecem, aí a gente manda que aquela família corra atrás de alguma justificativa. Ela tem o direito de procurar, quem é sua família, que não é... E aí têm muitos que nem vão porque sabe que não é. Tem alguns que vão, mas chega na frente e descobre que não é também. Mas está sendo muito bom esse censo. Vai ser uma referência também em nível nacional.”

---

<sup>169</sup> Pergunta feita pelo entrevistador.

Esta entrevista se deu em 30 de novembro de 2006. Estive na FUNAI, e João Pessoa em março deste ano de 2008, e nada ainda foi concluído. Àquela mesma altura, Caboquinho revelou ainda as ações previstas após o encerramento do censo:

“... está se discutindo junto com o INCRA, para se conseguir junto com o INCRA até sair uma política do próprio governo para essas pessoas terem o seu local fora da área. Sei que vai doer muito. Tem pessoas aí com mais de 60 anos aí dentro, 50 anos, 70 anos, mas a terra é indígena e aí tem que morar é índio mesmo. Não tem que morar outra pessoa.”

Por outro lado, o problema mostra-se bastante sério quando se trata do destino de antigos moradores. Dona Maria, habitante da Praia de Coqueirinho desde 1928, alega que a área onde mora era terreno da marinha arrendado ao irmão de sua madrinha:

“A FUNAI tomou conta que isto aqui é aldeia. Sou revoltada demais. Isso era arrendado aqui daquela ponta ali até ali até a ponta da jangadinha onde você passou que tem uma casa que caiu que ainda tem uns tijolos, acho que ainda tem uns tijolos na praia. Até aí era arrendado pro irmão da minha madrinha que me criou e que morava aqui. Ele arrendou da ponta da Jangadinha até a ponta da areia. Ele passava todo ano ao domínio da União.”

Entretanto, quando do falecimento deste último, foram vendidos ilegalmente (pelos próprios índios, dá a entender o relato, um tanto confuso, da entrevistada) vários terrenos para veranistas:

“Aí botaram na cabeça que os veranistas tinham invadido. Aí eu fui do contra. Não, aqui ninguém invadiu nada não. Eles compram, trocaram foi o que eles fizeram. O que eles fizeram foi trocando. Mas infelizmente ficou que tinha sido invasão.”

Por fim, negociou-se de modo a permitir a permanência de D. Maria e mais quatro famílias, após terem sido lacradas as casas dos veranistas, conforme relata.

“o que a FUNAI fez e ligou pra mim foi que passou um carro da Federal, passou um carro da FUNAI, depois veio um camburão agora não sei pra que esse camburão... Lacrou as casas todinhas, começou daquela primeira casa ali. E eu estou aqui tratando peixe, porque quando tem peixe de manhã me sento aqui pra tratar do peixe. E eu de cabeça baixa tratando peixe e ele disse assim: ‘D. Maria olhe eu vou lacrar sua casa e se a senhora tirar o lacre vai ser pior pra senhora.’ Eu levantei a cabeça e disse: Eu? Sair da minha casa? Eu não tenho pra onde ir não! Não vou sair da minha casa não. ‘Vou lá em baixo e quando eu voltar eu resolvo seu caso.’ Chegou na casa de Bono, desse senhor que é mais velho do que eu, e disse a mesma coisa. Ele disse: eu saio daqui agora mesmo, se indenizar minha casa. De graça é que eu não vou deixar minha casa pra ninguém, porque ninguém me ajudou a fazer. Eu fiz a meu custo e não vou deixar ela de graça. Aí foi lá pra baixo e encontrou Davi, um menino que toma conta das casas aqui, e um galego que tem um bote e duas meninas e Amélia. Aí ele disse que só ficava Amélia, que era índia, o galego porque tinha 2 crianças, o Davi porque tinha 2 crianças e o Bono porque era aleijado ficava e a senhora, por fim.”

Suspeito que a justificativa pela demora ou interrupção do processo de recenseamento (dentro da FUNAI, por vezes explicada em termos de falta de verbas ou mesmo do grande volume de dados a serem apurados), creio, não se deve a falhas metodológicas, mas a uma

subestimativa do ônus político da empreitada, em todas as suas formas e conseqüências, materiais e simbólicas.



Celebração da formatura dos alunos na Escola Indígena da Aldeia de São Francisco. Um dos eventos em que a representação “cívica” da dança do toré é realizada. Observar acima o uso de caneta hidrocor simulando a pintura tradicional com urucum. Abaixo, nas Furnas, o momento crucial da celebração é registrado por documentaristas.



## 7 CULTURA POTIGUARA

### 7.1 Aspectos gerais

A mudança dramática na Aldeia de São Francisco (tida por todos como centro das tradições dos potiguara) nos últimos 15 anos é revelada no relato de Joelma que denota o acesso crescente ao consumo de bens urbanos naquela parte mais tradicional do território potiguara

“Quando eu estava com os meus 13 pra 14 anos saiu uma campanha de vacinação e aí eu tinha muita vontade de ir em São Francisco de ir lá nas aldeias de visitar aquilo tudo. E estavam precisando de jovens que pudessem acompanhar os enfermeiros pra levar as caixas e estavam pedindo adolescentes pra acompanhar os enfermeiros nas aldeias. Eu me candidatei a eu quero ir e aí eu fui. E eu conheci São Francisco praticamente pela primeira vez. Eu ia lá, mas não entrava nos arredores. E quando eu cheguei lá, que eu entrei nas casas... Mudou muito, São Francisco mudou muito... Eu andei cada pedacinho de mato daquele, de casa. Foi uma experiência incrível na minha vida. E quando eu chegava numa casa eu encontrava... Ora, pra uma casa que pra nós é normal: um sofá, uma televisão, uma cama. Um quarto tem que ter uma cama e um guarda roupa, uma sala tem que ter um sofá e uma televisão, uma cozinha tem que ter um fogão e uma mesa e você chegava numa casa não era uma oca, mas era. Pra mim era uma oca, era um vão só. Onde eu cheguei, lá encontrei esteira no chão, um pote na parede, uma jarra de barro na parede, um fogão de lenha e uma rede hasteada: aquilo lá era a casa! E eu saí de lá chorando, porque eu achava uma pobreza tão grande e eu cheguei: Mãe, é uma pobreza tão grande lá, eles são tão pobrezinhos, eles vivem de uma maneira tão triste! E não é triste. É a vida deles. A vida deles era daquela forma, gente! Que triste? Eles não são tristes, eles são felizes! Eles sentam no chão, eles gostam de sentar no chão. Eles não dormem em cama, mas eles dormem em rede porque eles gostam de dormir em rede... Mas, assim, pra gente aquilo não era vida. Mas, pra eles aquilo é normal, era natural. Isso não quer dizer que a partir do momento em que eles passassem a dormir numa cama eles iam deixar de ser indígena. Que a partir do momento que eles tivessem uma televisão na sua sala eles também iam também deixar de ser indígena. Então tudo assim a partir dos anos, da valorização do salário mínimo, vamos dizer assim, saiu do cruzeiro, e todo mundo pode ter uma televisão, pode ter uma parabólica... Melhorou. Pois é.

Raqué, liderança da Aldeia Galego opositor do envolvimento da Escola Indígena no controle do uso da terra, denuncia a vergonha por parte de muitos indígenas de vivenciarem as tradições, sempre referidas ao ritual do toré, com suas vestimentas características. Raqué culpa a Escola e seus professores por não incorporarem de fato o *ethos* indígena:

“Porque o próprio índio tem vergonha de dançar o toré. Hoje eu tenho ali minha roupa todinha pronta do toré. Canto, danço. Não tenho vergonha de andar de avião pintado, todo pintado. E muitos índios aí só quer ser índio para ter emprego. Mas preservar sua cultura, não. Ali mesmo, está ali e eu assino em baixo. Agora eu queria que vocês professoras trouxesse tudinho viesse dançar um toré aqui junto com você. Você vai ver o clima lá como eles se comportam e a vergonha que eles têm de mostrar a tradição.”

No caso da região de Montemor, por décadas separada do regime indigenista da FUNAI, o distanciamento da prática do toré era ainda maior. Aqui, afora os rituais e festas

católicas, era a dança do coco e o bumba-meu-boi que, como em toda a costa nordestina, respondiam como manifestações culturais coletivas. Assim nos relata o Cacique Bel:

“Na minha infância, era o que eu me lembro, era que tinha muito, o que eu me lembro era que tinha a igreja no meio da rua, que nunca deixou de ir, que era a igreja católica. Agora os índios brincavam o coco. O coco, o Boi de Reis e... O Boi de Reis é uma brincadeira que se veste uma pessoa no meio daquele... Usa um chifre, uma cabeça como nem uma cabeça de boi mesmo, e a pessoa entra debaixo e fica brincando a noite todinha ali... É o Bumba meu boi. Aí tem o Benedito. Aí tem aqueles pontos todinhos... É Mateus. Aquelos pontos todinhos. Eu me lembro pouco porque eu era criança naquele tempo. Aí quando eu me entendi de gente eu ouvi falar muito em toré. Aí, papai levava a gente pra ver no forte. É em São Francisco. Nos íamos em abril, no Dia do Índio. Aí ele chamava a gente pra ir olhar o toré em São Francisco.”

## 7.2 Herança – tradição, produção cultural

Em termos da herança da tradição indígena, o relato circular e um tanto confuso de Janjão, antes negociante, hoje artesão local, sobre seu processo de aprendizado, pode ser considerado uma alegoria das diversas e imemoriais influências culturais que sofreram os potiguara até hoje: dos piratas franceses aos missionários católicos; da colonização portuguesa à invasão holandesa; da negação e do esquecimento do Brasil indígena à atual valorização (desde fora) do multiculturalismo e, particularmente, das virtudes sustentáveis das culturas ditas tradicionais. Quando pergunto a Janjão com quem aprendeu sua atividade, segue-se o relato:

“Com minha mãe, com meu pai, com a mulher que fazia com ela... Porque a minha mãe fazia assim: Pano de prato, renda, labirinto... Mas só que não era do índio. Isso ocupava linha e fazia esse trabalho e fazia samburá, balaio e os cestos. Ela aprendia fazer isto com a mulher que fazia com ela. Isto se chama caçuá. Eu tenho um feito. Tenho outro que estou terminando. Quer ver? Minha mãe fazia chapéu com cangaço de coqueiro ou dendezeiro. Isso é a fibra do dendezeiro. Eu me casei eu tinha 33 anos. (Mas o senhor já trabalhava com a sua arte antes disso?)<sup>170</sup> - Eu sei lá. Com ela aprendi a fazer aquele caçuá. Eu já sabia tudo isto, mas não sabia fazer esse tecido aqui, e ela sabia. Não sabia fazer isso aqui não, que é onde se arma. Não sabia fazer não. E ela sabia”

Davino encara com naturalidade o padrão cultural tradicional indígena que é valorado por ele como atrasado: “Como os índios sempre eram mais atrasados um pouco, eles procuravam mais agricultura, fazendas, esses cantos por aí por cima nesse Sertão”.

Caboquinho, de forma muito lúcida, reflete com naturalidade sobre o processo de mudanças nos padrões culturais a que está sujeita a sociedade potiguara, mas, ao mesmo tempo, insiste na necessidade de não perder a tradição. Entretanto, não fica claro em que consiste esta tradição:

“Uma é a questão da própria cultura potiguara. Por que você sabe, a cultura, ela se modifica. E ela se modifica a partir dos padrões com que você convive com a sociedade. Então não adiantava a gente viver no padrão cultural de antes, para estar acompanhando a sociedade hoje que tem uma outra ideologia, que tem um outro

---

<sup>170</sup> Pergunta do pesquisador.

padrão. E então a gente vem acompanhando isso aí. O trabalho mais árduo que nós temos hoje que fazer é justamente não perder essa tradição.”

Nossa hipótese é de que esta tradição, referida por Caboquinho, compreende a produção e reprodução de símbolos distintivos (sinais diacríticos) que garantam a manutenção de direitos e privilégios econômicos, políticos e jurídicos que a identidade indígena confere perante o estado e a sociedade nacional.

### 7.3 Distinções culturais, categóricas

Da mesma forma que na economia da sociedade envolvente, a monocultura da cana-de-açúcar vem sendo reproduzida no interior do território potiguara. Também no âmbito da cultura os processos de assimilação e reprodução dos gostos e costumes hegemônicos transcorrem em paralelo. Mas com uma importante diferença. Aqui, no campo da cultura - refém dos interesses políticos e econômicos dos grupos dominantes da sociedade potiguara - verifica-se o estabelecimento e a manutenção de um conjunto de ações simbólicas intencionalmente e estrategicamente construídas com o intuito de ressaltar o caráter distintivo dos potiguara em relação a sociedade envolvente.

O relato de Janjão é exemplar em demonstrar como a formação de categorias distintivas (até certo ponto arbitrarias) que conformem uma “tradição” é disseminada localmente, constituindo, realçando ou mantendo as fronteiras étnicas.

“Artesanato, não! Isto aí se chama arte. Arte do índio. Quem faz artesanato é o branco. Eu não aprendi nadinha com o branco. Tudo que vem do índio é arte. Eu faço uma casa de farinha, você sabe como é uma casa de farinha?... Eu sou carpinteiro e o branco é marceneiro.”

Na mesma linha, Seu Severino, quando perguntamos sobre a percepção da identidade indígena pela sociedade envolvente, declara abertamente os aspectos econômicos e políticos que justificam a desejável distinção semântica entre aldeia e vila, como verificamos na auto-correção de Joelma em seu discurso, já citado.

“Eles (na feira de Rio Tinto) percebiam a gente como índio porque eles lá pagavam o imposto e a gente não pagava, era isento de imposto. Era isento de imposto... Até agora a cidade da Baía da Traição está ali. E aqui ninguém quer que assine que seja município, quer que seja aldeia toda a vida porque se passar para município, aí já vai ter de querer cobrança. Eu mesmo falo pra eles, como meninas que vieram fazer pesquisa e fazer pergunta, essas coisas assim. Aí eu digo: vocês sustentem o saco, não deixem de chamar isso aqui de aldeia. Seja aldeia, nunca fala município pra ela não se levantar.”

Ou ainda:

“O que eles diziam era: aqueles ali são índios. Ali é índio. Porque até hoje em cima de toda embrulhada ainda existe o respeito para o índio. Porque tem havido assim até corte de índio, cortar de uma pessoa. E as vezes vai pra cadeia. Demora pouco... Porque até a gente quando ia pra Brasília eles mesmo guiavam a gente no círculo, nessa fórmula assim, assim. Hoje o índio já entra e faz tudo porque tem o conhecimento. E eu mesmo aconteceu isso comigo. Vou contar outra que é importante. Eu fui com uma carga de estaca pra cerca pro Rio Grande do Norte. Ia eu, mais dois filhos e o motorista da *pick up* passamos na 101 no posto, lugar que vai pro Rio



Grande que é que chamam de 101, passamos de uma vez. Quando estava com uma distancia, o menino que ia em cima disse que se chama Fernando (o apelido é Fernando) disse: ‘o fiscal vem aí e o dinheiro da carga não dá pra pagar a multa.’ Deixa vir. Para não e quando chegou atravessou na frente. Ele foi falar com o motorista e eu estava do lado esquerdo. Mas rapaz como é que passa num posto e não tira a ordem pra despachar essa carga? Eu disse assim: Olhe eu vou lhe dizer uma coisa, viu. Isso aqui não tem valor não. Essa madeira não tem valor. Isso aqui é do índio, é da terra é do índio, o caminhão é do índio, tudo é dele. E acho que ele não tem direito de pagar nada. Somos isentos de impostos. Ninguém paga nada não. Temos o direito de atravessar o Brasil de canto a canto. Ele ficou olhando assim: ‘E é assim, é?’ E eu digo: é. Somos isentos de impostos federais, estaduais e municipais. E ele disse: ‘Rapaz você tem essa lei?’ Tenho. Está no Estatuto do Índio. Não está aqui não, porque está na casa do meu filho. Mas eu tenho isso aqui. Mas ele ficou assim e disse: ‘Vocês tem essa Lei?’ Eu trago, trago de outra vez que eu vier, eu trago, mas eu queria que vocês prendesse era umas cargas de madeira que estão roubando aqui dentro da mata do índio. Eu queria que vocês cobrasse de um jeito na altura que pudesse. Ele disse: ‘Está certo.’ E fui embora e não paguei nada.”

A escola é talvez o principal espaço de debate sobre as virtudes do gosto e dos costumes potiguara, como, por exemplo, no debate sobre a gastronomia indígena frente àquela de origem urbana ou globalizada. Esse debate que envolve cultura e consumo em geral, nos é trazido pela fala de Joelma:

Pra isso mais uma vez a escola entra. A importância que tem a escola nisso aí. Com essa mudança tão dinâmica, entendeu? Onde que pra ele é normal dormir no chão. É gostoso dormir na cama, mas pra eles é normal dormir no chão. É muito bom ter um pão com queijo, com leite, mas também é muito bom ter a farinha com peixe assado. Certo que se eu deixar a farinha com peixe assado pra comer meu pão com queijo eu estou dissociando de uma cultura. Nem tanto. Mas eu não posso desvalorizar aquele cardápio indígena que tem lá pra adaptar tudo para um mundo não indígena. Então é isso que a gente busca. Olha, tudo bem você não pode comer porque você vai deixar de ser indígena, mas você tem que valorizar aquilo que é saudável, que é legal e é bom pra você e que faz parte da sua cultura. Quando eu comecei a trabalhar ali um dos primeiros temas que eu levei foi essa questão dos hábitos alimentares. E eu perguntei o que era mais sadio no café da manhã. Quando cheguei lá eu comecei a botar no quadro leite, queijo, pão. Eu da cidade tive uma vida mais assim bem mais próxima, vamos dizer, como meu pai também... É, do gosto urbano e meu pai também era comerciante. Eles ficaram assim olhando... Aí eu: bom, esse aqui é o cardápio. Mas eu quero que vocês façam o de vocês. Esqueçam isso aqui e façam o de vocês. E aí eu me surpreendi: de manhã eles adoram comer beiju, com peixe assado, eles gostam de chupar manga com farinha. Entendeu? Olha o perigo que é um professor que não tem uma formação, um professor que não está de fato ligado à comunidade numa escola indígena. Olha o perigo que é? O professor que chega diz isso aqui é que é saudável. E isso aí não tem vitamina nenhuma. E aí a gente foi fazer a tabela calórica de nutrientes entre a farinha e o pão, entre o leite, vamos dizer, e o refrigerante que hoje é o que eles mais gostam. A gente foi fazer o cardápio da escola pediram bolacha recheada, pediram refrigerante, e a gente foi mostrar pra eles o que era saudável, o que era do dia a dia, o que eles gostavam. Tivemos que mudar todo o cardápio. Então é essa a questão, o índio do Nordeste, ligado ao litoral, é uma questão deles começarem a pensar no que realmente é melhor pra eles, faz parte da cultura deles. E associar com o

que a gente tem aqui nesse mundo louco... E é esse nosso problema, nosso desafio e o que a gente joga hoje nas escolas. E se a escola ela está separada da comunidade, meu Deus do Céu, ela em vez de ter uma função social ali importante para o fortalecimento de uma cultura, ela passa a ter uma função de exclusão, ela passa a ter uma função de fato de desvalorização entendeu? Então é isso que a gente busca na organização, com os professores. É levar a escola hoje para as aldeias de uma forma que realmente possa revitalizar, que possa fortalecer a cultura.

Entretanto, quando pergunto sobre a condição dos não-índios que freqüentam a escola indígenas sendo obrigados a cumprirem o mesmo ritual, característico da etnia durante a formatura, Joelma mostrou-se um tanto vacilante, ou mesmo dando a entender que a mistura étnica é um problema a resolver:

“Estamos num processo de transição... Da escola tradicional. É, da escola convencional para a escola indígena e assim é muito complicado. Sabe... Onde a gente vê hoje em boa parte das aldeias já tem gente que não são indígenas morando lá. E assim é muito complicado...”

Caboquinho, por outro lado, ressalta as vantagens da proximidade com a sociedade nacional no intercâmbio mais fácil que é possível promover.

“... Até porque nós aqui, a gente já tem uma vivência muito grande, temos essa aproximação com a sociedade branca há muitos anos, isso facilita muito. A gente domina bem o português, e tem muitos índios que não dominam português e não sabem... e não têm essa visão do mundo lá fora. E para gente tornou-se muito mais fácil por causa disso. É como diz o ditado: tanto faz de um lado como do outro, a gente está dentro. Ninguém fica no meio, a gente fica dentro. Se for para a questão de qualquer uma discussão tanto política como jurídica dentro da questão indígena, eu tô dentro por que eu entendo aquilo e acompanho.”

#### **7.4 Construção da Identidade**

O processo de construção da identidade potiguara não tem sido mais fácil do que aquele que se refere à demarcação das fronteiras materiais do território desse povo, como se depreende do discurso de Davino, Cacique da Aldeia Tracoeira:

“Eu só sei dizer ao senhor que nos ficamos por aí, os Potiguara, sempre as outras etnias tentando derrubar eles, não queria que investissem nos Potiguara, mas os Potiguara foi... nunca se deixou ser dominado e terminou dominando e hoje está reconhecido como Potiguara... Tem preconceitos ainda. Pronto tem até índio aqui dentro dos Potiguara que eles tem preconceito com eles mesmo, que eu acho a coisa mais errada do mundo é isso aí. Quando é para desfrutarem dos direitos dos índios eles estão lá. Quando é pra defender os direitos dos índios eles saem fora.”

