

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS APLICADAS E EDUCAÇÃO
CURSO DE ANTROPOLOGIA

Maria Elita do Nascimento

“Aldeados” versus “Desaldeados”: dinâmica territorial, parentesco e ecologia doméstica entre
os Potiguara da Paraíba

RIO TINTO – PB

Maio de 2019

Maria Elita do Nascimento

“Aldeados” versus “Desaldeados”: dinâmica Territorial, parentesco e ecologia doméstica
entre os Potiguara da Paraíba

Monografia apresentada como exigência
para obtenção do grau de Bacharelado em
Antropologia da UFPB.

Orientador: Prof. Dr. Fabio Mura

RIO TINTO – PB

Maio de 2019

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

N244a Nas

Monografia de Graduação

“Aldeados” versus “Desaldeados”: dinâmica Territorial, parentesco e ecologia doméstica
entre os Potiguara da Paraíba

Maria Elita do Nascimento

Orientador: Prof. Dr. Fábio Mura

Banca Examinadora

Prof. Dr. Fábio Mura – Centro de Ciências Aplicada e Educação – Curso de Antropologia

Profa. Dra. Alexandra Barbosa da Silva – Centro de Ciências Aplicada e Educação – Curso de
Antropologia

Prof. Dra. Amanda Christinne Nascimento Marques – Departamento de Ciências Básicas e
Sociais

Rio Tinto-PB, 03 de maio de 2019.

Dedico ao Povo Potiguara, cuja resist4ncia me fez atual.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a toda família pelo apoio, principalmente, a meus pais, Lourdes e Jose. Aos meus tios: Maria, Elias, Antônio, João e Manuel e minha avó, Liu.

A todos os parentes da Aldeia Silva da Estrada pelos relatos que possibilitaram a construção dessa monografia, em especial a minha prima Nem e a família Avelino, na pessoa de Raimunda e Galego.

Aos professores do curso de Antropologia pelo incentivo.

Aos colegas e amigos, em especial, a Andreza e ao Marlon pela cooperação na realização dos diagramas de parentesco, pelas conversas e pela companhia nas idas a campo.

Aos amigos Edison Rodrigues e Andreia Rodrigues, que estiveram juntos nessa jornada e provocaram reflexões sobre o campo, em conversas de apoio e provocações orientadoras.

Ao professor e orientador Fabio Mura pelas orientações, paciência e dedicação para comigo.

E por último e não menos importante, agradeço aos parentes Potiguara.

RESUMO

A presente monografia, pretende descrever e analisar a dinâmica territorial Potiguara entre dois espaços (cidade e aldeia), com base na análise da trajetória de vida de um grupo doméstico localizado em área urbana do município de Mataraca, mas que anteriormente vivia na aldeia Silva da Estrada, na Terra Indígena Potiguara. Desse grupo foi enfatizada a mobilidade decorrente dos laços de parentesco na busca de recursos que permite a circulação em ambos os espaços. Também mostrarei como o Estado classifica os indígenas em “aldeados” e “desaldeados”, condicionando e diferenciando o acesso a políticas públicas favorecendo práticas discriminatórias. A análise discorre dialogando com João Pacheco de Oliveira sobre as fases do processo de territorialização (1998), responsável pela ampliação da territorialidade dos indígenas em vários espaços resultando na dinâmica territorial. A reflexão desses acontecimentos, bem como os relatos da trajetória de vida dos interlocutores obtidos por meios da “observação participante,” possibilitou a reflexão sobre a cultura, não apenas como um processo em constante transformação como apontado por Barth, (2005) e sim, como uma construção ao se compreender que ser indígena, se perceber como indígena, bem como ser percebido desta forma pelo outro necessita de algumas condições.

Palavras-chaves: Potiguara; Índios do Nordeste Brasileiro; Dinâmica Territorial.

ABSTRACT

This undergraduate senior thesis aims to describe and analyze the territorial dynamics of the Potiguara indigenous people between two spaces (the city and the indigenous village), based on the analysis of the life story of a domestic group that used to live in Silva da Estrada – a village located in Potiguara Indigenous Land – and now lives in the urban area of the municipality of Mataraca. In this work, we focus on the mobility of this group due to family ties in search of resources, which enables them to circulate in both spaces. The work also shows how the State classifies indigenous people as those who live in indigenous villages (“*aldeados*”, in Portuguese) and those who do not (“*desaldeados*”, in Portuguese), which determines and differentiates the access to public policies, and favors discrimination. The analysis establishes a dialogue with João Pacheco de Oliveira about the phases of the process of territorialization (1998), responsible for increasing the indigenous’ occupation of territory in several spaces, resulting in territorial dynamics. Reflecting on such events, and the interlocutors’ life story reports obtained through “participant observation”, favored a reflection on culture, not only as a process in constant transformation as mentioned by Barth (2005) but, rather, as a construction, as we understand that being indigenous, identifying oneself as indigenous, and being identified as indigenous by others depend on