No caso de Bel, Cacique da Aldeia Três Rios, onde o processo de demarcação e homologação das terras ainda não se concluiu, o esforço é ainda maior e exige uma ênfase superlativa nos sinais distintivos ou diacríticos:

“O índio que lutou, no caso o índio de São Francisco, o índio lutou para demarcar a terra que hoje está demarcada. O índio que lutou, que são os velhos, eles hoje ainda se trajam. Que eu vou tocar no nome aqui do Seu Chico Urubu, Seu Tonhô. Por que eles

se trajam? Porque eles lutaram. E vêm seguindo a tradição. E eu aqui, eu digo ao senhor, que há quatro anos era um pescador que só vivia da maré mas porque eu cheguei a vir a me pintar, a seguir a tradição, dançar o toré, usar o cocar? Por que? Porque o índio sem o cocar e sem a pintura ele não é nada. Até os órgãos mesmo, se você chegar lá de gravata você só entra num ambiente interno e não é notado não. Mas o índio não. Eu cheguei a ver isso aí na primeira vez que fui a Brasília. Cheguei lá, os índios ficaram aqui na retomada, e em Brasília nos trajamos e aí uma pessoa disse não e um outro disse você aqui não entra. Aí o outro disse não. Eu quero ver não entrar. Então daí foi quando eu comecei a me pintar. Sempre, sempre que vou a João Pessoa eu me pinto. E quando tem os toré aqui eu me pinto porque é uma coisa que estamos lutando pra resgatar o que nós perdemos. Nos perdemos o que? Meus avós, quando eram vivos, dançavam o Coco, o Boi de Reis, essas coisas, mas o toré é a coisa mais certa do índio. A língua que nós perdemos também, mas tem professor que sabe falar a língua Tupi. E a gente... Quando eu comecei essa aldeia aqui em 2003... Foi a primeira retomada aqui quando eu queria dançar o toré tinha que buscar índio no Forte, de Montemor, de Jaraguá que aqui não tinha. E hoje não. Eu hoje eu tenho apresentação de 30 índios trajados. E realmente eles gostam de fazer aquele trabalho comigo e eu jamais vou abandonar a minha cultura. O que fez eu a rever o que meus avós, bisavós, perderam porque nenhum lutaram pelo que era deles e também porque no tempo não tinha ninguém por ele.”

Caboquinho considera importante sua contribuição recente para o fortalecimento da identidade e para o aumento da visibilidade do povo potiguara.

“Mas no geral, assim, a minha trajetória é uma trajetória muito grande porque a minha militância é uma militância que vem de muitos anos atrás. Comecei cedo pra caramba isso aí. Cedo, cedo, cedo! E naquela época o povo potiguara não tinha nenhuma referência de nada. Era praticamente esquecido no cenário indígena lá fora. Só tinham algumas pessoas que se auto-representavam como potiguara, como tal e como tal, e nunca ninguém sabia quem eram essas pessoas. Com a minha entrada no movimento aí isso aí clareou muito porque hoje o potiguara é visto em todo canto como potiguara, como pessoa diferente, como pessoas que se organizam diferente, como pessoas que têm uma trajetória de vida totalmente diferente dos demais.”

## **7.5 Consciência indígena**

O relato de Janjão demonstra a consciência das perdas históricas a que foram submetidos os índios desde o período colonial: “O índio é caboclo. O Brasil é de quem? Não é do caboclo? O Brasil é do caboclo. É o índio, o dono do Brasil. Aí disseram que Pedro Álvares Cabral descobriu o Brasil, mas pra mim, o Brasil já estava descoberto.”

Já Davino reafirma a identidade e unidade do povo potiguara, exemplificando inclusive com a bem-sucedida demarcação das terras de Montemor (o que é, de certa forma, contestado pelo Cacique Bel), embora ainda ressalte o preconceito entre os potiguara com a identidade indígena:

“É tudo junto de mão dada, brigando como inclusive agora a pouco teve um movimento grande daquele pessoal de Montemor ali que foi rojão pra eles também. Foi muito angustiante o que eles passaram. Tiveram muito apoio das aldeias por aqui. Hoje eles estão de parabéns porque o Governo Federal deram, agora a pouco, deram a

causa deles ganho. E eles estão tudo animado porque foi uma luta grande. Mas quer dizer isso aí que nós, nosso povo aqui ainda tem um bocado dele que tem esse preconceito de dizer que é índio.”

Seu Severino considera que cumpriu seu papel, numa etapa decisiva para os potiguara, quando tomou a frente na grande aventura em que se constituiu o processo de demarcação das terras nos anos 1970: “A asseguaração que a gente queria mais era ter demarcado a terra. Que ninguém entrasse pra dentro. Outras pessoas para não se movimentar pra dentro. O que eu fiz foi pra isso.”

Outra importante frente de trabalho na recomposição da consciência indígena entre os potiguara parte do movimento desencadeado pela chamada "Escola indígena" como aponta o relato de Joelma:

“Então quando comecei a fazer a faculdade e perceber que precisava de fato mudar. A Universidade não ajudava tanto, mas eu precisava mudar... Aí eu fui convidada, fazer o quê? Há uns três anos e meio, pra trabalhar em São Francisco. Porque lá aceitam professores indígenas que sejam aceitos pela comunidade. E pra mim foi uma surpresa porque nem imaginava trabalhar lá. Aí Yolanda foi que me trouxe essa notícia. Olha Joelma você foi escolhida pra trabalhar na escola indígena. Mas você sabe que tem toda uma metodologia, todo um desafio, toda uma lei.<sup>171</sup> Então quando ela me mostrou todas as bases que regem a educação escolar indígena. Todos os segmentos de como se trabalhar. Que inclusive era meu sonho retornar a ensinar na Aldeia. Que pra mim foi uma das experiências mais incríveis que tive desde a época que trabalhei na vila, na Aldeia São Miguel e quando tive oportunidade voltar pra lá aquilo me foi... Voltar a trabalhar na Aldeia, graças a Deus. Só que eu via que não era mais como antes. E vinha trabalhar educação escolar indígena. A escola é específica, é diferenciada. E trabalha com a realidade social, econômica e cultural daquela região. Aquilo pra mim era muita coisa. E é muita coisa. Fiquei assustada. Yolanda, como é que vou fazer isto? ‘Não, eu sei que você é capaz.’ Esse é o eixo principal, é o professor pesquisador. É um processo de construção. Então depende de você, depende da escola, depende do seu trabalho naquela comunidade. Então eu topei o desafio. Eu aceito. E aí eu comecei a trabalhar na escola e, a partir da escola, comecei a participar das oficinas, dos cursos de capacitação que tem pra educação escolar indígena que o MEC promove junto com o Estado e a FUNAI. E assim eu tenho me destacado bastante nesses encontros. Eu sempre procuro fazer o melhor e já levo também a experiência da escola já para os encontros. Mas assim o principal que a gente vê é que as mudanças são constantes, e a gente tem que caminhar junto com essas mudanças e pensar no indígena que está no Mato Grosso, no indígena do Amazonas, no indígena do Nordeste que são diferentes. Mas como eu vou trabalhar a educação indígena que tem um referencial que tenha ali todas as metas que a gente pode se basear? Não seguir o referencial, mas que a gente pode trabalhar. E eu tenho que ter essa formação pra lidar com tudo isso e foi aí a primeira preocupação. Onde a gente vê aqui na área que os professores não são capacitados, não são formados de fato para trabalhar com educação escolar indígena. Aí veio a preocupação dos municípios quererem fazer do jeito deles, e é isso que não funciona. Que não basta só o professor, mas todo o sistema que está ali. Entendeu? Então na escola indígena tem que ter o calendário específico e esse calendário específico é construído com a comunidade, é construído em consenso com as lideranças e com os alunos. Que eles é que sabem o que eles precisam, o que eles

---

<sup>171</sup> Há três anos, só existia Escola Indígena em São Francisco.

querem e como eles podem. Na escola indígena tem que ter a merenda específica, tem que ter o currículo específico, de acordo com a demanda, com a necessidade, com projeto de futuro. E como é que eu vou trabalhar tudo isto tudo que nunca trabalhei? Como é que vou de fato construir esse currículo? Fazer esse calendário? Então tudo isso veio assim. Não era só a minha preocupação. Era dos demais professores que tiveram a mesma educação, a mesma formação que eu tive. Então em um seminário, numa oficina que houve em Tramataia, em 2002, estávamos lá um grupo de professores onde fomos incentivados por outros professores indígenas de outros estados, de outras regiões. Inclusive os Tapebas que já tem toda uma experiência com organização, os professores de Roraima, Pierre, Ângela, que também têm sua organização e incentivaram também os Potiguaras a fazer a sua organização de professores e lá nos reunimos e formamos a OPIP que é a Organização dos Professores Indígenas Potiguara da Paraíba que tem como objetivo de fato lutar pela melhoria nas escolas, pela qualidade no ensino, pela formação desses professores. Então a gente vê todas essas perspectivas relacionadas ao povo, a cultura e levar isso para as escolas e também ajudamos os professores a trilharem nisso aí. Então a OPIP foi criada pra isso... Nós consideramos todos os professores indígenas como sócios da organização. As escolas são 29 escolas. Todos eles são convidados a participar. Estamos prestes a fazer uma assembléia e nessa assembléia a gente vai mostrar o papel do sócio, todo o regimento da organização. Que é assim, faz 3 anos que nos estamos na organização, mas é algo assim como um processo de construção. A gente está construindo, a gente está se informando, a gente está buscando cada vez mais como resolver nossos problemas.”

Joelma informa que existem 04 escolas indígenas controladas pelo Governo do Estado: São Francisco, Tramataia, Montemor e Jaraguá. O restante são municipais. Sobre as relações do Movimento Indígena com as secretarias de educação, bem como sobre autonomia curricular assevera:

“Não é muito boa. Até porque eles têm uma linguagem político-partidária. E não é essa a linguagem do movimento indígena. A partir do momento que eu entrei na organização eu abracei as causas indígenas ou melhor, não só da organização, mas da escola indígena. Porque, só entrar lá, eu fui praticamente incentivada a entrar na organização porque se não fosse a escola eu não entraria porque é muito trabalho, é muito sacrifício, requer muito da gente. E assim entrei no movimento e foi no movimento que me formei. Estou me formando, aliás. Entendeu? É através dele que a gente vê as coisas, percebe, estuda, analisa, busca soluções para os fatos.”

Quanto à liberdade de propor currículo, de mexer, de estabelecer alguns itens que consideram importantes dentro dessa filosofia de escola indígena:

“... é aí onde entra de fato o choque com as secretárias municipais porque muitas não aceitam a organização de fato, como legítima. Os professores é que tem essa autonomia que podem fazer, que podem, de fato, ajudar as próprias comunidades. Elas (as prefeituras) estão muito ligadas aquela de tutela dos professores, fui eu que botei ele ali, fui eu que estou fazendo isso, sou eu que mando. Por isso, eles não aceitam muito a organização. Mas como os professores estão na organização, então isso não é tanto problema. O maior problema, de fato, são recursos mesmo, que não temos. É em relação em poder visitar as escolas. Olha são 29 escolas, 03 municípios, 26 aldeias cada uma mais distante do que a outra. A gente sempre se encontra nos cursos, sempre fazemos assembléias, a gente tenta resolver sempre da melhor maneira possível. Nas

escolas estaduais são mais fáceis. Nas escolas estaduais tem currículo, tem calendário, os professores são indígenas eles aceitam, é bem melhor, eles têm mais liberdade. Autonomia, eu não diria tanto, porque autonomia é mais... “

A função da escola indígena é melhor explicitada aqui, por Joelma:

“Não que a escola ensine a ninguém ser índio. Foi uma das preocupações que nós tivemos. Será que a escola vai ensinar o povo a ser indígena? Não era essa nossa intenção. Mas que eles se reconheçam como tal. Que eles se valorizem. E os jovens estão aí e cada vez mais eles querem desassociar, eles acham que não podem entrar nesse mundo globalizado com a cultura dele. E a gente mostra que pode sim, por que não? Como eu te falei a gente estudava mas ficava direcionada, estudando a cultura, mas estava distante de tudo. Valorizava as músicas, os textos, os autores de outros, os heróis da história de outros povos, de outros países e não o nosso. E hoje a gente já conhece os heróis indígenas Cacique Iniguaçu, Paraupaba, Pedro Poty e tantos outros que fizeram a nossa história Hoje a gente conhece a História do Brasil de forma diferente. E isto veio a refletir no dia a dia também da comunidade. Levar a eles perceberem que a história nos fez dessa forma a não nos aceitarmos, e é esse nosso comportamento hoje querer vamos dizer, de achar o que é de fora que é perfeito, que é bonito e não o que a gente tem.”

Caboquinho, que também é professor de etnohistória (história dos potiguara) resume o que considera principais valores do seu povo:

“Eu diria que desde, principalmente, o respeito por nossa própria organização social. É um dos valores de suma importância para gente. O respeito mútuo entre índios, lideranças e caciques. O pessoal tem um respeito muito grande. Muitos anos que a gente vem com esse contato com a sociedade não-índia, mas a gente ainda mantém isso. Uma outra coisa muito forte que nos temos aqui é o nosso ritual. A gente não perde o nosso ritual, nossa dança, o toré. Uma outra coisa muito forte que nós temos aqui, eu diria de suma importância, é essa revitalização agora da língua, da língua tupi. Então são muitos valores que a gente tem, muitos deles aí... há índios que têm essa questão da preservação, principalmente espiritual e religiosa, não são todos mas uma boa parte ainda mantém.”

As relações entre o censo e a identidade potiguara são dispostas aqui na versão de Joelma que sugere uma linhagem genética como modo de distinção, embora reconheça a complexidade do problema:

“Olha é muito complicado. Hoje nós somos 10 mil Potiguara e a cada dia aparece mais Potiguara, mais Potiguara, mais direito. ‘Quero meus direitos como indígena.’ E a gente sabe que é uma demanda grande para as escolas, para as aldeias. Para as comunidades que não tem um território tão grande. E é, de fato, uma preocupação. Quem são de fato os indígenas? Então esse censo veio pra isso também. Sabe, porque muitas vezes é: eu sou indígena porque eu tinha uma avó. E a identidade indígena Potiguara tem toda uma descendência. Todo um processo histórico. O que me faz ser Potiguara. O que é uma mulher Potiguara? É uma mulher como todas, Sou mulher brasileira, sou nordestina e sou Potiguara. A minha descendência é Potiguara. Meus avós, meu pai estão todos aí, Todo mundo é Potiguara. Nascemos nessa terra. E tenho isso dentro de mim de valorizar minha cultura que até há pouco tempo não era valorizada. E a gente vê essa coisa da identidade. Como você se identifica? Você como

mulher se identifica Potiguara? É só como questão de direito, de querer receber algo... Então a gente considera alguém Potiguara só porque teve alguém que foi, uma avó que foi indígena? Eu também sou. Não é bem assim. Tem todo um respeito pelo seu povo, um respeito de fato pela sua descendência. A gente vê isto hoje no mundo contemporâneo muito difícil. Muitos deles não querem de fato valorizar isto aí. Achrom porque teve uma avó então sou Potiguara e acabou a história, mas só porque estão vendo apenas algum benefício ali... Então o censo veio já para também amenizar esse problema, essa explosão, essa demanda tão grande que tem hoje aqui na área. Então, se você ver essas questões do censo, as perguntas da sua descendência, da sua origem, do que é ser Potiguara, então tem toda uma preocupação. Não é apenas dizer a sua idade, seu pai, sua mãe e acabou a história. Então a partir daí é válido para os anciões e são os anciões que vão dizer de fato se você é ou não, se você originou daqui, se você é daqui. Então como temos aí 506 anos ou até mais de contato, então isso fica meio confuso para muitos: o que é ser indígena? o que é ser Potiguara? É um povo. Potiguara são um povo... Já terminamos (Quanto ao censo) mais um ano e nada até agora Ainda estão aí levando. Ainda faltam as cidades principalmente que estão aí querendo também que o censo aconteça. E a partir desses dados de fato, concretos quem são os Potiguara? Como são os Potiguara? Quantos são os Potiguara? Quem são e quantos são os Potiguara aqui na Baía da Traição, Rio Tinto e Marcação?"

## 7.6 Regionalização e Globalização

Caboquinho, numa perspectiva mais ampla, teve a oportunidade de consolidar sua consciência cultural vislumbrando experiências de outros povos, no Brasil e no exterior, desde sua entrada no movimento indígena.

“O que eu queria mesmo era participar e ajudar o movimento indígena.... E foi até bom essa experiência que eu tive, esse trabalho que eu fiz lá em Brasília porque daí eu pude conhecer e reconhecer de fato como são as realidades de outros povos. Começava a participar de reuniões de fora visitando outras aldeias, outras cidades, outros estados. Tive oportunidade de participar de debates, grandes debates de nível internacional, fora daqui. Na Holanda, na Alemanha, na Bélgica, na Inglaterra, Dinamarca. Foi um negócio de suma importância para mim, foi melhor do que estar numa universidade, porque cada dia eu estava tendo novos conhecimentos, estava aprendendo... Depois disso aí eu vim para cá. Quando cheguei aqui passou de 1996, 97, passei um tempo fazendo trabalho de articulação, voltei para a organização daqui de novo... Essa APOIME é uma organização que articula hoje o movimento regional daqui, de Minas Gerais até Ceará. APOIME é a associação dos povos indígenas do nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo. E nós começamos a fazer esse trabalho aí.”

Entretanto, a inserção local no âmbito global e vice-versa é evidentemente assimétrica, desproporcional e distorcida. Os meios massivos de comunicação são as principais "janelas" através das quais observamos, cômoda e passivamente debruçados, a vida, o cotidiano. Geralmente o cotidiano alheio, às vezes o nosso próprio. E aí assomam as surpresas, as decepções, o irreconhecível, resultante muitas vezes de generalizações grosseiras da realidade como no caso das representações do indígena, do tradicional.

Nos *mass media* o simulacro é uma decorrência estruturada pela velocidade, pela premência de comunicar-se com diversos públicos ao mesmo tempo, mas principalmente porque essas instituições capitalistas veiculam seu discurso desde uma posição social fundada

nas elites urbanas. Esses meios sobrevivem as custas do incentivo ao consumo, na defesa dos detentores dos meios de produção e das superestruturas jurídicas institucionalizadas que conformam a ordem hegemônica, abrangente.

Essa dissintonia entre os discursos locais e os midiáticos podem ser exemplificados pelas versões (justificáveis ou não) de Bel e Raqué em torno da narrativa de alguns fatos veiculados pela imprensa.

No caso de Bel, referindo-se à luta para ocupação das terras de Montemor invadidas pela Companhia de Tecidos de Rio tinto e posteriormente pelos usineiros, critica a parcialidade da mídia:

“Porque sempre o índio leva a fama de brabo. Mas não é desse jeito. É porque a gente tenta defender o lado da gente. Porque a mídia sempre ela tenta não ajudar a gente. Ela sempre só tenta complicar o lado da gente. Podia fazer um jornal e lá vai... Só faz tentando complicar o lado dos Potiguara. Nisso é jornal, é a rádio, é tudo isso. Essa semana mesmo eu disse ao índio: Cacique porque a rádio lhe chamou e lá vai. Ele disse: Nem adianta eu ir dar um depoimento num rádio porque ela não vai transmitir para os índios o meu depoimento. Ela vai divulgar de outra forma. Por que? Eu tiro por aqui. Essa retomada aqui chegou as meninas filmou tudo, mas não passou nada do sofrimento da gente aqui dentro. Só passou defendendo a usina... Foi. Aí eu vou dizer uma coisa que ela não está fazendo isso? Então tudo o que se passou aqui dentro não falou nada para defender a gente. Foi só defendendo a usina. Aí eu vou dar entrevista em rádio pra que? Se ele não tentam ajudar a gente.”

Já Raqué, referindo-se ao período em que era chefe de posto, durante um incidente local, expõe sua desconfiança na edição do discurso massivo/institucional:

“Eu vou contar uma coisa que aconteceu comigo... Houve aí um problema com um viveiro de camarão, uma confusão muito, muito grave, muito grave. Muito grave mesmo. E houve um tiroteio, polícia federal. Falta de entendimento... Um entendimento da polícia federal e da procuradoria e da FUNAI. Porque ninguém pode entrar em área indígena justiça, polícia, juiz, ordem judicial sem falar com o chefe do posto que era eu, na época. Sei que houve confronto com os índios, prenderam os índios eu estava no meio, quase que morreu gente e não morreu porque Deus é poderoso e eu pedindo a polícia que saísse, que se afastasse que ia haver morte. Aí tinha uma senhora e disse a ela que ela saísse e foram dizer na televisão que eu tinha agredido a repórter da Record que era o Correio da Paraíba e eu disse não. Não foi isso não. Aquilo me doeu porque quiseram me acusar aí eu fui para a FUNAI junto com um grupo de índio. Cheguei lá aí chegou o pessoal da Record para eu dar uma entrevista. Eu disse eu não dou não. Eles disseram: ‘Mas, rapaz dê!’ Eu disse não dou não porque estão me acusando de uma coisa que eu não fiz. ‘Não, mas dê.’ Eu disse: eu dou. Dou mas para mandar um recado para o procurador. Era até Dê na época. Qual o recado que você vai mandar? Eu vou mandar recado pra ele. Eu estava com duas cascas de bala no bolso que foi do tiroteio que houve com a justiça lá. 3 cascas de bala e o doutor, o procurador da república Doutor Aclédino. Doutor vou mandar um recadinho pro senhor: essa casca de bala aqui era do caminhão do Serjão e essa daqui era de um caminhão de arroz e essa outra aqui era o índio, o churrasco, que o senhor mandou a polícia pra lá. Porque o senhor disse a minha esposa que tinha mandado 6 carros e ia mandar 20 pra matar o índio lá. Quando eu disse isso o procurador da FUNAI Petrônio, o administrador chegou e disse: Você não pode dizer isso porque você é um



servidor da FUNAI hoje. Eu disse: Não me interessa pra ser servidor de FUNAI. Não esteja pensando que essa mixaria que estou ganhando vai fazer me calar não. Eu estou aqui defendendo a causa indígena porque eles invadiram uma área. Eu não errei não porque eu estava em minha casa, quem errou foi ele. Agora o senhor está pensando que o senhor vai fazer eu me calar por causa de um emprego na FUNAI? Olhe o dedinho... Quer dizer que ele não gostou... É o que a agente vê hoje dentro da FUNAI é pessoas, é até funcionário querendo se calar. Eu queria mudar as condições de vida dessa gente.”

## 7.7 Raça e etnia

Na confusão em termos da ascendência / descendência entre os potiguara o tom racista inevitável da discussão fica patente no discurso de Janjão que contesta a legitimidade racial de dona Hilária, sua prima, cacique da Aldeia Silva do Belém, a quem se refere com o apelido de “Maria Preá”:

“Maria Preá... Maria Hilária... é Maria Clara. Aí chamam Maria Preá porque o apelido do macho dela é Severino Preá... Por isso chamam, Maria Preá. É Maria Clara, a mãe dela era minha tia. Maria Preá a chefe de lá da tendinha do Silva Belém... Porque ela é minha prima, mas meu avó não era daqui, que era o tio dela. Agora, minha descendência está com meu pai que é filho de uma índia e de minha mãe que era filha de índio e índia. Esse é o fim da história. Ela não tem nada de índio, Maria Preá. Ela é negra. Misturada com cabra. Você entende de raça? Cabra, branco, mulato, tudo né? e caboclo. Eu tenho até agonia de falar... O branco é filho de Deus, vamos supor né?, o mulato é enteado. O caboclo não tem parente. E negro é o filho do diabo. (Gargalhada) O negro está fantasiado do satanás!”

Aqui, Hilária esclarece sua ascendência, e acena com a expectativa da expulsão dos não-índios e o fim dos arrendamentos ilegais que vem sendo negociados com a intervenção do Ministério Público.

“Meu nome é Maria Hilária da Conceição. Meu pai era particular, minha mãe era índia. Minha mãe, meu avó por parte da minha mãe... Meu filho, aqui o que se vive mais aqui, no trabalho daqui plantar cana, estava com gente de fora botando pra plantar cana aqui dentro. E agora vai ser suspenso porque não vai ficar nenhum branco aqui dentro. Vai tudo sair. Só vai ficar só com o trabalho do índio mesmo. Lucrar com isso. Estava o pessoal mexendo com as terras... É arrendado. Deixando as suas terras e só entrando pro terreno do índio. E eles não entendem, e só soltando terra pro branco trabalhar. Só soltando terra pro branco trabalhar. E minha gente não vê futuro nisso. E nem todo mundo diz é melhor fazer uma conta, fazer duas pessoalmente do que fazer um horror e não sobrar nada que de pra ajudar um ao outro. Aí não dá. Eu só sei que o procurador não quer o branco aqui dentro, junto com o índio. Quer não. É. Eles não queriam que eles nem tirassem uma folha de cana. Não queria não. O procurador não queria não. Aí foi que a gente pediu a ele, porque hoje nós representamos as aldeias. Então na conta das coisas que tiver um erro ele tem que chamar a atenção, ajeitar tudo direitinho e botar nos eixos. Então numa coisa dessa não vai, não vai ficar, assim que eles não tirem aí (a cana já plantada) vai ficar com a maldade com a gente. Como nós dissemos lá. Senhor procurador o senhor me desculpe porque nós é que estamos no bico da agulha e quem botou, embaiolou o dinheiro grosso não quer deixar perdido, não. Quer se vingar na gente. E a gente não pode ser com isso aí, não.”

O Cacique Bel resume a condição de “índios misturados” como característica do povo potiguara, em que a miscigenação racial não se opõe à identidade cultural.

“Essa questão ai é uma questão que o povo Potiguara teve uma mistura. A mistura que eu digo é porque meu avô é índio, preto, moreno, cabelo bom casado com uma branca. O outro meu avô também a mesma coisa. Moreno, cabelo bom, casado com uma branca. Todos os 2 meus avós casados com gente que veio de fora. Aí foi. Meu pai é da mesma cor minha e da cor da minha avó. E já tem outros irmãos dele que são morenos iguais ao avô. E assim essa mistura que... Mas só não influencia em nada não. (Risos)... Isso não influi. A FUNAI vê a gente por igual. O mesmo direito que o indinho do olho apertadinho, com seu cabelinho bom, às vezes ele tem o olhinho apertadinho, do cabelo bom e ele às vezes ele não briga pelos direitos dele. Está deixando os direitos escapar.”

## 7.8 Religião

A herança das missões, que originalmente formaram os aldeamentos dos potiguara, confere ainda hoje ao catolicismo, o lugar de sistema religioso “padrão”, especialmente nas famílias mais tradicionais. Todas as aldeias que visitei possuem pelo menos um templo católico, embora hoje co-existam outras correntes evangélicas e outros cultos afro-brasileiros em atividade como revelam as observações de Palitot que, a nosso ver encerram uma segmentação do mercado da fé que pouco difere das periferias urbanas:

“A fé dos Potiguara é disputada por diversas igrejas cristãs Católica, Batista, Betel e Assembléia de Deus e por sistemas de crenças espirituais articulados em torno dos cultos afro-brasileiros regionais como a Umbanda e a Jurema Sagrada, tratados pejorativamente como macumba ou catimbó... Os umbandistas e juremeiros são alvo de muitos estigmas, sendo acusados de feitiçaria. Sua presença e atuação são discretas, embora existam alguns terreiros e oficiantes publicamente conhecidos residindo nas aldeias. Na Vila Monte-Mór há um centro espírita kardecista dirigido por um casal formado por uma índia e um não-índio. Em interação com este universo multifacetado, mas invisibilizados, existem inúmeros rezadores e rezadeiras que curam males físicos e espirituais e se vinculam às práticas mais tradicionais do catolicismo. É com discrição que a maioria dos índios menciona o contato com aqueles que consideram como os espíritos dos antepassados durante o ritual do toré e outros. Contudo, afirmam que este tipo de contato é real e que seus antepassados ainda hoje estão presentes nas matas e furnas da região. Que os matos, mangues e as águas são habitados por entidades que lhes protegem e que os caboclos velhos tinham a faculdade de conversar com esses seres.”

Esta mesma vinculação do indígena em geral com as forças da natureza é privilegiada na tentativa de Barcellos de compor uma cosmovisão e uma essência religiosa particular dos potiguara.

“A terra, as águas, as matas, as furnas, as cachoeiras e tudo que integra a Mãe Natureza constituem, para os Potiguara, lugares sagrados. Na cosmovisão indígena, os elementos da natureza são lugares onde moram os espíritos e os ancestrais. O povo indígena tem, nesse território sagrado, sua fonte de inspiração, purificação e mediação do humano com o divino. Nas últimas décadas, a maior parte desse santuário tem sido

violentado e brutalmente destruído por causa dos interesses econômicos de grupos industriais que visam somente ao lucro.”<sup>172</sup>

Entretanto, o autor parece esquecer que as intervenções deletérias do patrimônio natural do território indígena não ocorrem sem a conivência e o interesse de muitos potiguara e suas lideranças. Fica a pergunta: que outras motivações podem levar à “sacralização” da natureza?

No trecho abaixo, observa-se a devoção de D. Hilária, quando rememora a construção, mais recente, do templo de sua Aldeia, antes freqüentada pelos jovens, hoje esvaziada depois que casaram:

“Nós só sabíamos o que era igreja católica quando ia batizar a família... Nós não tínhamos. Essa aqui, depois que saí lá de baixo, vim morar aqui em cima... Não tinha, não. Nós íamos assim pra igreja quando ia batizar uma criança, ouvir uma missa. Tinha uma festa assim, a gente ia, esperava pela missa. Era o que já a gente entendia. Aí eu disse: Meu Deus a gente morar num canto e não ter uma capela é ruim demais! Aí eu conversei com o padre de Mamanguape e o padre vinha celebrar missa aqui. O padre vinha celebrar missa ali na Escola. Não tinha igreja, não tinha nada. Tinha só a escola. Ele celebrava missa lá... Aí, só sei que o chefe do posto dos índios Potiguara, aí ele veio aí e me falou: D Maria eu vou dar uma Santa para ser a Padroeira daqui. Eu vou dar de presente à senhora. Eu disse: está certo. Aí quando foi no dia ele trouxe, mas ele disse: Não deixe aqui não D. Maria, na escola não. Eu disse: não tem nada não meu filho, que se Deus me ajudar eu faço um cantinho pra ela. Nem que só dê pra ela, mas eu faço. Aí só sei que fiquei, fiquei, fiquei quando foi depois eu vendi coisa do meu roçado ali e disse: sabe de uma coisa? eu vou coisar! Aí, meu filho disse: mãe eu vou dar 1 milheiro de tijolo e a senhora compre outro e completa pra fazer o cantinho da santa. Está certo. Aí ele comprou o milheiro de tijolo, eu comprei 1 milheiro de tijolo. Foram 2 milheiros. Aí eu mandei comprar 1 milheiro de telha e aí encostei ali. Aí falei com os meninos e aí fizeram e se juntaram mais os outros, fizeram a calçadinha. Eu falei com meu cunhado ele levantou ela. Não achei que ficou bem boa não porque ele nunca tinha trabalhado com essas coisas... A maioria do povo daqui não gosta bem da igreja não. Porque aqui, quando eu levantei essa capela, olhe deu um bocado de gente, um bocado de gente tudo... Olhe eu tinha minhas netas, tudo era solteira. Isso tudo era do grupo jovem, sabe? Tudo do grupo jovem aqui. Aí depois foram casando de uma em uma, foram casando de uma em uma e foram desaparecendo. Pronto e os rapazes também se afastaram todos. Aí ficou só a gente trabalhando, só assim mês de maio. A gente trabalha o mês de maio todinho. Reza o mês de maio e todos os meses o padre vem celebrar missa aí. Todos os meses.”

Há, entretanto o caso de lideranças atuais, como Raqué, que se revelam distantes da fé católica, embora colaborem na organização das festas religiosas como na antiga instituição do “Noiteiro” citada por Vieira<sup>173</sup>.

“Tinha festa assim religiosa, mas eu nunca gostei assim de festa religiosa porque minha festa é cultural porque minha cultura eu não abandono é o toré. A minha religião é o toré. Eu ia lá e dizia aos índios: Olha vocês podem brincar. Eu só não

<sup>172</sup> BARCELLOS, L. A. Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba... Op. Cit. p. 269.

<sup>173</sup> VIEIRA, José Glebson. A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura... Op. Cit. p. 91.

quero que briguem e vão pra casa dormir. No outro dia estava tudo em paz, não brigavam, não tinha guerra. Isso pra mim era a maior felicidade do mundo.”

Não é surpreendente o depoimento do Cacique Geral Caboquinho, que se confessa descrente de toda religião formal, tendo tido acesso a uma educação mais abrangente, embora revele uma espiritualidade que o conecta com a Natureza. O discurso de Caboquinho vai ainda ilustrar as diversas influências que hoje permeiam o ideário religioso e a própria identidade potiguara:

“... eu sou uma pessoa que não acredita em nada, não acredito em Deus, não acredito nesse negócio, acredito na natureza. Nesse mar aqui. Está vendo uma coisa bonita dessa aqui, liberto aí... acredito nas matas. Quando chego na mata, para mim, estou tranqüilão. Para mim, a força maior tem que ser dela, da natureza. Sobre a questão e espiritual e religiosa, existem pajés aqui? Especificamente não. Existem vários pajés. Por que os pajés daqui são pessoas que são de famílias. São por famílias. Então existe uma família... a minha família, família dos Montes? Então nós temos pessoas assim muito fortes nessa área. E de outras famílias também existem pessoas muito fortes... Mas aqui teve uma penetração muito forte da religião católica... Teve e tem. Não só católica. porque desde o início, 1501.... Em 1625 quando chega é onde tem a maior concentração de evangélicos aqui pelos holandeses. Os holandeses em sua maioria eram... são evangélicos. Daqui onde surgiu... alguns índios estudaram na Holanda, em Haia. Os caras ficaram como regente quando os holandeses tomaram conta do nordeste. Um famoso Pedro Poti que era... o bicho era calvinista de fato... quando ele defendia aqui a guerra mesmo em favor da terra, em favor da mata, em favor dos índios que tinha naquela época... quando ele vai estudar na Holanda ele tem uma lavagem cerebral, já escreve para o primo dele que era o Felipe Camarão, dizendo que o índio não levava ninguém a nada...”

Janjão, apesar de não freqüentar nenhuma igreja, declara-se religioso e costuma ouvir pregações no seu rádio:

“Eu não chego junto de certas congregações... Porque não tem uma certeza no meio. Eu fico com o rádio de fita. Eu não assinei meu lado. Apesar de ser humilde, um pobre, não sou desprezado por Deus. De jeito nenhum. Eu tenho Deus no coração e mãe no coração de Deus... Não freqüento igreja nenhuma.”

É curioso notar o isolamento da prática do curandeirismo (refiro-me aqui a prática de benzer uma pessoa doente ou acometida de um suposto mal físico ou moral, com um ramo ou molho de alguma planta, recitando determinadas preces ou frases “mágicas”). Tal prática permanece, de certa forma, a parte ou paralela ao sistema religioso formal, predominantemente católico. Como na omissão de Janjão em vincular tal atividade a um sistema de crenças, desempenhando-a, ele próprio, ou ainda na forma como Caboquinho descreve a existência “relativa” dos pajés vinculados às famílias tradicionais.

Suspeito que ainda hoje, o preconceito instalado pelos missionários contra a “magia da cura”, reveste seu sucedâneo (o benzedeiro ou benzedeira) numa condição de vergonha e segredo, porquanto incompatível com a prevalência cristã.

Não é irrelevante o papel que a igreja católica através do CIMI vem desempenhando na atualidade no sentido de apoiar as lutas dos potiguara pela demarcação de terras, particularmente no episódio mais recente em Montemor. O testemunho de Josafá, indígena e representante da FUNAI, esclarece: “A questão do CIMI, ele deu muito apoio... Eles deram

muito apoio realmente. Deram apoio bastante nesta retomada. Os próprios advogados do CIMI estavam aí também dando umas orientadas.”

## 8 MEIO AMBIENTE

No estudo denominado “Diagnóstico etnoambiental e plano de gestão ambiental da Terra Indígena Potiguará”<sup>174</sup> patrocinado pelo Ministério do Meio Ambiente no ano de 2002, foi realizada uma extensa coleta de dados sobre os potiguara e seu território. O referido estudo situava esta terra indígena no seu entorno regional, com intuito de verificar as condições sócio-ambientais (naquele momento) e propor ações para garantir o manejo sustentável do território.

Tratou-se, repetimos, de um amplo estudo interdisciplinar, abrangendo análises econômicas, agrônômicas, ecológicas e antropológicas.

As conclusões deste estudo se iniciam a com a advertência de que: “Devido ao processo de deterioração da Reserva Indígena Potiguará, se as medidas aqui preconizadas não forem postas em prática, a deterioração tende a aumentar, comprometendo os recursos naturais renováveis bem como a qualidade de vida das pessoas que residem na reserva”<sup>175</sup>. No rol de elementos de destaque sobre a deterioração ambiental encontramos referências ao desmatamento e a desproporção do uso ideal das terras, segundo critérios utilizados pela equipe de pesquisadores, conforme se segue:

“O estudo da aptidão do solo mostrou que 36,5% da área da reserva tem vocação florestal, 21,3% pastagem/Floresta, 25% pastagem/urbanização e 17,2% agrícola /urbanização... O estudo da ocupação da terra mostrou que 9,7% da área da reserva está ocupada com floresta, 49,2% com campo nativo, 36,8 com agricultura, 0,9 com urbanização/areia/praias, 1,9 com pântanos (banhado) e 1,5% com água;”<sup>176</sup>

Entretanto, pareceu-me surpreendente a ausência de qualquer menção, no âmbito dessas conclusões ao avanço da monocultura da cana-de-açúcar, fator que considero hoje fundamental na deterioração dos recursos ambientais locais e numa concentração de renda, no mínimo incompatível com uma comunidade indígena tradicional, porquanto insustentável econômica e culturalmente. Ao invés disso, encontramos no relatório uma visão concludente muito diversa que apenas faz referência a uma agricultura de subsistência: “É praticada uma agricultura de subsistência sem os devidos tratos conservacionistas (plântio em nível, plântio direto, rotação de cultura, culturas em faixas, técnicas de retenção de solo e das águas das chuvas entre outras)”<sup>177</sup>

Evidentemente, algumas questões me vêm à tona: será possível que uma transformação de tal monta tenha surgido em tão pouco tempo? Será que houve algum tipo de descuido na coleta de dados? Será que houve alguma pressão sócio-política, de alguma ordem para que o iminente problema da monocultura fosse desconsiderado?

Não creio na possibilidade de descuido no processo de coleta de dados. Há evidências suficientes no relatório do exaustivo e extenso trabalho empreendido por várias equipes. Os discursos dos indígenas coletados nas oficinas realizadas nas aldeias, não mencionam a cana-de-açúcar, ao menos como um problema interno importante.<sup>178</sup> Entretanto, num momento anterior, quando o mesmo relatório trata de caracterizar a região em torno do território

---

<sup>174</sup> Fundo Nacional do Meio Ambiente – FNMA. Diagnóstico etnoambiental... Op. Cit.

<sup>175</sup> Ibid. 191.

<sup>176</sup> Ibid. p. 191.

<sup>177</sup> Ibid. p. 191.

<sup>178</sup> Ibid. p. 161.

indígena potiguara, parece revelar se um retrato da atual situação de uso da terra dentro do território:

“Os Tabuleiros Costeiros apresentam uma altitude média de 20m, onde predominam como solo as Areias Quartzosas... O sistema agro predominante a cultura da cana de açúcar de caráter agroindustrial. Em segundo lugar vem a policultura de subsistência, com uma agricultura relativamente desenvolvida. A fruticultura vem despontando como uma importante alternativa. A forma de produção consiste num campesinato agropecuário diversificado, seguido de agroindústrias e de empresas rurais. O potencial agrícola é de baixo a médio.”<sup>179</sup>

Mais adiante, num comentário específico sobre a área de ocupação potiguara, quase temos uma síntese mais extensa do uso da terra ainda tendo como predominante uma agricultura de subsistência, embora misture o uso atual efetivo com o que considera “potencialidades”:

“A agricultura predominante na região é a policultura visando à sobrevivência, com destaque para produtos como o inhame e a mandioca, e a incipiente fruticultura. Os índios Potiguara dividem a agricultura entre “roça”, que compreende os produtos para o consumo interno, e aquela da qual podem obter algum excedente. Plantam como roça, a mandioca, macaxeira, jerimum, feijão, milho e arroz, sendo a mandioca a principal, da qual tiram um de seus principais alimentos, a farinha. A fruticultura tem na acerola, manga, caju, mangaba, coco, abacaxi, maracujá, banana, jaca, mamão e melancia, seus principais produtos. A perda por falta de venda e aproveitamento faz com que a maioria das frutas sirva apenas para o consumo. Há um potencial de aproveitamento agroindustrial do coco, manga, caju, mangaba, estando estas últimas intimamente ligadas à cultura Potiguara. Do inhame, da batata, e da cana-de-açúcar, plantados em “parceria”, muitas vezes com o arrendamento de terras, vêm os recursos adicionais para a manutenção de outras necessidades como vestuário, habitação, transporte, etc. Outras fontes de renda são a venda de madeira e carvão. a pesca, as aposentadorias, e o turismo.”<sup>180</sup>

Já estava presente, portanto, o cultivo da cana-de-açúcar, talvez ainda incipiente, mas certamente já associado à instituição do arrendamento de terras que, digamos assim, detonou a bomba nos dias atuais. Voltando ainda mais no relatório, à sua apresentação e problematização, o capítulo inicial revela com mais nitidez “o ovo da serpente” em pleno desenvolvimento:

“No ano de 1975, iniciou-se a construção de uma usina de álcool às margens do Rio Camaratuba, ocupando assim terras da reserva Potiguara. Um usineiro chamado Belarmino Pessoa Melo recebeu uma declaração oficial da FUNAI que não residiam índios nas terras requeridas pelo mesmo. O usineiro acabou se instalando na reserva no ano de 1978. A partir disso, outras dezenas de latifundiários invadiram também terras dos Potiguaras para a plantação de cana, com a intenção de utilizarem os Potiguaras como mão-de-obra barata... Apesar de expressamente proibido o arrendamento de terra indígena ocorre na área, inclusive com o aval de alguns índios, sem, contudo, ter-se a dimensão exata do problema... Esta desorganização antrópica promovida na região também interferiu de forma direta nos recursos hídricos. Onde outrora havia rios

---

<sup>179</sup> Ibid. p. 44.

<sup>180</sup> Ibid. p. 94.

caudalosos, hoje há filetes de água, seja pela erosão sofrida nas encostas, pela derrubada da mata ciliar pela implantação de uma cultura anual (cana-de-açúcar), ou pelo assoreamento promovido nos respectivos leitos. Apesar de inexistentes dados quantitativos sobre o assunto, é visível e notório contemplar dentro de futuros prognósticos, o recobrimento das encostas... Sem a tomada imediata de medidas preventivas e corretivas às práticas de deterioração ambiental observadas, a sobrevivência dos índios Potiguara está gravemente ameaçada, seja pela dificuldade em subsistir da agricultura e da pesca, ou pela exaustão dos recursos naturais, tendo na extração ilegal de madeira, na invasão de suas terras, na produção indiscriminada de carvão, no assoreamento dos rios, na destruição de manguezais pela carcinocultura, na poluição ambiental, na prostituição, no alcoolismo, e na criminalidade, os seus principais vetores.”

Este fato nos faz naturalmente lembrar as polêmicas profecias de Marx que atestam o modo como a agricultura tradicional ou a chamada “economia natural” é “engolida” pela agricultura capitalista, como bem sintetiza Manuela Pedrosa, no que considera a segunda tese de Marx sobre o campesinato:

“A segunda tese... era que os camponeses existiriam como vestígios do passado feudal, sem papel funcional no momento em que viviam. Em sua visão evolutiva das relações sociais, o camponês tradicional para Marx seria parte de um passado pré-capitalista, cujo sentido histórico só poderia ser o desaparecimento no novo sistema que se afigurava. Isso porque a totalidade do sistema capitalista não seria baseada no modo de produção camponês, isto é, ele não seria uma relação social determinante para seu desenvolvimento. O capitalismo então se relacionaria com o campesinato apenas como contingência histórica a ser paulatinamente eliminada pela diferenciação social dos camponeses em proprietários ou proletários rurais. Neste sentido, a estrutura capitalista que Marx propôs se desenvolveria inexoravelmente engolindo as relações de produção tradicionais, num processo de expansão que chegaria a ser total (em profundidade) e global (em extensão).”<sup>181</sup>

É curioso como a força deste “mandamento” parece desafiar as instituições legais do Estado (FUNAI, IBAMA, Ministério Público). Ao menos no caso dos potiguara é como se uma estrutura transnacional que prefigura o velho capitalismo se impusesse diante de uma estrutura local, estatal que busca criar ou manter uma ordem social distinta, talvez anacrônica, mas certamente em desacordo com a ordem hegemônica.

Afora os problemas citados, nas áreas costeiras e ribeirinhas, a invasão dos criadouros de camarão tem sido outra fonte de danos ambientais principalmente ao ecossistema dos manguezais. Como apontado por este relatório, àquela época ainda em embrião, os projetos de construção de tanques de carcinocultura, acarretaram uma grande destruição de trechos de mangue para sua implantação. Esses projetos eram difundidos com entusiasmo por grande parte dos índios da região sul do território, entre as praias e a foz do Mamanguape. Segundo consta do relatório, o receio dos índios (e não-índios envolvidos) de que o diagnóstico criasse obstáculos aos carcinocultores, levou a uma situação em que as equipes de pesquisa foram hostilizadas e impedidas de realizar as oficinas de diagnóstico etnoambiental previstas nas aldeias de Tramataia e Camurupim:

---

<sup>181</sup> PEDROZA, M. . Poeira da História? Discutindo o silenciamento da historiografia brasileira sobre os trabalhadores rurais no século XX. In: I JORNADAS DE HISTÓRIA DO TRABALHO, 2002, Pelotas - RS (<http://www.labhstc.ufsc.br/jornadaI.htm>)



“Não houve reunião na Aldeia Tramataia... Não houve reunião na Aldeia Camurupim. As lideranças sentiram que o nosso projeto poderia representar uma ameaça à atividade de criação de camarões em viveiros. A questão é polêmica, com a presença da Polícia Federal e do Ministério Público na área. Nossa equipe, por diversas vezes, se sentiu ameaçada, inclusive fisicamente, o que nos levou a decisão de cancelamento da reunião.”<sup>182</sup>

## 8.1 Mudanças na paisagem local

Com justeza, Palitot nos aponta em sua obra o caráter visivelmente marcado pelas seculares intervenções antrópicas na paisagem local. Entretanto os mitos e as lendas que povoam o imaginário potiguara e que, como sugere o autor, estariam supostamente relacionados a um sentido de reverência e proteção da natureza, não são exclusividade do povo potiguara. Tais mitos e lendas perpassam toda a costa nordestina, particularmente nas zonas rurais.

“Longe de ser um quadro natural e intocado, este meio ambiente é profundamente afetado pela mão humana, desde muito tempo. O conhecimento dos Potiguara sobre este meio e seus recursos naturais, em si mesmo, já é o resultado do acumulado de experiências de séculos de ocupação deste espaço. Suas categorias ecológicas e agrícolas revelam uma longa intimidade com os solos, as águas, a cobertura vegetal e os animais, assim como as várias histórias sobre a Comadre Fulozinha, o Pai do Mangue e a Mãe D’água, representam as entidades protetoras da natureza e metaforizam a necessidade do uso racional e não predatório das matas, mangues e rios, sob a ameaça de tabus e represálias sobrenaturais.”<sup>183</sup>

Voltando às memórias de nossos entrevistados e ao modo como enxergam a atualidade local, busquemos, junto com eles, captar sobre novos ângulos as transformações na paisagem local.

Neste relato, as lembranças de Joelma de sua infância e adolescência, nas décadas de 70/80, sinalizam a dramática mudança na localidade de Baía da Traição, e no incremento populacional, desde aquela época:

“... eu não lembro muito, mas aqui era só praia. Eram pouquinhos caixaras. Não eram casas. Eram poucas aqui. A maioria era nas aldeias. As pessoas moravam nas aldeias. Não, aqui não existiam essas casas. Eram simplesmente umas casinhas que existia nessa principal, todas elas cobertas de palha. E aí (...) a Baía foi crescendo, as pessoas também vieram de outros locais.”

Noutro trecho de praia, ainda quase desabitada, na troca de acusações sobre danos ambientais causados, entre os índios e os particulares (não-índios), estes últimos, antigos moradores, defendem os veranistas que se instalaram na Praia de Coqueirinho das denúncias de destruição do meio ambiente local, como é o caso de D. Maria:

“Esse (fulano) o pai dele botou pra fazer viveiro. Botou os mangue abaixo, cajueiro, mangabeira, coqueiro, botou tudo abaixo... Botou tudo abaixo pra fazer viveiro e nem

<sup>182</sup> Fundo Nacional do Meio Ambiente - FNMA. Diagnóstico etnoambiental... Op. Cit. p. 162.

<sup>183</sup> PALITOT, Estevão Martins. Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór... Op. Cit. p. VIII.

fez. E veio fazer audiência aqui. O filho dele que era o cacique disse de um buraco que esse aleijado tinha feito pra tirar areia, porque essa areia aqui é salgada e é muito fina pra fazer massa aí ele cavou um buraco lá perto dos cajueiros pra fazer a massa. E os veranistas tinham as cacimbas deles e os veranistas tinham tampado, botado concreto. E os matos quem tinham botado abaixo, tinha sido os veranistas pra fazer as casas. Tudo isso é mentira. E os veranistas proibiam eles e empatava de pescarem. Tudo mentira. Aí Manoel foi testemunha aqui. Manuel disse: ‘Doutor faz 45 anos que moro aqui, nasci aqui e me criei aqui, mas aquela buraco ali nunca foi cacimba. A cacimba que foi feita está aí e todo mundo bebe água lá. E os matos não foram os veranistas que botaram abaixo não. Nem os coqueiros, nem mangue nem nada, nada não nem cajueiro, não. Nada os veranistas não botaram nada abaixo. Eles só fizeram o cantinho deles de fazerem as casinhas deles.’”

Aqui, Davino refere-se a uma época anterior, quando sua Aldeia, Tracoeira, então ocupada por seu sogro, mantinha um grande sítio de laranjeiras que hoje só vive na memória dos antigos:

“Isso aqui era muita laranjeira... Pra quem não viu parece acha que não é verdade. Mas pra que viu isso aí. Na casa da minha mãe esse fio que tem aqui isso aqui era tudo cheio de laranja, pé de laranja. Tanta da laranja que a gente nem sabia qual é que pegasse pra chupar... Essa laranja do velho meu sogro, ele era um dos tiradores de laranja, mesmo. Isso aí, o pessoal de Mataraca, que não tinha estrada pra andar carro por aqui, e tinha um senhor em Mataraca que era João Bezerra, saía aqui toda semana com quatro a cinco animais, burro, carregado de laranja. Tirava lá pra Mataraca.”

Ao ser questionado, por este pesquisador, sobre o material utilizado na construção de seus objetos de “arte”, Janjão em seu discurso sempre espiralado e fragmentado, também nos aponta as mudanças na oferta de recursos naturais a partir das intervenções antrópicas, rememorando, vagamente, as equipes do diagnóstico ambiental assaz citado:

“Japecanga... Ih! Mas hoje tem pouco... Lá na mata escura... É longe e aí tem uma reta que a gente chama as carretas que tem um índio morando lá, Borel... Sim, é de Borel pra cá... Não tem uma reta que tinha umas canas diferentes? Antes era só mato agora é hoje só cana. Tinha um cara que trabalha pesquisando... Você trabalha com aquele homem que veio aqui pesquisando as vertentes do rio?... (Faz) uns 3 anos.”

No caso da região de Montemor, particularmente na Aldeia Três Rios, Bel aponta as subseqüentes realocações das populações indígenas agrupadas em pequenos aldeamentos, desde a expulsão iniciada pela Companhia de Tecidos de Rio Tinto na primeira metade do século XX até os novos remanejamentos forçados a partir dos anos 1970/80. Neste segundo momento, a implementação do PROALCOOL instalou usinas na região, levando ao incremento da demanda por terras para o cultivo da cana-de-açúcar em toda a costa nordestina.

“... E outra, na história, mesmo o aldeamento foi feito pelo Frederico e pela usina. Por que? O que aconteceu foi que o aldeamento lá em baixo Frederico destruiu, e aqui a Usina você está vendo ali, 2 coqueiros. Não fui eu que plantei 2 coqueiros... Aqueles 2 coqueiros ali é um sítio da aldeia que a usina... a primeira aldeia foi a de baixo, foi essa daqui que eu falei pra o senhor, e a recente é essa daí que faz 24 anos que a usina... A usina for que tirou os índios dali... Foram 2 aldeias. Uma aldeia embaixo na beira do mangue e que foi o tal de Frederico. E essa daqui foi a usina que tirou os índios daí a

pulso pra ir para a cidade. Expulsou.... 6 famílias. Foi o Frederico que expulsou. Essa aí tinha 22 famílias morando aí. Até aqui tinha casa. Mas só que quando nós fizemos a retomada tudo era cana... O pessoal todinho está na cidade. Alguns estão aqui dentro... Tinha 2 alternativas. Assim: ou você saía de boa vontade ou expulsava. A usina fazia isso. Ou você recebe o que eu tenho de dar, ou nós expulsamos. E você ia perder? Não tinha ninguém pelo senhor... Aí pronto. Foi por isso que os índios saíram. E no tempo da aldeia velha lá, meu tio, que morreu, faz uns 2 anos que ele morreu, ele disse que o Frederico foi várias vezes só lá na casa do pai dele e o velho, que é esse daqui João Baía, disse que não vendia o título de terra. Aí ele disse: 'É, você não vai vender, mas outra vez eu não vou vir quem vai vir são os meus homens.' Aí pronto. Onde ele era criança, o que teve de ruma de gente lá em baixo na Boa Vista. Que a usina ela errou tanto que ela nem se ligou e botou o nome da fazenda o nome, Fazenda Boa Vista que ali embaixo. Fazenda Três Rios que é aqui. Fazenda Gameleira e Fazenda Jaraguá... É a marca histórica. Eu não dei nome a essa aldeia não. Ela já tinha. Às vezes a universidade, os órgãos vêm aqui eu digo: não tem nome, eu apenas deixei o nome que estava. E hoje nós já estamos reconhecidos, no mapa da FUNASA, FUNAI como Aldeia Três Rios. Novamente, a luta de novo."

## 8.2 Cana-de-açúcar

O quadro verificado por Palitot nos anos anteriores a 2005 acha-se muito próximo do que ora verificamos em termos do uso produtivo da terra potiguara, privilegiando alguns em detrimento da maioria da população:

“Esta forma de utilização dos recursos naturais e de reprodução dos grupos domésticos encontra-se hoje profundamente alterada pela exploração madeireira das décadas passadas e pelo cultivo atual de cana-de-açúcar que ocupa os melhores tratos agrícolas, sejam em terras diretamente ocupadas pelas usinas e plantadores de cana, como em Jaraguá, Marcação, Nova Brasília, Vila Monte-Mór e Jacaré de São Domingos, sejam em terras arrendadas pelos índios, como em São Francisco, Galego, Jacaré de César, Brejinho, Estiva Velha e Lagoa Grande. Desse modo, os espaços que sobram para a agricultura familiar são aqueles representados pelas áreas restantes de mato (compostas em sua maior parte por capoeiras) e pelo mangue, cujos recursos vão sendo exauridos pela sobre-exploração e têm sua capacidade de reposição ameaçada pelo desmatamento das encostas e nascentes.”<sup>184</sup>

O relato de Caboquinho tende a confirmar a evolução abrupta mais recente do plantio da cana-de-açúcar dentro da Terra Indígena Potiguara, como nos pareceu surpreendente desde a leitura do diagnóstico etnoambiental realizado em 2002. Este relato mostra ainda a reação interna à ampliação dos arrendamentos para monocultura da cana-de-açúcar, desde os estudantes das escolas indígenas.

---

<sup>184</sup> Ibid. p. IX.



Acima e a abaixo, a visão do principal drama social e ecológico que se abate sobre o território potiguara: a expansão abrupta e incontida da monocultura da cana-de-açúcar



“De cinco anos para cá, foi quando começou um maior fluxo de arrendamentos aqui dentro. Teve uma época que o procurador interveio e acabou quase que por completo, mas não por completo. E agora, esses mesmos que antecederam continuaram arrendando. E por trás disso aí, a gente sabe que tem muito interesse. Principalmente na questão da terra de Montemor, porque você arrendando terra aqui enquanto tem outra terra que está em litígio, tem um atrapalho muito grande. Juridicamente vão dizer assim se souber que os índios estão querendo demarcar uma terra enquanto que tem outra do mesmo povo que está arrendando, isso aí é um fracasso total. E teve esse aumento aí, a usina fazendo suas ofertas... pensando o índio que está levando vantagem, mas na realidade está levando desvantagem. Vem desde a questão do meio ambiente... e aprovei a questão das brigas internas. Eu sempre alertava para isso... Já estava causando muitos conflitos internos, poucos com muito e muitos com nada. E aí foi obrigado a um grupo de estudantes a se mobilizar, lá do Pedro Poty (grupo escolar), buscar apoio na FUNAI e no Ministério Público para acabar com a questão do arrendamento. A questão da juventude, a questão da educação diferenciada, tão importante dentro de uma área indígena. Dentro da educação diferenciada a gente estuda a questão do meio ambiente por completo. A gente estuda a questão da terra, tudo. E eles viram que estavam se perdendo, que estavam perdendo tudo com essa questão aqui do arrendamento. Além de tudo é ilegal. Eles se mobilizaram, formaram um grupo de mais de 80 pessoas, 80 estudantes, convidaram também algumas pessoas também simpatizantes e foram a João Pessoa, me convidaram também... e chegou a oportunidade de chegar ao procurador e o procurador embargar toda a plantação de cana aqui até segunda ordem do ministério público. E com isso foi embargado, conseguimos tirar as canas agora os poucos.”

Quanto às manifestações que culminaram com a queima de canaviais, Caboquinho comenta:

“É, mas aquilo ali era mais para forçar o próprio índio a se confrontar um com o outro, e forçar também o Ministério Público a retirar as canas. Mas teve muitas canas que se perderam.... E tivemos várias reuniões com advogados de usinas e chegamos a um consenso da saída desses plantadores de cana aqui dentro. Aí, é para você ver a situação em que a gente está, principalmente eu. A maioria do pessoal quer que esse pessoal saia. Uma minoria que planta cana e que vive da cana-de-açúcar quer que eles permaneçam. E aí, qual é a minha proposta agora: não é nem uma e nem outra. É dar um tempo no meio, dizer: não, você.... É para ele sair esse ano, agora teve muitos que plantaram cana o ano passado, então essa cana que eles plantaram no ano passado só vão poder colher para o ano. E aí tem a questão da divisão: é saindo para ir deixando para todos os índios aquela terra que eles vão deixar.”

A solução imperativa, pensada por Caboquinho neste momento do seu discurso, parece aproximar-se, de certa forma, do modo padrão de produção individual, com a divisão da terra em lotes, aceitando a inviabilidade do uso coletivo da terra:

“Eu quero fazer o seguinte: eu quero pegar toda a terra, sentar sem ter a interferência de ninguém e dividir em lotes dizendo esse lote é seu, esse lote seu... vocês vão trabalhar nesses lotes. Por que não adianta agora, a gente tirar agora... a gente vai tirar essas canas que foram tiradas desse ano, pronto: aqui a gente vai lotear, isso aqui é teu. E aí para o ano vai ter outros lotes para ser. Agora vai pegar um outro lote lá em três rios, por exemplo, e aí como é que você ganhou um lote aqui e vai ganhar outro lote

lá? Senão você não vai ter condição. A minha proposta é a seguinte, é que seja loteado, mas loteado por completo. Que não seja esse ano, que não seja para o ano. Que a gente procure um ano para a gente tirar isso. Tirou as canas? Tirou.”

Já aqui, o individualismo produtivo parece se vincular a uma espécie de associativismo que contempla a divisão social dos lucros:

“Então a gente vai lotear agora, a partir de agora... para toda a comunidade. Porque, justamente, a proposta que alguns estavam defendendo aqui e que eu não defendo é que... a questão do arrendamento... eu como cacique poderia arrendar 1000 hectares de terra. Então aquele dinheiro era só para mim. E você, poderia ser meu vizinho, que não arrendou aquilo que se *ferre* para lá. A minha proposta seguinte: é que esse dinheiro, junte todas as aldeias, todas, faça uma caixinha, uma conta, e que esse dinheiro seja dividido para todo mundo, para toda a comunidade. Se você ganhar R\$10, eu ganho R\$10, aquele que ganha, aquele outro... por que aí já inibe aquele índio de arrendar. Por que ele não vai mais ganhar aquele dinheiro que ele vinha ganhando. Porque tinha pessoas aqui de ganhar 15 a 20.000 contos por ano, enquanto tinha outros que não ganhava R\$1. Então pronto: esse aí, esse já se *ferrou*.”

Ainda na sua perspectiva, para Caboquinho na questão do plantio de roça para subsistência ou o arrendamento continuaria valendo, prevalecendo o interesse do detentor do lote:

“você escolhe, você tem opção. Você planta roça, você planta o milho, você planta feijão, planta o que você quiser. Você vai ganhar o seu lote lá. Até porque a gente tem que dividir em lotes, por que é não adianta também a gente dividir... também se pensou em criar uma cooperativa para tomar conta dessas canas todas, mas muitos disseram não: ninguém quer saber de negócio de cooperativa, a gente quer saber de trabalhar no que é a da gente e acabou-se.”

Assim, a produção coletiva parece uma ficção remota e indesejável para a maioria dos potiguara, ao mesmo tempo que a moral que encerra fábula da *Galinha Ruiva*<sup>185</sup> (que sugere a desconfiança em contar com o trabalho do outro, o trabalho coletivo) parece muito presente no pensamento local, conforme se deduz do discurso do cacique geral, transmitindo a fala de seu povo: “- Quem vai trabalhar aqui sou eu! Aqui é meu e eu que vou trabalhar. Pessoas que nunca plantaram cana disseram: a gente nunca plantou, mas vai plantar a partir de agora.”

Estes mesmos aspectos são discutidos por Josafá, Chefe do Posto, numa versão que não destoa muito daquela de Caboquinho:

“A questão da cana-de-açúcar é complicadíssima e já vem há muitos anos. Já teve o procurador Dr. Luciano Maia, que ele veio e paralisou o arrendamento... Na primeira vez. Só que de alguns anos pra cá o pessoal indígena começou a arrendar novamente. E arrendando e arrendando e os arrendeiros já sabia que... Em 2002, assim que eu assumi, em 2003 eu notifiquei todos os rendeiros que tinha na área, com comunidade dentro, para eles saírem. Saíram, se retiraram tudo, já estava começando conflitos e a maioria deles não assinaram a notificação enviada pela FUNAI, alegando que os indígenas que chamavam eles. Mas a gente sabe que eles próprios que chegam e

<sup>185</sup> Conta a fábula, resumidamente, a obstinação de uma galinha, após encontrar um grão de trigo, em plantar, regar, colher, enfim, conduzir todas as tarefas produtivas até a produção do desejado pão, sempre buscando, inutilmente, a ajuda de seus companheiros: o cão, o gato, o porquinho e o peru. Estes últimos só se prestam a participar da comilança, no que são devidamente interditados pela empreendedora galinha.

começa a dar alguma coisa e por isso, vendo a carência deles, se aproveitam terminando fazendo esse tipo de coisa. Enganando o índio. E o que pegou mais foi que eles começaram a arrendar terra derrubando mangabeira. Onde é o próprio sustento da maioria da comunidade a coleta da mangaba. E passando por cima dos próprios indígenas. Alguns indígenas fazendo isso com os outros indígenas, influenciados pelos rendeiros. E agora esse ano a gente teve que tomar medida drástica mesmo. Fomos procurar o procurador e o procurador paralisou qualquer tipo de arrendamento, e já foram chamar a Polícia Federal sobre essa questão. E atualmente, os últimos acontecimentos, são que em várias aldeias, algumas aldeias, eles já estão saindo. É o prazo. Ele não ia ter prazo porque não terminou a negociação e eles estão saindo da área e a cana vai ficar para os próprios indígenas. É uma conta que a gente vai ter que enfrentar porque vai ser a continuação da luta aqui, e algumas aldeias também deu prazo de 1 ano para eles retirarem a planta nova e sair de vez da comunidade. Mas é um processo difícil porque tem aquela conversinha, por trás, o cochicho com o vizinho e o incentivo para não saírem e a gente sabe que não deixam nada. O arrendamento há alguns anos, o que dava para os índios, alguns ganhavam era 15 reais, 20 reais que dava para algumas famílias. E quem ficava com mais dinheiro era aquele índio que arrendou. Aí aquele ficou com a maior parte do dinheiro e daí os outros continuava na necessidade. E esse que arrendavam alegando que não porque nós não temos apoio, a gente precisa disso. Mas nos sabemos que é uma resposta que não é consciente. Que o arrendamento era de ano em ano e que se fosse só arrendamento todo mundo estava morto. É um problema muito sério esse do arrendamento. Continua o problema porque a cana ainda... Porque a cana, não são todos. O problema é sério. Eu vejo outro problema na hora da divisão, que dividir. Porque ou está pra dividir, digamos uma área tenha 500 hectares e 200 famílias e parte em partes iguais e cada um ficava com seu pedaço, ou então no caso do plantio coletivo também é muito difícil. Além de ter causado todos esses danos ainda vem esse outro problema... É muita dor de cabeça. Eu já estou pensando... É saindo de um problema e entrando em outro. Porque já estou até vendo uma família vai dizer eu não quero esse pedaço porque a cana é ruim e vou querer um pedaço que a cana esteja melhor. Aí de qualquer forma está o conflito feito. Ou se ficar coletivo... quem vai trabalhar? Quem vai tomar conta? Quem vai colocar pra frente? De qualquer forma está o problema aí. De qualquer forma quem vai ter que estar intermediando todas essas questões sou eu.”

Neste trecho, Caboquinho discute o conflito entre a rentabilidade da cana-de-açúcar, particularmente para os arrendatários, e os problemas sócio-ambientais que a monocultura acarreta:

“São aproximadamente arrendadas aí hoje... 2000 ou mais de 2000 hectares de terra, de cana arrendada... Se quiser plantar cana, planta. Agora, por um lado, a cana-de-açúcar é uma cultura rentável. Financeiramente, sim. Agora, ambientalmente... é complicado. E nós estamos nessa luta aí... Mas eu achei bom. Sabe por quê? Porque os plantadores de cana daqui são pessoas que dependem das usinas. Teve pessoas aí de investir só esse ano aqui 400.000 contos. Somente de arrendamento vai dar quase R\$300.000. Só de arrendamento. Só o que eles vão pagar de arrendamento. E o que eles lucraram? Para você ter uma idéia: de cada hectare de cana plantada eles pagam 4 toneladas. 1 hectare de cana boa eles tiram entre 100 e 120 toneladas. Diga aí? Conte quanto esse cabra não ganha nas costas do índio aí. A proposta nossa é a seguinte: vamos lotear? Vamos. Vamos tirar os atravessadores? Vamos. Então vamos fazer um pacto com a usina, que não tem briga aqui dentro. Procurar outra linha. E aí... você vai

comprar cana da gente? Vai. Então a gente para fornecer cana para a usina, mas a gente vai querer o adubo e o dinheiro da limpa. E quando for para a gente colher a cana, a cana vem toda para você, sem cobrar juros, sem nada. E aí a usina disse que topava. Então para a gente fazer isso aí fica melhor, não? Por que você vai trabalhar para você. Você nem vai trabalhar para atravessador nem para aquela usina. Você vai trabalhar para você. Vamos supor: se você vai ganhar no final da safra R\$10.000, por exemplo, e você tem o débito de R\$3.000, você paga seu débito e fica com 7. Fica bem diferente do que você ter 100 hectares de terra arrendada, no final das contas que o leva o bolo, a fatia maior, é aquele cara lá que está arrendando, enquanto...

Davino fala das pressões pelo arrendamento de terras em sua Aldeia<sup>186</sup> e também defende que o uso direto da terra pelo indígena é mais rentável e sustentável:

“Até aqui mesmo em Tracoeira, até eu sei que veio agravando esse tipo de coisa sobre o corte de lenha, sobre o arrendamento que veio gente me procurar, fazer proposta pra arrendar a terra e eu não concordei com isso não... Plantar a cana-de-açúcar, se ele plantar, se ele tiver condições de plantar pra ele mesmo eu concordo. Se ele plantar 1 hectare pra ele é melhor do que plantar 30, 40 pra usineiro porque no fim ele vai trazer aborrecimento e o dinheiro que ele apurou num hectare de cana dele mesmo, o arrendamento nunca vai chegar junto do que ele fez no dele mesmo. Então, eu não concordo de jeito nenhum com o arrendamento, não.”

Seguindo o voto de Davino, D. Hilária, Cacique da Aldeia Silva do Belém, também condena o arrendamento de terras para as usinas e seus fornecedores externos. D. Hilária tem tido inclusive problemas familiares por conta dos arrendamentos irregulares:

“Meu filho, aqui, o que se vive mais aqui, no trabalho daqui, plantar cana. Estava com gente de fora botando pra plantar cana aqui dentro. E agora vai ser suspenso porque não vai ficar nenhum branco aqui dentro. Vai tudo sair. Só vai ficar só com o trabalho do índio mesmo. Lucrar com isso. Estava o pessoal mexendo com as terras... É arrendado. Deixando as suas terras e só entrando pro terreno do índio. E eles não entendem, e só soltando terra pro branco trabalhar. Só soltando terra pro branco trabalhar. E minha gente não vê futuro nisso. E todo mundo diz é melhor fazer uma conta, fazer duas pessoalmente, do que fazer um horror e não sobrar nada que de pra ajudar um ao outro. Aí não dá. Olhe, aqui eles estavam nesse sistema. Arrendava a terra assim: 2 hectares, 3 hectares, 4 hectares pra 1 pessoa. 5 hectares. Aquele dinheirinho assim no final do ano quando eles tiravam a cana e que recebiam aquele dinheirinho ele embolsava e os outros ficavam sem nada. Aí caiu na esperteza de todo ele ter seu pedaço. De todo ele ter seu pedaço. Que quando foi agora que teve esse negócio dessa tranca que deu de tirar os brancos daqui de dentro nos fomos para João Pessoa assistir reunião aí foi liberado eles tirarem a cana deles e desaparecerem no meio do mundo.”

Caboquinho faz uma espécie de autocrítica da política das lideranças potiguara na aproximação com os interesses dos usineiros da região, sugerindo um nível de sedução crescente a depender dos lucros oriundos da produção da cana-de-açúcar:

“... você vê: alguns chefes que trabalharam nesse posto aqui contribuíram muito para isso. Eram muito ligados aos usineiros. Alguns caciques são muito ligados a esses

---

<sup>186</sup> Durante esta entrevista com Davino na Aldeia Tracoeira, fomos mais de uma vez interrompidos pelo barulho de caminhões sobrecarregados de cana-de-açúcar que avançavam numa trilha próxima.



grupos também. Assim como eu também, não tenho divergência com nenhum. Eu, do jeito que eu converso com um, converso com todos. Eu sou mais um tipo de mediador. Toda reunião eu tenho que estar junto, o pessoal tem que ouvir a minha proposta também. E queiram ou não queiram a palavra final quem dá sou eu. Isso ficou muito difícil para gente, porque alguns índios perderam a visão coletiva, perderam essa visão da coletividade e partiram para visão individualista. Por quê? Porque havia facilidade demais.”

### 8.3 Matas

Atualmente o capítulo das matas está fortemente atrelado àquele da monocultura canavieira. Já havia, em meados do século XX algum nível de deterioração ambiental crescente no território potiguara, decorrente, principalmente, da crescente produção de carvão vegetal para abastecer os mercados de Rio tinto e Mamanguape, aquecidos a partir dos anos 1920 quando a indústria de tecidos foi implantada no local. Entretanto, parece-nos que, como de resto em toda a zona da mata nordestina, o desastre de maior proporção coincide com os incentivos do programa governamental Proálcool, instituído a partir de 1975. A instalação de novas usinas de álcool na chamada "zona da mata" nordestina aos poucos dizimou em menos de duas décadas a quase totalidade das matas remanescentes na Costa Nordeste. Aí, naturalmente, a pressão pelo plantio de cana-de-açúcar se fez insurgir no território potiguara através de iniciativas individuais, por vezes com associadas ou financiadas diretamente pelas usinas próximas, ao norte ao sul do território. A invasão incontida da monocultura canavieira foi constatada pela pesquisa de Franz Moonen (que ao ver do cacique Caboquinho, contém certos exageros). Afirma Moonen:

"Engana-se quem pensa que agora, depois da demarcação de 1983/84, o problema territorial potiguara esteja resolvido. Antes pelo contrário: já em 1987 calculava-se que cerca de 70% dos 20.800 hectares restantes já tinham sido ocupados por plantadores de cana-de-açúcar. E, o que é pior, agora com a aprovação dos próprios índios... no início dos anos 80, quando a AGICAM (usina de álcool das redondezas) e os plantadores de cana ofereciam dinheiro e bens aos 'caciques' potiguara, muitos aprenderam que ser cacique, ser líder, pode ser um negócio altamente lucrativo. E assim, vários índios mais espertos e menos escrupulosos, passaram a se apresentar como "líder" ou "cacique" da aldeia X ou Y, e a negociar diretamente com os invasores, oferecendo-lhe terras, paz e sossego em troca de dinheiro ou bens. Em pouco tempo milhares de hectares de terras, embora de propriedade coletiva da comunidade indígena, passaram a ser arrendados por esses falsos caciques a plantadores de cana-de-açúcar. Os contratos de arrendamento são feitos não através da FUNAI, ou com o apoio jurídico dela, mas pessoalmente com os índios."<sup>187</sup>

Segundo Moonen, só na Aldeia São Francisco teriam sido desmatados 4000 hectares, no Galego 1500 hectares, em Jacaré de César 1300 hectares em Estiva Velha outros 1000 hectares. E ainda reproduzindo o relatório anual da FUNAI de 1990, Moonen e traz à luz os seguintes dados:

"As áreas desmatadas não se limitam somente nas 451 hectares concluídas através do projeto integrado aos potiguaras no ano de 1982... surgiram os arrendamentos e através

---

<sup>187</sup> MOONEN, Frans; MAIA, Luciano Mariz. Etnohistória dos índios Potiguara... Op. Cit. p. 140.

deles temos até este ano aproximadamente 10.000 hectares ocupadas com plantio da monocultura da cana-de-açúcar, essa em maior escala, com mamão e abacaxi".<sup>188</sup>

No trecho a seguir Caboquinho resume alguns aspectos gerais sobre os remanescentes de matas no território potiguara. Quando tento confrontá-lo com a idéia defendida por alguns de que existe uma relação perene entre etnia e a sustentabilidade, algumas questões centrais da atualidade são suscitadas no seu discurso e levam ao que me parece ser o âmago do problema: Qual o sentido de ser índio? Como? Por quê? Para que?

“Aqui não existe nenhuma mata primária, não. Nós temos aqui, no máximo, secular. Mas primária nós não temos mais. Essa questão do índio ser muito ligado à questão ambiental, diria que, como você falou, dos anos 70 para cá, eu diria que é mais a questão da conscientização do próprio indígena. A partir da própria educação... Queira ou não queira, é. A gente sabe que tem muitos índios que são destruidores mesmo, a gente sabe. Isso aí a gente sabe que eles são destruidores de mata mesmo. Tem muitos índios que vivem da mata mesmo, extraindo madeira, irregular todo. Mas a maioria, eles são defensores mesmo. E o que eu vejo e sempre faço uma avaliação com pessoal, essa questão da conscientização, da educação mesmo. Porque a partir do momento que a gente faz essa avaliação, a gente faz a pergunta também: o que será do índio sem a terra, sem o meio ambiente? Sem o Rio? Sem as matas? Sem os peixes e sem os animais? Se nós não queremos ser índios, se não temos mais uma coisa que nos referenda, então não faz sentido ser índio. Ser índio somente para cobrar seus direitos, seus direitos, seus direitos... e seus deveres?”

Davino fala das matas remanescentes em sua aldeia e da pressão dos próprios índios por permissões para o desmatamento, a que tem resistido:

“... hoje aqui, nessas estradas aqui que você está passando, aí cansei. A gente ia pra Baía, as estradas só tinham essa veredinha toda coberta de mato e a gente só ia por baixo. Pronto, uma hora dessa daqui pra Baía já tinha canto que a gente passava que já estava tudo escuro que o sol já estava parado que estava tudo escuro que o mato fechado, mato muito grande. Nessa parte que viemos pra cá isso aqui era um mato tão grande... Agora é que, depois que desmataram, aí fizeram uma fiação com não sei quantas derrubas, e só está parada porque eu sempre estou mantendo a vida dele porque a vida dele é a minha vida. Então eu estou brigando por isso aí... Já nessa região aqui da minha casa e desse outro mato aí, há muito eles vem pedindo lenha pra cortar e eu disse que não daria lenha pra cortar porque se fosse todo mundo... porque tendo todas essas famílias toda por aí, nem todo mundo vive de corte de lenha. Não vive disso aí. E se eu fizesse isso pra eles e eles fossem passar a vida do tempo que tirou a carrada de madeira pra frente, eles não fossem procurar destruir mais nada, eu daria. Mas vai que ele tira uma carrada hoje, vai compra uma alimentação que só dá para uma semana. Aí na próxima semana acabou... Aí acabou, e de novo vou na casa de Davino. Davino pede mais uma autorização pra eu tirar outra carrada. Aí digo: Mas eu não dou mais não. Mas aí você já me deu. Aí chega outro você deu pra fulano e aí meu trabalho fica demais. Então, por isso mesmo, eu não posso fazer isso.

D. Hilária fala sobre antiga rotina de conceder permissões para a abertura de roça de subsistência e a atual invasão truculenta dos canaviais com a derrubada dos sítios de mangaba e caju, dispensando os pedidos de permissão:

---

<sup>188</sup> Ibid. p. 141.

“De uns 3 anos pra trás tudo aqui, tudo que acontecia aqui era um roçado, era qualquer coisa, eles vinham na minha casa conversar comigo. Era sobre um serviçinho ali, tirar uns toco na mata. Está certo bote seu roçado aqui. Roçado é roçado! E arrendamento e desmatamento é outra coisa... Foi quando entrou a coisa da cana o pessoal invadindo eles perderam o respeito. Não estão me respeitando. Estão levando o que era do branco pra lá levando as máquinas, desmatando, acabando com a mangabeira, acabando com o cajueiro, acabando com a floresta, acabando com tudo. Aí eu não gostei.”

Concluí, D. Hilária, descrevendo como teve que contar com apoio da FUNAI, do ministério público e da polícia federal para enfrentar os invasores, incentivados por seu próprio sobrinho:

“Eu disse vamos parar por aqui. Olhe se tivesse vindo na minha casa nós tínhamos nos juntado, conversado a coisa direitinho. Tinha deixado pra lá e acabava. Mas eu mandei chamar ele 3 vezes e ele apeniou e na minha casa não pisou os pés. E a moral como vai ficar? Eu saí por aqui e vou lá no chefe. Cheguei lá no chefe fiz queixa ao chefe. E o chefe disse assim: D. Maria eu estou indo conversar com Petrônio agora. Eu entrei de férias agora vou pra João Pessoa, mas posso dar uma entrevista lá com Petrônio. Então está certo. Conte tudinho a Petrônio e você ligue de lá pra confirmar. Eu disse está certo. E quando ele estava lá conversando com Petrônio eu confirmei aqui. Aí está certo. Aí quando foi nos 3 dias a policia chegou aqui e 6 camburões... aconteceu por causa do desmatamento, que ele desmatou, que ele não quis me ouvir, aí a policia veio. Veio pra prender quem estava desmatando, não sabe?... O cabra não estava mais aí. Já tinha ido embora. Nós fomos lá. Aí entrevistaram o trabalho. Já tinham derrubado uns 15 hectares... Ele (o sobrinho da entrevistada) arrendou pra esse cara de fora... Eu só sei é que foi... Eles estiveram lá, fizeram entrevista, lá no trabalho. Fomos em São Francisco, que tinha outro também, eles foram lá. Aí foram embora. Aí quando foi depois ele veio e pegou os dados dele e marcou o dia pra ele ir lá pra federal. Aí ele foi. Ele foi pra Federal. Aí a Polícia Federal mandou me chamar. Eu fui. Quando cheguei lá, entrei e ele: D. Maria o que está acontecendo lá na sua área? O que está acontecendo, delegado, é porque hoje a gente representa o canto, nós somos os conselheiros, mas esse pessoal não quer conselho. Só querem fazer coisa ruim, que não dá certo. Quando a gente chama atenção pra falar com ele, pra aconselhar eles não vêm. Aí eu tinha que tomar uma providência pra melhorar. Ele disse: a senhora está certa, a senhora está certa. Está certa. Eu gostei de ver.”

Sobre um episódio de Montemor, bastante divulgado pela imprensa local e nacional, em que os índios foram detidos por desmatamento, D. Hilária dá a sua opinião:

“Olhe a versão do povo de Montemor, porque os índios de Montemor, não tem juízo. Não botam a cabeça pra funcionar a coisa. E não deviam ter feito o que fizeram. Quebraram o carro da polícia, quebraram um bocado de coisa pra lá. Foi gente preso. Foi a cebola. Olhe, o seguinte foi esse: por causa da madeira que eles estavam tirando. Madeira de lei e estavam fazendo carvão. Não foi tanto pelo carvão, porque o carvão... Aí foi cabeça quente pra lá, queimaram o carro do homem e fizeram tudo. Fizeram umas coisas muita errada, o que fizeram. Eles podiam ter botado a cabeça no lugar. Bem minha gente, aqui o seguinte é esse: eles tiraram essa madeira porque eles são pobres e precisam. Eles são pobres e precisam. É certo que eles não tem o direito de desmatando, de fazer uma coisa dessa.

Já versão do Cacique Bel da Aldeia Três Rios na região de Montemor, sobre o mesmo incidente, é bastante diversa e aponta para a forma como a mídia local tende a distorcer os fatos defendendo a posição dos usineiros e condenando os índios.

“Foi na Vila de Montemor... Na Mata do Arrepio. Mata do Arrepio abrange Montemor e Jacaré do César. Mas só que lá um tirador de madeira não é índio. É uma pessoa que tira madeira de lei. Madeira de lei o senhor sabe que é a melhor madeira que tem dentro da mata. Derruba ela aqui ela derruba meio mundo de matinho pequeno que é o pau d’arco, é imbiriba. São madeiras grandes e foi tanto que o Procurador, Dr. Siran, foi comigo lá e ele viu o trabalho que foi lá, que não era trabalho de índio. Era trabalho de traficante de madeira. Ele comprovou porque estava lá os cortes de motosserra. Só era negócio... Negócio de gente grande mesmo. E não parou não... A usina ela era para ter ido em cima dos madeireiros. Ela não foi. Ela foi em cima dos índios do carvão. Os índios que foram presos foram os índios do carvão. E os madeireiros ficaram soltos... Ela usou isso aí para atingir o trabalho da gente. Mas só que quando nós vimos que a coisa ia pegar para o lado da gente... Eu nem cheguei a tempo. Quando eu cheguei lá, eles já estavam com os cabras presos. E foi tanto que agora essa semana... E aquele problema ali que quebraram um carro da Cabo Branco aquilo não foi os índios não. Aquilo ali sempre a Usina sempre ver esse lado aí. Pra atingir o índio. Se os índios tivessem quebrado o carro lá, tinha matado todo mundo lá. Mas não. Os índios foram só para defender o que era deles. A usina usou de má fé de colocar o carro lá, quebrou o carro depois que os índios saíram. Que Aníbal estava lá, o cacique Aníbal, estava lá e viu que o carro quando eles saíram estava em perfeita condição. Usou de má fé nisso aí. E outra. O IBAMA... o IBAMA não, a Polícia Florestal também entrou lá sem autorização da FUNAI e de ninguém. Entrou por conta própria. Que existe um documento que para a federal, ou seja, lá quem for entrar tem que procurar as lideranças e o capitão que entrou lá entrou tudo por conta própria. A usina deu o aval e eles entraram lá dentro. E não pode entrar na terra indígena sem autorização da FUNAI... Isso aí tudo é um trabalho que o jornal faz só protegendo o latifundiário.”

Severino também nos fala dos conflitos, desta vez na Aldeia de São Francisco, com a derrubada de mata para o plantio de cana de açúcar e a resistência de alguns animais silvestres ainda presentes na região:

“Mas, o que existe aqui é invasão de terra de índio, planta cana, não sei o que... É isto que está acontecendo. Agora mesmo esse ano houve um problema aqui e esse Batista e Everonildo que foram derrubar a mata e a turma aqui se revoltaram aqui e foram para João Pessoa falar com esse Procurador que tem lá agora que nem sei o nome dele, que parece que é Néri. É um nome assim. Eu sei que ele mandou um equipamento e proibiu tudo E esse dinheiro desse ano ainda está pra lá ainda. E eu sei que não é pra cortar, plantar mais cana como era. É pra ficar como era, deixar o mato crescer... Está vendo esse mato aqui tem até paca, fui apanhar café ali e nós estávamos no pé ali e tinha até cutia comendo ali, tatu, jacu, gato do mato, cobra, timbu, sagüi. Tudo isto ali e eu estou aí não quero que ninguém entre pra matar nenhum bicho aqui e aqui. Limpou-se tudo, mas os bichos ainda se passando.”

#### **8.4 Pesca e carcinocultura**

Conforme citamos anteriormente, desde o diagnóstico etnoambiental concluído em 2002, o problema da carcinocultura estava ocasionando a destruição de trechos de mangue e

alterando os cursos d'água na porção sul do território potiguara. Ao que pude observar em minhas visitas nos anos de 2006 e 2007, esses viveiros de camarão foram parcialmente desativados por imposição do IBAMA e da procuradoria da república. Entretanto em funcionamento ou não, pude verificar dezenas de tanques e seus artefatos que presentificam sérios danos ao ecossistema local.

Em seu depoimento, Raqué, o índio empresário citado por Moonen, ex-chefe do posto da FUNAI em Baía da Traição, expõe sua visão desenvolvimentista para o povo potiguara no âmbito da qual apoiou e defendeu, frente ao IBAMA e à Polícia Federal, os criadores de camarão para os quais buscou financiamento numa instituição bancária oficial. Para Raqué a “necessidade” justificava as ações eventualmente predatórias do meio ambiente. Além disso, Raqué também expõe, a seguir, todo um modelo de investimento na pesca marítima que propiciaria o acesso da população potiguara ao pescado a preços subsidiados.

“Mas acontece que aconteceu isso por falta de um planejamento da FUNAI... O IBAMA queria impedir. Mas é o seguinte que eu acho. A necessidade fala mais alto que qualquer coisa. Por necessidade. A necessidade. A necessidade. O que dava para eu entender é que quando eu cheguei na FUNAI para trabalhar já tinha problema, mas a FUNAI nunca foi lá chamar o índio, junto com o IBAMA e a procuradoria pra orientar. Trouxesse um biólogo, para orientar o índio olha não pode fazer viveiro ali, pode fazer aqui. Nós vamos dar uma assistência, acompanhar direitinho. Não. Era na base do armamento. É bala... Não é assim! Não é assim meu amigo IBAMA e policia entrar na área é não... Porque o cara faz por necessidade. Por necessidade. A necessidade do índio era tão grande ali que ele, ele fez por necessidade. Agora quem era que podia fazer? FUNAI. Porque FUNAI? FUNAI não é um órgão do governo federal? IBAMA não é órgão do governo federal? E porque não senta todo mundo para discutir, para planejar, para ver como pode fazer. Agora eu nunca passei em faculdade... Eu posso ser doido, agora burro não.... Ficou operando. Agora operando, mas sem condição de vida. Porque o investimento que devia ter sido investido não investiram... Era. Chegar hoje lá em Petrônio e dizer: Petrônio cadê o 100 mil reais que Raqué foi pra Brasília junto com você e o Presidente da FUNAI liberou? Que o Banco do Nordeste precisava dos 100 mil para emprestar ao fundo de aval do camarão. Cadê os 100 mil? Pra onde ele foi Petrônio? Quero saber em que foi investido? Pergunta a ele em que ele investiu. E aí? Ele está querendo mudar a vida do índio? Porque o Banco do Nordeste precisava de 100 mil reais pra fazer um fundo de aval de 1 milhão. Eu queria 2 milhões porque o pessoal do Banco do Nordeste já me conhecia. Ah com Raqué agora vai. Ah com Raqué agora vai. Porque eu queria 1 milhão de reais, 2 milhões de reais. Um na agricultura e um no camarão. Agora esse dinheiro ficaria no Banco. Ficaria no banco esse dinheiro e vamos emprestar para o índio, emprestar para o índio, e eles comprarem de acordo com a produção deles. Nós íamos procurar uma empresa para comprar a produção e de acordo com a produção do índio nos íamos descontando do dinheiro dele. Quando ele tivesse uma boa produção nos íamos descontar mais. Quando ele tivesse uma produção menos a gente descontava menos. Na agricultura nos íamos fazer a mesma coisa. Nos íamos procurar CEASA, onde comprasse o produto nós íamos se comunicar com elas para que comprasse o produto indígena. Que seja, o inhame, o maracujá, o mamão, essas coisas. Era isso o meu trabalho. Na pesca já tinha assentado com a Polícia Federal que o desmatamento estava muito grande dentro da área e o pessoal da policia federal me procurou e perguntou: Qual a saída? Eu disse: eu tenho a saída. Eu tenho a saída. Com apoio da policia federal fazer 2 barcos, cada um com 15 metros, botar em cada um barco desse 30

peças. 15 ia pro mar e 15 ficaria trabalhando na sua roça. Quando aquele barco chegasse e passasse um mês aqueles que estavam em terra embarcava de novo. Nós íamos deixar em cada uma aldeia um ponto de peixe para vender pelo pequeno preço. Se 1 Kg de peixe na cidade fosse 100 reais na aldeia era 3. Só para dizer que não ia dar ao índio. Pra evitar dele de ele chegar lá no mato e tirar madeira, pra vender. Mas o que? Que fiz o plano e sentei na cadeira os caras chegaram aí o posto fecharam e não deixaram eu entrar mais. Pedi apoio a Petrônio que estava em Brasília e ele disse que não podia fazer mais nada. Ele não podia fazer nada porque sabia que comigo a coisa ia andar. Porque quando os tratores estavam aí quebrados eu mandava consertar por minha conta.”

Quanto à pesca, os relatos de Bel e Manuca indicam o estado atual do estuário do rio um Mamanguape onde praticamente se concentram as atividades pesqueiras dos potiguara. Apesar dos efeitos danosos dos despejos vinhoto das usinas e dos venenos utilizados nas lavouras de cana-de-açúcar, a pesca de subsistência mantém grande parte das famílias das aldeias que se dispõem a margem daquele manancial.

Manuca, por exemplo, afirma que além da pesca para o consumo, repassa a um intermediário, seu primo, parte de sua produção:

“Antigamente na época que meu pai era vivo dava muito peixe, mas depois rapaz, antes mesmo de estar para morrer o rio fracassou mais. Também começou muita rede... Ah na época dava peixe. Na época que eu era um rapazinho novo dava muito peixe. Agora está mais fracassadinho. Agora é muita rede. Muita pesqueira. Em todos os lugares tem pesqueira... Tem maré que dá, tem maré que não dá. É assim não sabe? É da maré também. Tem maré que dá mais fácil. Agora tem maré que dá melhor. Dá peixe mais a vontade... O cara que pega no peixe mesmo. O que dá mais dinheiro é a pesca mesmo... pescada, carapeba, camorim. Marisco é 5 reais o quilo... As mulheres tiram marisco aí direto... Às vezes a gente guarda um trocadinho. Às vezes só consigo só para a gente comer... A gente vende aqui mesmo. Tem um menino aí, meu primo. Vendo o peixe a ele. Entrego a 6 reais o quilo de peixe a ele. E ele vende a 7. É só chegar na maré pegar o peixe e só entregar a ele. Não dá trabalho.”

Já Bel, além de pescador desde a infância, na sua atual função de cacique, monitora constantemente as eventuais ações danosas de despejos tóxicos no Rio Mamanguape. Bel apresenta uma visão menos positiva do que Manuca das condições atuais de pesca.

“Quando eu entrei nessa luta não estava dando nada disso nada. O caranguejo tinha se acabado, o camarão não estava dando. 2000. O caranguejo tem mais de 20 anos que se acabou por aqui. E de 2000 pra cá, que assumi, foi que impedi o trabalho da usina com veneno aqui dentro da área. Isso está criando mais camarão... A ostra. E a tainha está produzindo muito. Tudo isto está aparecendo. Mas eu nunca deixei de pescar não. De vez em quando eu vou. Eu tenho aí como comprovar. Eu tenho espinhel, tenho armadilha aí. Eu sempre, sempre dou um pulinho lá... Pesca pouquinho. Mas briga muito com o IBAMA. A briga da gente com o IBAMA para impedir a descarga da usina. A descarga da usina e o veneno.”



Outra atividade produtiva em ascensão, com efeitos nefastos sobre os ecossistemas de  
acercam os manguezais locais: a carcinocultura



Na mesma linha do Cacique Bel, Palitot resume em suas observações como as águas do Rio Mamanguape vêm sofrendo com os diversos tipos de intervenções humanas em ação naquela área.

“... os manguezais sofrem com os esgotos das cidades e os efluentes das usinas de cana da região que despejam sazonalmente a calda (vinhoto) nos rios, matando a fauna estuarina e prejudicando diretamente a população das aldeias de Jaraguá, Montemor, Três Rios, Brejinho, Tramataia, Camurupim e Cumaru. Uma outra atividade que vem exercendo enorme impacto sobre essas áreas é o cultivo de camarões em viveiros construídos dentro do mangue, devastando a vegetação e degradando a qualidade das águas. Estes empreendimentos são financiados por empresas de fora da região e incidem diretamente na Área de Proteção Ambiental do Rio Mamanguape, que é sobreposta a parte das terras indígenas.”<sup>189</sup>

Ainda quanto ao problema da carcinocultura, concluí Liedke em seu estudo sobre as tentativas do Ministério Público de solucionar os impasses decorrentes da exploração daquela atividade frente aos índios, a FUNAI e o IBAMA:

“Ao longo do processo analisado na Aldeia Tramataia, o que se verifica é que as conseqüências dos conflitos gerados pela produção de camarão na Terra Indígena Potiguara, são a existência de uma inabilidade das instituições estatais envolvidas em articular simultaneamente o direito indígena e o direito ambiental, assim como a impossibilidade de articular o reconhecimento da diferença (a partir da identidade indígena) e seus direitos territoriais de modo a impulsionar a igualdade (em termos de redistribuição). As negociações, assim como o desenvolvimento do caso analisado acima, levaram a uma conjuntura de reprodução da subalternidade e dependência econômica dos grupos indígenas em relação aos grupos empresariais do setor de aqüicultura, além de ter gerado graves impactos irreversíveis nos ecossistemas costeiros, que em tese, deveriam ter proteção incondicional.”<sup>190</sup>

---

<sup>189</sup> PALITOT, Estevão Martins. Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór... Op. Cit. p. IX.

<sup>190</sup> LIEDKE, Alice Rubini. Territorialidade e identidade potiguara... Op. Cit. p. 158.



## 9 CONCLUSÕES E REFLEXÕES INCONCLUSAS

Mais uma vez, refletindo sobre o objeto desta pesquisa e suas dificuldades específicas, consideramos que o tema em apreço, qual seja as relações existentes entre cultura e sustentabilidade pensadas a partir da experiência do povo potiguara, compreende num sentido amplo uma discussão sobre fronteiras. Não meramente uma questão de fronteiras geográficas ou culturais, como refletimos anteriormente a partir da abordagem de Fredrick Barth, mas também, pensando em termos dos aportes epistemológicos envolvidos, de fronteiras conceituais. Consideramos que a insurgência do pensamento ecológico vem resignificando desde a segunda metade do século XX, com mais ênfase ao longo das últimas décadas, a abordagem que se tem dado as sociedades ditas primitivas ou tradicionais, como é o caso de tantos grupos indígenas sul-americanos.

O que chamamos de pensamento ecológico deve ser compreendido como uma nova lógica que se estabelece a partir da consciência crescente nas sociedades humanas dos limites que as intervenções antrópicas no ambiente natural podem assumir antes que prejuízos à qualidade de vida humana possam advir. Tais intervenções e seus danos eventuais podem não ser percebidos no curto prazo, e demandam a análise de complexas cadeias de eventos. Entretanto, tais análises teleológicas que tantas vezes incluem ações humanas e respostas do meio natural, têm sido responsáveis por graves conclusões que cada vez mais agregam novos dados que lhes auferem confiabilidade e credibilidade. Certamente, o principal exemplo desses estudos refere-se à tese de que a recente elevação das temperaturas no âmbito global esteja relacionada à ação humana, particularmente na emissão de gases resultantes do incremento explosivo da produção industrial e do uso de fontes energéticas não renováveis.

Uma idéia recorrente em alguns discursos acadêmicos que partem desde a confluência da sociologia ou antropologia com a biologia ou ecologia é a de que estas referidas sociedades tradicionais preservam um modo de vida, de exploração do meio natural, tido como sustentável, ou seja, valorado como ecologicamente positivo, em contraposição ao projeto civilizatório nas sociedades capitalistas. Já de longa data, existem estudos que defendem satisfatoriamente esta tese em casos específicos<sup>191</sup>. Entretanto, a nosso ver, a proliferação generalizada, indiscriminada dessa idéia, sem que uma reflexão mais profunda e paciente fosse realizada, incorreu numa perigosa armadilha epistemológica, que muito tem confundido e prejudicado a capacidade de compreender os movimentos reais que ocorrem nessas ditas sociedades tradicionais.

Em primeiro lugar, ao que parece, intencionalmente ou não, relevaram-se as dimensões do tempo e, em especial da velocidade que têm sofrido no período histórico atual um processo brutal de aceleração no que tange às mudanças nas relações interculturais e a aproximação de diferentes formações sociais ao padrão capitalista globalizado. Portanto, a dimensão processual que configura as mudanças a que estão sujeitos os grupos humanos precisa ser mais bem observada e analisada. Em segundo lugar, por vezes, parecemos assumir que o contato dos indígenas com a civilização poderia se dar impunemente, como se tais grupos humanos, talvez considerados de uma qualidade diferente, estivessem imunes à sedução dos

---

<sup>191</sup> Para Defumier, por exemplo “...numerosas sociedades camponesas já manifestaram concretamente uma aptidão a explorar de modo sustentável [durablement] os ecossistemas preservando suas potencialidades. É necessário reconhecermos que os camponeses já dispõem freqüentemente de um enorme “conhecimento” [savoir-faire] em matéria de gestão conservadora das águas e dos solos”. Ver DEFUMIER, Mark *Environnement et developement rural* In: *Revue Tiers Monde*, Paris: Presses Universitaires de France, v. 33, n. 130, avr-juí, 1992. p. 295-297.

bens da civilização e que fosse, portanto, possível mantê-los estáveis em seus territórios em suas estáticas tradições. Note-se que o padrão hegemônico de consumo exige uma sobre exploração, geralmente não sustentável, dos recursos naturais à disposição dessas ordens sociais. Parece-nos que outras vezes, parte-se da pressuposição da existência de uma substância cultural tradicional de qualidade imutável, inerente aos indígenas que estabelece um modo específico de relação com o meio natural para além de um traço de caráter social, como um traço biológico, racial, genético.

Como bem observa Palitot em suas conclusões sobre as possibilidades da compreensão dinâmica da sociedade potiguara, para além de uma perspectiva essencialista, ou de inércia cultural, os fenômenos que caracterizam as recentes mudanças no âmbito do potiguara...

“... só podem ser entendidos dentro de uma dimensão processual e construtivista, onde múltiplos atores interferem na construção histórica. A cultura potiguara é o resultado de um processo consciente de elaboração dos símbolos que demarcam as fronteiras do grupo, realizado dentro de um contexto intersocietário determinado pela presença do Estado, afluxo turístico e disputas territoriais que termina por moldar o próprio grupo étnico. O escopo de minha interpretação é compreender como essa elaboração é realizada pelos diferentes segmentos que compõem o povo indígena neste quadro à luz de discussões recentes da teoria antropológica que levam em consideração a dimensão histórica dos fenômenos culturais. Desse modo, me posiciono entre aqueles que percebem nos processos de colonização e globalização estradas de mão dupla: largas e com fluxo intenso no sentido da homogeneização cultural e estreitas, sinuosas, de terra batida e, também, muito movimentadas no sentido das apropriações coletivas que ressignificam a dominação a partir dos contextos locais onde a vida dos nativos se refaz em contracorrentes híbridas e múltiplas.”

Parece-nos também mais razoável, no âmbito do debate sobre as fronteiras conceituais optarmos aqui, ao menos no que se refere à sociedade potiguara em análise, pela solução proposta por García Canclini com o conceito plural de culturas populares, em oposição à sua forma genérica, singular. Ou ainda escapar de outra tentação universalizante contida nas noções de populações ou culturas tradicionais que se confundem na diversidade de difusos interesses políticos e econômicos a que servem. A reflexão de Thompson a seguir, relativiza a noção de tradição a que contrapõe àquela de costume (onde se ganha historicidade) e critica a possibilidade de uma genérica “cultura popular”.

“Longe de exibir a permanência sugerida pela palavra “tradição”, o costume era um campo para a mudança e a disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes. Essa é uma razão pela qual precisamos ter cuidado quanto a generalizações como “cultura popular”. Esta pode sugerir, uma inflexão antropológica influente no âmbito dos historiadores sociais, uma perspectiva ultraconsensual dessa cultura, entendida como “sistema de atitudes, valores e significados compartilhados, e as formas simbólicas (desempenhos e artefatos) em que se acham incorporados”. Mas uma cultura também é um conjunto de diferentes recursos em que há sempre uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole; é uma arena de elementos conflitivos, que somente sob uma pressão imperiosa – por exemplo, o nacionalismo, a consciência de classe ou a ortodoxia religiosa predominante – assumem a forma de um “sistema”. E na verdade o próprio termo “cultura”, com sua invocação confortável de um consenso,

pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais das fraturas e oposições existentes dentro de um conjunto.”<sup>192</sup>

Poderíamos acrescentar que dentre os potiguara o fato imperioso que leva à constituição de um sistema sócio-cultural, além de uma tênue e incipiente consciência de “classe” ou de grupo social distinto, está muito mais relacionado ao arcabouço legal e burocrático que funda a FUNAI como instituição provedora dos elementos agregadores de ordem econômica e jurídica.

Faço uso, mais uma vez, para pensar a questão do particular e do geral, ou da sociedade potiguara vista como periférica em relação ao padrão central, urbano/industrial, da noção de estrutura como um modelo simplificado, do modo que foi usado por Marx, Weber, Freud ou Lévi-Strauss, como um método abstrato dedutivo, ou seja, aquele em que o objeto de análise é interpretado a partir do que criteriosamente elegemos como seus traços determinantes. Minha percepção é de que sociedades como a dos potiguara encontram-se numa tal situação de interdependência e proximidade com a sociedade nacional (e transnacional), que problemas de ordem semelhante estão vinculados desde o âmbito global até os níveis locais. Este é o caso, por exemplo, da questão ambiental e seus fundamentos mais elementares: superpopulação, sobreconsumo, sobreexploração dos recursos naturais e principalmente a inescapável propensão ao crescimento econômico, condição fundamental para a manutenção do sistema econômico hegemônico. É neste sentido que pretendo “sugerir” que a estrutura social potiguara está “encaixada”, sobre-determinada pela estrutura econômica e cultural que se verifica na esfera nacional e global. Já na minha dissertação de mestrado esta hipótese veio à tona ao analisar os discursos dos membros de outro “espécime” de cultura popular, que por acaso guardava semelhanças com o atual. Foi o caso da comunidade de pescadores de Suape.<sup>193</sup> A diferença, neste estudo precursor, é que o grupo social não possuía os fortes vínculos com o Estado que os potiguara mantêm na qualidade de sociedade reconhecidamente e oficialmente indígena e tradicional. A “homeostase” política, econômica e cultural do grupo potiguara se deve particularmente a seu vínculo com a FUNAI que subsidia sua permanência e fortalecimento, fundado numa ética indigenista e ambientalista que se constitui desde o âmbito transnacional. Diferentemente, a comunidade de Suape sucumbiu rapidamente, num período de duas décadas, dissolvendo-se na periferia de um inusitado complexo turístico e industrial. Careciam-lhes os papéis, os documentos históricos, os relatórios e os defensores públicos que abraçassem a “causa” da ordem natural, sustentável, tradicional, porém invisível desses caboclos “não-índios”, mais ao sul da costa paraibana.

Ou seja, minha ambição é negar, ao menos em Suape ou Baía da Traição, a existência de uma periferia no sentido de compor um espaço de imunidade ou parcialidade na absorção das mudanças do capitalismo global, embora certamente possamos falar de periferia enquanto inserção diferenciada em relação aos países centrais em termos de produção/consumo e em termos de trocas culturais. Assim, as culturas populares, dentre elas as sociedades indígenas latino-americanas (salvo alguma rara exceção), estão presentes em Nova York, embora freqüentemente em nível muito inferior ao modo e intensidade em que Nova York está, por exemplo, em Baía da Traição. Em outras palavras, a estrutura capitalista tem sempre uma conformação assimétrica em termos de poder econômico. De um lado tecnologias industriais de ponta, de outro o artesanato e o campesinato. De um lado os *mass media*, de outro a comunicação interpessoal/intergruppal e veículos locais de pequeno alcance. Ademais, como

---

<sup>192</sup> THOMPSON, E. P. Costumes em Comum... Op. Cit. pp. 16-17.

<sup>193</sup> ANDRADE, Antonio Ricardo P. de. Comunicação e Ecologia... Op. Cit.

propõe Garcia Canclini, no consumo, na atualidade, tanto em Nova York quanto no território potiguara, tende a prevalecer um padrão mais exógeno que endógeno.<sup>194</sup>

Marx nos aponta talvez o móvel mais intrínseco do capitalismo na constituição do "fetiche" das mercadorias. A idéia de 'fetiche' ou de 'feitiço' envolve todo o plano da subjetividade que é introduzido por Marx no âmbito sociológico, tal como na noção igualmente central de 'alienação' que guarda seus vínculos com conceito mais amplo de inconsciente elaborado adiante por Freud e repensado posteriormente por Lévi-Strauss em termos mais propriamente sociológicos. O fato é que a ascendência ao plano subjetivo na análise sociológica a partir, por exemplo, da noção de fetiche carece de uma precisão conceitual problematizada por Derrida, cujas reflexões são resumidas por Alimonda como constante num mundo de evidências fantasmagóricas e escorregadias que assombram seu próprio criador, envolvido na perseguição de uma utopia.

“Pero es mucho más lo que nos espera cuando Marx se introduce en el análisis teórico de las categorías centrales de la producción capitalista. Allí todo se ha transfigurado en *feitiços*: la mercancía, el dinero, el trabajo, la renta de la tierra, el propio capital. Todos ellos se han erigido a partir de la transmutación de la naturaleza y de las fuerzas vivas de la humanidad, y sin embargo se enfrentan con sus creadores como dotados de un poder sobrenatural. El mundo del capital y de las mercancías no está constituido por objetos inanimados; al contrario, es un torbellino de apariciones fantasmáticas, un frenético teatro de sombras dominado por los muertos-vivos. Contra ellos Marx esgrime, como un conjuro, su análisis crítico. Sólo que él también está atravesado y poseído por espectros y obsesiones.”<sup>195</sup>

Como vimos anteriormente, a "substância" do feitiço é mais bem esclarecida nos estudos sobre a economia libidinal desenvolvidos posteriormente por Freud, ou seja pela estrutura dinâmica do princípio do prazer, pelos limites de expansão marginal da satisfação a partir do incremento no consumo de bens simbólicos ou materiais.<sup>196</sup> Tal mecanismo bio-psíquico, conformaria, penso eu a base “etiológica” de um novo “mal-estar” global.

Retomando algumas das questões e hipóteses que arrolamos no início deste trabalho, tentamos agora refletir sobre o sentido e a validade daquelas idéias iniciais. Perguntávamo-nos inicialmente se haveria uma relação positiva entre a cultura potiguara e a sustentabilidade em seu território, ou em que medida seus valores e práticas culturais acham-se em sintonia com o uso sustentável de seus recursos naturais. A impressão que me fica é de que não há uma orientação cultural ou tradição que guie uma prática sustentável, ou o manejo adequado e durável dos recursos naturais. É a crescente construção de uma unidade societária potiguara que tem viabilizado a constituição de uma cultura do espaço público, do espaço comum e da necessidade de preservá-lo como bem supremo, talvez sagrado no sentido real ou figurado. Este movimento atual, recente, compõe o cerne de uma nova “tradição” em que o cuidado com meio ambiente, com a terra que lhes é destinada torna-se fundamental.

Em seguida questionamos as condições de reprodução social entre os potiguara e as relações entre seu padrão de consumo e o nível de exploração dos recursos locais. Não há dúvida de que os hábitos de consumo dos potiguara cada vez mais se aproximam do padrão

<sup>194</sup> Ver item 3.2. GARCÍA CANCLINI, Nestor. Consumidores e cidadãos... Op. Cit. pp. 207-208.

<sup>195</sup> ALIMONDA, Héctor. Una nueva herencia en Comala. Apuntes sobre la ecología política latinoamericana y la tradición marxista. En publicación: Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana. Alimonda, Héctor. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Marzo 2006.

<sup>196</sup> Ver item 4.3

urbano. Creio que um prognóstico satisfatório em ambos os casos (local e global) será alcançado na busca persistente, já em andamento, de um novo equilíbrio que envolverá fatores tão diversos como controle populacional e escolhas tecnológicas criteriosas. Mas certamente um novo modelo econômico global há que ser pensado e constituído de modo a compatibilizar o conforto que a civilização nos permite com o controle dos danos causados à biosfera.

Como no caso dos potiguara, só uma cultura gerada no limiar da crise ambiental que se tem produzido pode dirigir as políticas sócio-econômicas, talvez numa síntese utópica entre o *laissez-faire* neoliberal e o planejamento cauteloso e eficiente da produção que leve em conta quantos podemos ser, quanto e o que podemos produzir.

Pensamos ainda nos impactos da mídia em termos de sua mensagem paradoxal que, por um lado, eventualmente, dá ênfase aos problemas ambientais, mas substancialmente dirige-nos ao consumo. É difícil precisar o papel dos meios massivos em situações específicas. Quanto às atitudes voltadas para o meio ambiente verificamos uma considerável divisão entre os potiguara. Ela envolve os grupos que privilegiam a exploração dos recursos ambientais do território sob a ótica da maior lucratividade e do imediatismo (por vezes, disfarçada na perspectiva da necessidade) que tem beneficiado uma minoria. Por outro lado, parece nos consistente a constituição de grupos que tendo uma visão mais coletiva e de longo prazo, de um território limitado com recursos passíveis de exaustão e extinção, vêm promovendo ações no sentido de propor de apoiar o controle sobre a ocupação e uso da terra. Até onde pudemos observar e escutar esta parcela "ambientalista" dos potiguara pouco tem a ver com a tradição. Tal fenômeno encontra-se mais presente na juventude potiguara do que na maturidade dos anciãos. Aqui, a Escola Indígena parece ter tido um papel fundamental na formação de novas mentalidades.

Da mesma forma como nos referimos aos pescadores de Suape e à sua ambivalência em termos da questão ambiental, as disputas abertas entre os potiguara considerados progressistas e aqueles tidos como ambientalistas, certamente também têm o respaldo de um discurso mediático ambivalente, para não dizer tendencioso. A mídia capitalista presentifica-se no culto ao consumo, objetos de desejo, que vão desde alimentos e medicamentos aos bens de luxo, ao gosto urbano. Temos, na melhor das hipóteses, um pequeno percentual da programação da mídia (televisiva, radiofônica, impressa ou outras fontes comerciais) dedicado à reflexão sobre os problemas ambientais, cumprindo uma função retórica que pretensamente exime de culpa os veículos de comunicação "aliando-os" a seus maiores inimigos, os "combatentes" ambientalistas. Então, é mais fácil enxergar, por trás da tênue maquiagem, o vilão e protagonista da cena massiva, lembrando que se o meio é a mensagem<sup>197</sup>, a mensagem é consumir!

Pensamos ainda num ambientalismo potiguara que surge diante da premência de compatibilizar suas reivindicações étnicas com a visão vulgarizada do indígena como guardião do patrimônio ambiental. Embora haja certamente uma necessidade dos potiguara de resolverem sua caracterização como população tradicional associando-se a práticas ambientais sustentáveis, ao que pude observar esse aspecto assumiu um papel secundário diante da urgência objetivamente experimentada de cuidar de seu oikos, de seu habitat. A degradação experimentada nos séculos de colonização, mas particularmente nas últimas décadas, ou desde os primórdios do século XX, tem permitido uma reflexão sobre novas condutas a adotar. Sem dúvida, aqui temos também a inestimável contribuição da ciência ambiental, difundida pela

---

<sup>197</sup> MCLUHAN, Herbert Marshall. O meio são as a massa-gens... Op. Cit.

escola, pelos *mass media* e pelas diversas organizações governamentais e não-governamentais em atuação na área. Por outro lado, muitas mudanças positivas são resultantes das pressões e fricções entre a sociedade local, a FUNAI, o IBAMA e as instâncias Estadual e Federal do Ministério Público.

Nossa síntese é de que existe uma estrutura global que manifesta seus impactos ambientais destrutivos tanto na metrópole quanto nas periferias. É assim que os dramas que envolvem superpopulação/migração, consumo/lixo, exaustão dos recursos naturais/decrescente biodiversidade etc. se reproduzem e se refletem tanto em Nova York, quanto no Rio de Janeiro, quanto em Baía da Traição.

Observando mais detidamente e refletindo com menos paixão, a sustentabilidade das chamadas populações tradicionais pode estar mais relacionada a aspectos conjunturais do que àqueles propriamente culturais. Queremos dizer com isso que as características dos nichos ecológicos em que se situam ou se situavam tais populações antes dos contatos com os colonizadores ou com a sociedade nacional, constroem as possibilidades de reprodução social e os meios de circulação dos bens de subsistência. Tais características correspondem em síntese à disponibilidade de recursos naturais responsáveis pela reprodução dos grupos controlando tais processos e delimitando o tipo de organização social que se estabelece.

Certa feita, referi-me à forma como os artistas e pensadores do século XIX pensaram os povos insulares, as populações autóctones e seus *habitats* como “alegorias do paraíso”. Sigo adiante para afirmar que os processos de integração ou colonização resultam em reedições do paraíso perdido onde a fantasia capitalista do prazer marginal se instala e não se deixa abandonar facilmente. Não são conhecidos casos de retrocesso. O prazer marginal, ou seja, o incremento o prolongamento do bem-estar por um diferencial mínimo ou mesmo ilusório é como o pecado original que nos põe fim a inocência, que nos condena definitivamente à liberdade.

Neste trabalho, levo em conta muitas contribuições da obra de Lévi-Strauss, desde sua intuição de que certos fenômenos sócio-culturais assumem a forma de estruturas mais ou menos explícitas, até a sua habilidade em transpor modelos ou metáforas das ciências naturais como a noção de sistemas abertos e seus conceitos correlatos, em suas análises, ou mesmo a proposição discreta de uma teoria da relatividade transposta para a abordagem das narrativas etnográficas. Nesse sentido, Lévi-Strauss é um dos principais precursores da perspectiva da complexidade dos sistemas sócio-culturais, em seus diversos percursos históricos e inter-relações atuais, sempre em transformação.

Entretanto, a abordagem que este autor propõe sobre “As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico”<sup>198</sup> em 1961, pareceu-me talvez anacrônica e certamente refutável, pelo menos no que diz respeito à eficácia dos supostos mecanismos de resistência das sociedades “primitivas” à integração à lógica capitalista, tal como esta última se instala atualmente nas “periferias”, notadamente quando consideramos a sociedade potiguara em particular.

Para Lévi-Strauss, tais mecanismos de resistência correspondem aos itens a seguir:

- a) A vontade de unidade supera as ações competitivas;
- b) O respeito à natureza interdita o uso predatório;

---

<sup>198</sup> LEVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural dois. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. pp.317-327.

- c) As sociedades ditas "primitivas" são feitas para durar, tendo em vista que sua abertura para o exterior é bastante reduzida.

Evidentemente, já de saída, é discutível o que se poderia considerar uma sociedade "primitiva" (ou mesmo tradicional, como já vimos) no ambiente contemporâneo. Esta é precisamente a condição atual do povo potiguara, cuja inserção nas categorias "primitivo" ou tradicional, mais se deve a uma generalização grosseira, em que o indígena estaria necessariamente e definitivamente preso àquelas duas categorias. É nesse sentido que consideramos mais adequado entender a cultura potiguara como um espécime dentre as inúmeras culturas populares, resultantes de formações sociais específicas e em transformação. Mais uma vez, serve-nos aqui a mesma reflexão que E. P. Thompson realiza deslocando a estática da 'tradição' para a dinâmica e complexidade do 'costume', evidenciando a necessidade da perspectiva histórica. "Neste ponto, as generalizações dos universais da 'cultura popular' se esvaziam, a não ser que sejam colocadas firmemente dentro de contextos históricos específicos".<sup>199</sup>

Analisemos para o caso em questão, os supostos mecanismos reativos à assimilação do padrão da sociedade envolvente. Em primeiro lugar, muito longe da noção de uma sociedade "fria" ou de uma história estacionária, para usar os termos de Lévi-Strauss, a sociedade potiguara hoje vive um estado de "ebulição". As transformações internas vinculadas tanto a subsídios quanto a pressões da sociedade nacional, bem como devidas à própria mobilização interna, têm criado um processo de mudanças que torna, sob muitos aspectos, irreconhecível a síntese etnográfica de Amorim em 1970 frente aquela mais recente de Palitot, em 2005, que por sua vez não contempla importantes processos que pude constatar neste trabalho mais atual.

Certamente, para os potiguara, é verdadeira a proposição de que "a unidade supera as ações competitivas". Isso, a despeito das intensas disputas internas, particularmente aquelas ligadas à ocupação e distribuição de terras, bem como às escolhas referentes ao tipo de exploração econômica dos recursos ambientais, ou ainda às disputas pelos cargos de liderança. Entretanto, pareceu-me evidente que o caráter gregário que supera as disputas citadas se deve a um consenso de que, a grosso modo, o incremento da qualidade de vida da população local é notória nos últimos anos, inclusive com a ampliação do acesso ao consumo e a facilidades, como acesso à água encanada e luz (em grande parte formalmente ou informalmente subsidiadas). Tal situação remete ao verdadeiro órgão agregador dos potiguara, a FUNAI. Não é por acaso que esta instituição é assumida por alguns como uma "Mãe". Entretanto, esta gerência (algo simbiótica) dos potiguara mais tem contribuído do que obstruído um processo de integração cultural, embora tal processo seja revestido de um discurso que, de certa forma recomenda o fortalecimento e o estabelecimento de novos sinais diacríticos que justifiquem o sentido de ambas instituições: a organização potiguara e a FUNAI local.

Quanto à questão do respeito à natureza, minhas observações levam a crer que embora tal preocupação exista em alguns grupos potiguara, por outro lado, ela advém de pressões externas (FUNAI, IBAMA, Ministério Público, *mass media*). É, ao mesmo tempo, um fenômeno recente, como também o é no âmbito transnacional, estando ligado às respostas ambientais decorrentes da ampliação das necessidades de consumo, da sedução do enriquecimento de alguns em detrimento de outros e do considerável aumento dos índices demográficos. Este último fator têm orientado localmente projetos de expulsão da população não índia que habita o território potiguara, algo que desde esta periferia também nos faz

---

<sup>199</sup> THOMPSON, E. P. *Costumes em Comum...* Op. Cit. p. 17.

lembrar os controvertidos esforços de tantos países centrais em estabelecerem suas barreiras migratórias.

Entretanto, apesar do crescimento de um movimento ambientalista dentre os potiguara e dos discursos de sacralização da natureza, ainda têm imperado, na prática, a lógica dos empreendimentos mais lucrativos e mais degradantes, insustentáveis em termos sócio-ambientais, como de resto, mais uma vez observamos no plano global. Ou seja, é uma mesma lógica econômica fundamental que opera nos dois níveis.

Por fim, a idéia de que a abertura para o meio exterior seja restringida no caso da sociedade potiguara é absolutamente inadmissível. Tratamos de um contingente que, como já afirmamos, vem negociando trocas materiais e simbólicas globais há mais de 500 anos. Sua população, como é comum no contexto da Paraíba e do Nordeste como um todo, segue uma tradição migratória para os centros urbanos. No caso dos potiguara, diante de minha pequena amostra de entrevistados, quase aleatória, surpreendeu-me o número de indígenas que estabeleceram uma ponte com Rio de Janeiro. Afora tudo isso, os vínculos com ONGs, missionários, universidades, mas principalmente com a FUNAI, elo quase simbiótico, e o acesso é generalizado aos *mass media* pela profusão de parabólicas locais, tornam absurda a idéia de isolamento quando pensamos nos potiguara.

No início deste trabalho, expus, talvez com certa rapidez, dois fenômenos que me parecem as efetivas "novidades" substantivas de uma nova etapa histórica, mais nitidamente verificada a partir das últimas décadas do século XX, posterior, portanto, às reflexões de Lévi-Strauss acima citadas. Estas novidades, relembramos, correspondem, por um lado, ao confronto entre a economia política (liberal ou neoliberal) e a ecologia política (demandando controle e planificação das metas econômicas e das políticas de controle sócio-ambiental). Por outro lado, temos o substancial incremento da velocidade dos deslocamentos materiais (meios aeronáuticos cada vez mais disponíveis) e das trocas simbólicas, a partir da égide dos *mass media* com sua conseqüente saturação dos receptores, facilitando através de mecanismos sutis a manipulação e a distorção das mensagens, disfarçadas num *ethos* supostamente democrático.

As antenas parabólicas, materialmente e simbolicamente representam não apenas sinais evidentes de um novo rural, mas também de um novo indigenismo que se associa rapidamente a utopia proposta por McLuhan. "A nova interdependência eletrônica recria o mundo à imagem de uma aldeia global".<sup>200</sup>

Nesse quadro complexo qual especificidade da sociedade potiguara, quais as discontinuidades?

Reiteramos que podemos caracterizar a sociedade potiguara como um exemplar de cultura popular que se diferencia pelos desníveis econômicos frente ao padrão médio urbano da sociedade nacional, num primeiro plano, e mais dramaticamente dos países centrais, cenário do pleno consumo. Entretanto, esta caracterização abrange apenas um aspecto geral, aquele de ordem meramente econômica. Mas o que há de específico na sociedade potiguara? O que podemos dizer de seus diferenciais culturais?

Retorno aqui ao debate das considerações de Norbert Elias, já citado anteriormente, para sugerir o que seja distinto tanto no "estranho" caso relatado em Winston Parva, entre os grupos de antigos moradores e dos recém-chegados, como no caso da sociedade potiguara, em relação à sociedade envolvente. Tanto num caso como em outro, o principal aspecto distintivo

---

<sup>200</sup> MCLUHAN, Herbert Marshall. O meio são as a massa-gens. ... Op. Cit.



entre os grupos reside em num diferencial, nem sempre explícito à primeira vista, nem sempre observável a olho nu: a história!

Para pensarmos os potiguara, lembremos a expressão que dá título ao capítulo em que Pierre Bourdieu caracteriza o que considera os dois veios da história, a reificada ou objetivada e a incorporada ou *habitus*:<sup>201</sup> "Le mort saisit le vif", ou seja, "O morto apodera-se do vivo".<sup>202</sup>

No caso dos potiguara, que pouco se diferenciam da sociedade envolvente em termos de hábitos ou costumes desde longa data, atrevo-me a dizer que, grosso modo, a história incorporada é a história regional. Uma história que vem desde o mercantilismo colonial, desde o período das guerras e dos aldeamentos controlados pelas ordens católicas (que não se resumiam à sesmaria de São Miguel, atual Terra Indígena Potiguara, mas a um território que extrapolava os limites do atual Estado da Paraíba), passando pelos longos anos de "esquecimento" em que as lavouras e a pesca de subsistência predominaram. Uma história que ressurgiu com o advento de novos conflitos de terra com invasores ocasionais no século XIX, culminando na ocupação dos lotes de Montemor pelos poderosos Lundrengen nos anos 1920, para instalação do grande complexo que formou a indústria de tecidos, fundando a Cidade de Rio Tinto.

Certamente, havia entre os potiguara, particularmente entre aqueles que ocupavam o território de Baía da Traição, uma consciência de sua identidade indígena. Estes permaneceram distantes do conflito em Montemor e adquiriram a proteção legal, embora precária, do Estado brasileiro que a partir da década de 1940 passou a manter localmente um posto do antigo Serviço de Proteção ao Índio.

Entretanto, não eram tempos em que se valorizasse tal origem "selvagem". Assim, tornara-se conveniente indistinguir-se do outro, como nos recorda Amorim, na feira de Rio Tinto onde os potiguara negociavam seus excedentes produtivos e supriam a demanda de carvão não apenas como combustível industrial mas para o consumo da elite local e dos operários da fábrica no crescente núcleo urbano.

É, entretanto, no âmbito da história objetivada dos potiguara<sup>203</sup>, inserida no curso histórico geral, que vamos nos deparar a partir dos anos 1970 com uma revitalização e a visibilidade crescente daquela sociedade em decorrência direta daqueles dois pilares pós-modernos: a ecologia política e a velocidade/intensidade dos processos reais ou virtuais de comunicação.

Para encerrar este capítulo, recorro, mais uma vez, às palavras do cacique geral dos potiguara, Caboquinho, numa apreciação de grande amplitude e riqueza simbólica sobre a condição dos potiguara na atualidade. Aqui ele inscreve o índio como pessoa qualquer que nasce como qualquer outro ser humano e está sujeita à sedução do "moinho satânico" e aos desejos e deleites, reais ou ilusórios que se nos apresentam. Caboquinho conclui, de certa forma, apontando no microcosmos potiguara a mesma estrutura desigual que, ao longo da história da civilização ocidental, se encerra nos planos mais amplos: nacional ou global.

---

<sup>201</sup> García Canclini sintetiza a noção de *habitus* de Bourdieu como a "...interiorização muda da desigualdade social, sob a forma de disposições inconscientes, inscritas no próprio corpo, no ordenamento do tempo e do espaço, na consciência do possível e do inalcançável." GARCÍA CANCLINI, Nestor. Cultura transnacional... Op. Cit., p. 66.

<sup>202</sup> BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico... Op. Cit. p. 75.

<sup>203</sup> Lembremos aqui o importância do estudo histórico de Thereza Baumman que tem fundamentado toda a luta legal dos potiguara pela demarcação e posse de suas terras. BAUMANN, Terezinha de Barcellos. Relatório Potiguara... Op. Cit.

“... mas é aí que eu ia chegar.... Por que você vê: aqui é uma área, uma área de turismo, uma área perto, onde você lida não só com as pessoas nativas daqui, mas com muita gente. É uma área de fronteira. Isso é que nós temos desde o forró, desde o toré, à música clássica, dentro dessa questão mais cultural. Aqui, a gente acompanha cigano, a gente acompanha sem terra, a gente acompanha holandês, japonês. E é daqui também que a gente acompanha vários barcos bonitos que de vez em quando passam aí (referência aos transatlânticos que desfilam na costa a caminho do complexo turístico de Fernando de Noronha). E o ser humano em si, ele tem ganância. Ele só quer o melhor para si. Cada pessoa só quer o melhor para si. Desde aquele mais humilde que for, ele só quer o melhor tanto para ele como para a família dele. Só existe uma tese muito forte aqui dentro: de a gente não esquecer os nossos valores, nossos valores indígenas. Nossos costumes, nossa tradição... isso aí para a gente... por mais que a gente vá para longe, mas que a gente tenha esse pensamento. Agora, que existe de fato índios daqui que têm esse pensamento individual, existem vários, existem muitos, que eu sei. É muito índio aqui que tem carros bons, dinheiro em banco, suas contas boas no banco. Mas que isso aí é fruto do trabalho deles. Isso aí ninguém pode dizer... que eles trabalham eles têm que ter. Também existe índio que não tem nada na vida. Tem daqueles coitados que se você entrar na casa deles você tem dó. Então são essas disparidades que a gente encontra na vida, justamente em terra indígena também.”

## 10 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALIMONDA, Héctor. Una nueva herencia en Comala. Apuntes sobre la ecología política latinoamericana y la tradición marxista. En publicación: Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana. Alimonda, Héctor. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Marzo 2006
- AMORIM, Paulo Marcos de. Índios camponeses (os Potiguara de Baía da Traição). Rio de Janeiro: UFRJ, 1970. 97 p. (Dissertação de Mestrado)
- ANDRADE, Antonio Ricardo P. de. Comunicação e Ecologia: o homem e o meio ambiente nas representações dos pescadores da Vila de Suape - PE. Recife, 1997 Dissertação (Mestrado em comunicação rural). CMARCR/UFRPE, 1997.
- ARIZPE, Lourdes; PAZ, Fernanda. Culture et Durabilité. In: Revue Tiers Monde, Paris: Presses Universitaires de France, v. 33, n. 130, p. 350. avr-jul, 1992.
- AZEVEDO, Ana Lúcia Lobato de. A terra somo nossa: uma análise de processos políticos na construção da terra Potiguara. Rio de Janeiro: UFRJ, 1986. 258 p. (Dissertação de Mestrado)
- BAUMANN, Terezinha de Barcellos. Relatório Potiguara. Rio de Janeiro: FUNAI, 1981.
- BARCELLOS, L. A. Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. 244p.
- BENSAÏD, Daniel. Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- BERTALANFFY, Ludwig Von. Teoria Geral dos Sistemas. Petrópolis: Ed. Vozes; 1975.
- BOBBIO, Norberto. Dicionário de Política. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994.
- BOSI, Ecléa. Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias. 10ª ed., Petrópolis: Vozes, 2004. (Coleção Meios de Comunicação Social, n.6)
- BOSI, Ecléa. Memória e sociedade: lembranças de velhos. 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- BRÜSEKE, Franz Josef. O problema do desenvolvimento sustentável. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1994.
- CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra. 1999.
- COMMISSION MONDIALE SUR L'ENVIRONNEMENT ET LE DEVELOPPEMENT. Notre avenir à tous. Montréal: Les Editions du Fleuve. 1989.

- DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- DARWIN, Charles. *On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favored races in the struggle for life*. 6a ed., Nova York: Appleton. 1875.
- DEFUMIER, Mark *Environnement et developement rural* In: *Revue Tiers Monde*, Paris: Presses Universitaires de France, v. 33, n. 130, avr-juí, 1992.
- Dicionário eletrônico Houaiss, Edição Especial. Editora Objetiva. Março de 2002.
- DIEGUES, A. C. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Editora Hucitec, 1998.
- DIEGUES, A. C. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001. xxx p. (Biodiversidade, 4).
- DUPUY, Jean-Pierre. *Introdução à crítica da ecologia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o Profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*/Norbert Elias e John L. Scotson; Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000.
- ENGELS, Friedrich. *A dialética da natureza*. 2ª. ed. , Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- FUNAI folder: *Os potiguara*. Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, Administração Executiva Regional de João Pessoa – PB. 2004.
- FUNAI, Serviço de Ação Cultural. *Potyguara, Índios da Paraíba*. 1989.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. In: SALOMÃO, Jayme (org.) *Freud*. Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- FNMA - Fundo Nacional do Meio Ambiente. *Diagnóstico etnoambiental e plano de gestão ambiental da Terra Indígena Potiguara*. Ministério do Meio Ambiente. Brasília, Outubro de 2002.
- GARCÍA CANCLINI Néstor G. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Consumidores e cidadãos: conflitos culturais na globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Cultura transnacional y culturas populares, bases teórico-metodológicas para la investigation*. In: GARCÍA CANCLINI, Néstor G. RONCAGLIOLO, Rafael. *Cultura transnacional y culturas populares*. Lima: Instituto para América Latina. 1988.

- JAMESON, Fredric. Pós-Modernismo ou a lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo: Ática, 1996.
- JAULENT, Esteve. O conceito de natureza em Lúlio e sua aplicação ao ser humano. VERITAS, Porto Alegre, (1999), V.44, nº 3.
- KUPER, Adam. Cultura: a visão dos antropólogos. São Paulo: EDUSC, 2002.
- LEIS, H. A Modernidade Insustentável. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999. v. 1.
- LEVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural dois. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- LEVI-STRAUSS, Claude. “Raça e História” Em: Lévi-Strauss, (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LEVI-STRAUSS, Claude. Tristes Trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LEVI-STRAUSS, Claude. Noção de estrutura em etnologia. São Paulo: Abril, 1976.
- LEVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. Campinas, SP: Papyrus, 1989.
- LIEDKE, Alice Rubini. Territorialidade e identidade potiguara: a atuação do Ministério Público Federal em contextos de lutas pelo reconhecimento dos direitos indígenas no Vale do Rio Mamanguape, litoral norte, PB. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2007.
- LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. In: Série Antropologia 322. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.
- LITTLE, Paul E. Mapeamento conceitual e bibliográfico das comunidades tradicionais no Brasil. Brasília: Universidade de Brasília, 2006. 31p. (Relatório do Departamento de Antropologia).
- LUXEMBURG, Rosa. A acumulação do capital: contribuição ao estudo crítico do imperialismo. São Paulo: Abril Cultural, 1984. vol II.
- MALDONATO, Mauro. A subversão do ser: identidade, mundo, tempo, espaço: fenomenologia de uma mutação. São Paulo: Peirópolis. 2001.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Editora Abril, 1976.
- MARX, Karl e ENGELS, Frederic. A ideologia alemã. Lisboa: Presença, s.d., vol.1.
- MARX, C. O 18 Brumário e cartas a Kugelmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- MARSH, George Perkins. Man and Nature. New York: Charles Scribner, 1864.
- MCLUHAN, Herbert Marshall. O meio são as a massa-gens. Ed. Record. (com Quentin Fiore). 1969.

- MELLO, José Octávio de Arruda. História da Paraíba: lutas e resistência. João Pessoa: A União, 2002. 280 p.
- MOONEN, Frans. Luciano Mariz (Orgs.). Etnohistória dos índios Potiguara. João Pessoa : Secretaria da Educação e Cultura do Estado da Paraíba, 1992. 410 p.
- MORIN, Edgar. O enigma do homem. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- MORRIS, Desmond. O macaco nu. São Paulo: Record, 1967.
- O'CONNOR, James. Es posible el capitalismo sostenible?. En publicacion: Ecología Política. Naturaleza, sociedad y utopía. Héctor Alimonda. CLACSO. 2002.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.
- PALITOT, Estevão Martins. Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005.
- PALITOT, Estevão Martins; ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre. Índios do Nordeste (AL, PE e PB): relatório de viagem. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2002.
- PEDROZA, M. . Poeira da História? Discutindo o silenciamento da historiografia brasileira sobre os trabalhadores rurais no século XX. In: I JORNADAS DE HISTÓRIA DO TRABALHO, 2002, Pelotas - RS (<http://www.labhstc.ufsc.br/jornadaI.htm>)
- PESSOA, Fernando. Obra Poética. Org.: Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.
- POLANYI, Karl. A Grande Transformação - as origens de nossa época. Rio de Janeiro: Editora Campus Ltda., 1980.
- POLANYI, Karl. The economy as an instituted process. In: GRANOVETTER, Mark & SWEDBERG, R. The sociology of economic life, Westview Press, 1992.
- PRIGOGINE, Ilya. O fim das certezas: tempo, casos e as leis da natureza. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1996.
- REGNER, A. C. K. P.: 'O conceito de natureza em A origem das espécies'. História, Ciências, Saúde — Manguinhos, vol. VIII(3): 689-712, set.-dez. 2001.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. São Paulo: Nova cultural. 1999.
- SANTOS, Maria Salett Tauk. Igreja e pequeno produtor rural: a comunicação participativa no Programa CECAPAS/SERTA. São Paulo, 1994. Tese (Doutorado em comunicação). Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, 1994.
- SILVA, Carlos Eduardo Lins da (coord.) Ecologia e sociedade: uma introdução às implicações da crise ambiental.. São Paulo : Ed. Loyola, 1978.

- THIOLLENT, Michel J.M. Crítica metodológica, investigação social e enquete operária. São Paulo: Pólis, 1987.
- THOMPSON, E. P. Costumes em Comum. São Paulo: Companhia das Letras, 1998
- VIEIRA, José Glebson. A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura : uma etnografia do grupo indígena Potyguara da Paraíba. Curitiba: UFPR, 2001. (Dissertação de Mestrado)
- VIEIRA, José Glebson. De “noiteiro” a cacique: constituição da chefia indígena Potiguara da Paraíba. Antropologia Indígena. Revista Antropológicas. Ano 7, Volume 14(1 e 2), Recife: UFPE. 2003.
- VIEIRA, José Glebson. O “eu” e o “outro”: o turismo étnico no grupo indígena potiguara da Paraíba – nordeste brasileiro. In: II Congresso Internacional de Turismo Cultural NAYA. Internet, 2003.
- WHITEHEAD, Alfred North. O Conceito de Natureza. São Paulo: Martins Fontes, 1993
- WORLDWATCH INSTITUTE REPORT. Washington, DC. 1993.

## 11 ANEXOS





Fundação Nacional do Índio  
Coordenação-Geral de Estudos e Pesquisas  
SEPS 702/902, bloco A, sala 102, Brasília - DF CEP70390-025  
TELEFAX (61) 3321-0613/ 3313-3606 E-mail: cgep@funai.gov.br

Ofício nº *L24* /CGEP/07

Brasília, *09* de abril de 2007.

Ao Senhor  
Antonio Ricardo Pereira de Andrade  
Rua Frei Caneca, 148/808, Centro  
20211-040 Rio de Janeiro - RJ

Assunto: ingresso em terra indígena (Proc. nº.2129/06)

1. Cumprimentando-o, estamos encaminhando original da Autorização para Ingresso em Terra Indígena nº. *50* /CGEP/07 (em anexo), concedida a Vossa Senhoria para ingressar na TI Potiguara, com o objetivo de desenvolver o projeto de pesquisa científica intitulada "Cultura e sustentabilidade: Tradição, Modernidade e Meio Ambiente no Território Potiguara", condicionada ao consentimento prévio dos índios, conforme está previsto na Instrução Normativa nº.001/PRESI, de 19.11.95".

Atenciosamente,

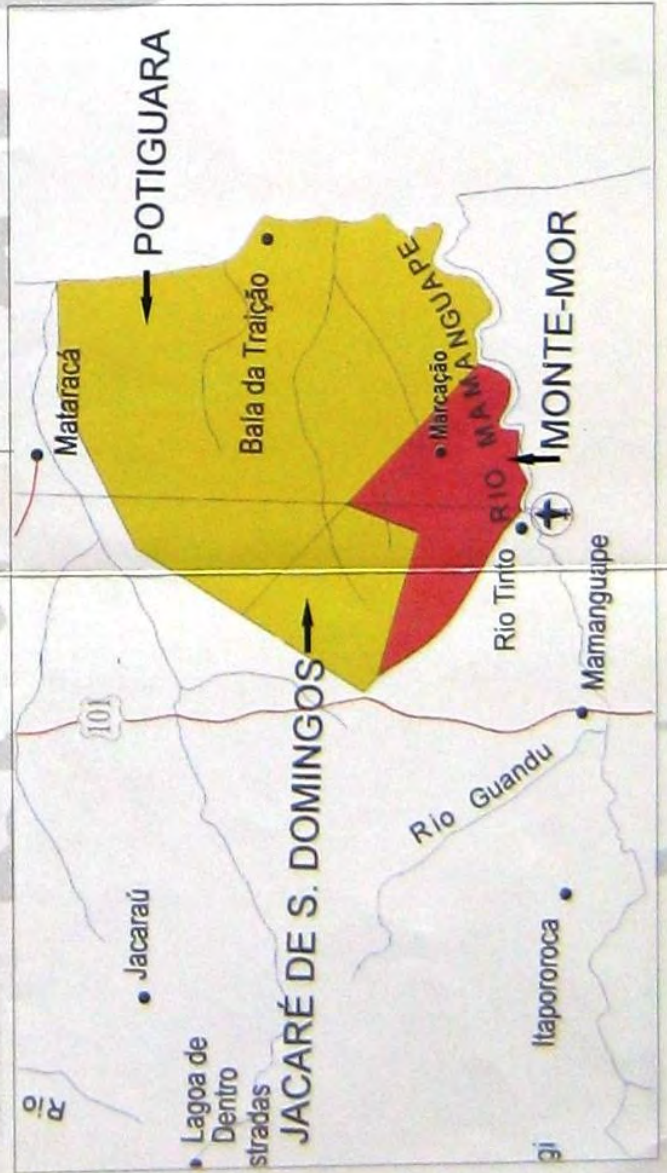
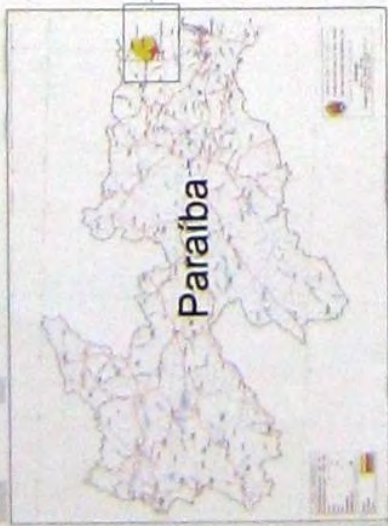


**Cláudio dos Santos Romero**

**Coordenador-Geral de Estudos e Pesquisas**



# Terras Potiguara



# Os Potiguara



## OS ÍNDIOS DA PARAÍBA

População em 1500: 100.000 índios

População em 2003: 9.700 índios

Tronco Linguístico: Tupi

Nº de Aldeias: 24 (vinte e quatro)

Municípios: Bala da Traição, Marcação e Rio Tinto - PB.

Terras originárias: 400 léguas da costa da Paraíba ao Maranhão.

Terras indígenas no século XVII: Sesmarias de São Miguel e

Monte Mor, totalizando mais de 57.000 ha, entre os rios

Mamanguape e Camaratuba.

Terras indígenas atuais: Potiguara, Jacaré de São Domingos e

Monte Mor, totalizando aproximadamente 33.000 ha.

### SUAS CARACTERÍSTICAS

- O nome Potiguara vem do Tupi e quer dizer "comedores de camarão";
- A organização tribal é composta por um Cacique Geral e um Conselho de Lideranças, formado pelos líderes das aldeias;
- Preservam as raízes históricas na defesa da terra coletiva;



- Os Cacicques são escolhidos pela maioria, para representar os interesses da coletividade na interação com a sociedade envolvente e zelar pela harmonia nas aldeias;

- Dançam o **Toré** em movimento circular, durante as comemorações e protestos da tribo, pintados de vermelho e preto, com trajes confeccionados com palha de carnaúba e cocares de pena, acompanhados pelo som de tambores e flauta.

### SUAS CONQUISTAS

- **Século XVII:** Tratados durante as guerras coloniais, liderados por vultos como Felipe Camarão, aliado dos portugueses e Pedro Poti, Domingos Carapeba e Antônio Paraopaba, aliados dos holandeses;
- **Século XVII:** Rei de Portugal lhes reconhece o direito sobre as Sesmarias de São Miguel e Monte Mor;
- **Século XIX:** Preservam a organização tribal e a utilização coletiva da Sesmaria de São Miguel;
- **1922:** SPI Serviço de Proteção aos Índios, passa a atuar no Potiguara;
- **1931:** É construído na aldeia São Francisco, o segundo Posto Indígena mais antigo do Nordeste;
- **1945:** O Posto Indígena foi transferido para aldeia Forte;
- **1982:** Realizam a primeira auto-demarcação de Terra Indígena no Brasil;



Posto Indígena Potiguara

- **1983:** FUNAI realiza a demarcação da Terra Indígena Potiguara;
- **1989:** Potiguara assume a chefia do Posto Indígena da FUNAI;
- **1992:** Os Potiguara elegem a primeira prefeita índia do Brasil;
- **1995:** FUNAI demarca a Terra Indígena de Jacaré de São Domingos;

- **1996:** Os Potiguara elegem o segundo prefeito índio;

- **1997:** FUNAI delimita a Terra Indígena de Monte Mor;

- **1999:** Criação do Distrito Sanitário Especial Indígena Potiguara;

- **2000:** Os Potiguara reelegem o prefeito índio, fazem maioria na

Câmara da Bala da Traição e assumem as presidências das Câmaras

de Bala da Traição e Marcação;

- **2001:** Dezesseis professores são capacitados para resgatar a língua

original dos Potiguara, que foi a língua oficial do Brasil por 250 anos;

- **2002:** A língua Tupi passa a ser ensinada nas escolas das aldeias;

- **2003:** Inauguradas Escolas Indígenas Diferenciadas, que dão ênfase

a História e a Cultura Indígena, uma na aldeia Tramataia e a de São

Francisco que é a primeira do Nordeste a oferecer ensino de 5ª à 8ª

série em uma aldeia.

### SUAS ATIVIDADES

- A economia é baseada no cultivo de: camarão em viveiros, cana-de-açúcar, fruticultura, raízes, pesca e artesanato;
- A subsistência é baseada no cultivo de: milho, feijão, mandioca e pequenas criações.

### PRINCIPAIS ATIVIDADES DA FUNAI

- Defesa do patrimônio territorial e ambiental;
- Regularização fundiária;
- Incentivo a preservação da memória cultural e artesanal;
- Mediação na solução de conflitos internos e externos;
- Viabilização do bem estar social através da interação com outros Órgãos de Governo e entidades;
- Apoio aos estudantes indígenas de 2º e 3º graus;
- Assistência social;
- Assistência e defesa jurídica; e
- Apoio às atividades de subsistência como: construção e recuperação de casas de farinha, vacinação de rebentos, preparo de solo e fornecimento de sementes e insumos.



Bacia da Camarajuba



Ministério da Justiça

Fundação Nacional do Índio

Administração Executiva Regional de João Pessoa - PB

Av. Capitão José Pessoa, nº 25, Jaguaribe

CEP : 58.015-170

correio eletrônico: funaipb@jupa.neoline.com.br

Tel.: (83) 241-8748 / 8749

FAX: (83) 262-1111

2004



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA  
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

CENSO INDÍGENA

O povo indígena Potiguara da Paraíba, teve duas concessões de Sesmarias: a de São Miguel e Monte-Mor, sendo que a primeira manteve a utilização coletiva da terra, cujas principais famílias indígenas se mantiveram agrupadas em aldeias e todos conhecem o parentesco de uns índios com os outros, porém na segunda os índios receberam concessão de lotes individuais fazendo com que se dispersassem e muitos perdessem o domínio dos lotes.

Com o início da luta pela demarcação de Monte Mor muitas famílias Potiguara que haviam se afastado dos costumes indígenas aderiram ao movimento e outras se reaproximaram das origens indígenas para terem acesso a novos benefícios oferecidos pelo governo, a exemplo o modelo de atenção a saúde oferecido pela FUNASA a partir de 1.999.

Muitas lideranças por **camaradagem** cadastraram pessoas sem parentesco comprovado ou convivência com famílias de tradição Potiguara como se fossem indígenas, trazendo transtorno para as aldeias, pois costumes estranhos a cultura indígena começaram a se sobrepor ao modo de vida tradicional dos que jamais se afastaram de suas origens.

Muitos que se declaram como índios não sabem sequer contar sobre a participação dos seus pais ou avós na história da comunidade indígena ou informar do vínculo de sua família com as terras que foram loteadas.

Após o Governo anunciar política de cotas nas Universidades para Povos Indígenas, diversos brasileiros sem qualquer vínculo com etnias tradicionais passaram a reivindicar o reconhecimento da FUNAI para obterem facilidades, tentando concorrer de forma duvidosa com os índios aldeados.

Diante dos fatos acima, o Presidente da FUNAI resolveu fazer um **censo** de todos os índios do Brasil, para dar um basta definitivo nas dúvidas e incertezas dos levantamentos existentes.

O governo brasileiro tem todo interesse em fazer valer os direitos especiais indígenas, mas para que as ações possam ser efetivamente executadas nos moldes da legislação, as lideranças precisam definir a política e os critérios efetivos de reconhecimento étnico, cabendo a FUNAI observar e executar as ações conforme Artigo Primeiro, item I do Artigo Segundo e item 3 do Artigo Sétimo da CONVENÇÃO 169 da OIT –Decreto Legislativo 143 de 20/06/2002.



FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO  
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA  
ADMINISTRAÇÃO EXECUTIVA REGIONAL DE JOÃO PESSOA

CENSO INDÍGENA POTIGUARA  
QUESTIONÁRIO LOCAL

NOME DO ENTREVISTADO: \_\_\_\_\_

APELIDO: \_\_\_\_\_

ALDEIA DE ORIGEM: \_\_\_\_\_

ENDEREÇO: \_\_\_\_\_

01- TEM ÍNDIO MORANDO NA CASA?

SIM       NÃO

PAI       MÃE

QUANTOS MORAM NA CASA? \_\_\_\_\_

02- A QUAL FAMÍLIA TRADICIONAL PERTENCE? \_\_\_\_\_

PAI: \_\_\_\_\_ INDIO ( ) APELIDO: \_\_\_\_\_

MÃE: \_\_\_\_\_ INDIA ( ) APELIDO: \_\_\_\_\_

03- QUAL O IDOSO (A) DE FAMÍLIA TRADICIONAL POTIGUARA, PODE CONFIRMAR O PARENTESCO? \_\_\_\_\_

04- PARENTE COM CONDIÇÃO INDIGENA CONFIRMADA: \_\_\_\_\_

GRAU DE PARENTESCO: \_\_\_\_\_

05 - ONDE MORAVA SEUS AVÓS ? \_\_\_\_\_

PATERNOS: \_\_\_\_\_ e \_\_\_\_\_

APELIDOS: \_\_\_\_\_ e \_\_\_\_\_

MATERNOS: \_\_\_\_\_ e \_\_\_\_\_

APELIDOS: \_\_\_\_\_ e \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2007.



FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO  
 MINISTÉRIO DA JUSTIÇA  
 ADMINISTRAÇÃO EXECUTIVA REGIONAL DE JOÃO PESSOA  
 FICHA RESUMO FAMILIAR

Nº	Nome	Posição na Família	Índio	Data de Nascimento	Sexo	Escolaridade	Profissão Ocupação	Inclusão em Programa Social	Financiamento Governamental
1.				/ /					
2.				/ /					
3.				/ /					
4.				/ /					
5.				/ /					
6.				/ /					
7.				/ /					
8.				/ /					
9.				/ /					
10.				/ /					
11.				/ /					
12.				/ /					
13.				/ /					
14.				/ /					
15.				/ /					

\_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2007

Posição na Família /LEGENDA

- 01- Chefe 02 - Cônjuge 03 - Filho(a) 04 - Genro/Nora 05- Enteado 06 - Sogro (a) 07 - Neto (a) 08 - Irmão (ã) 09 - Sobrinho (a) 10 - Avô (ó) 11 - Primo (a) 12 - Não parente
- 13- Pai 14- Mãe 15- Adotivo
- Índio - S (Sim) N (Não) Sexo - M (Masculino) F (Feminino)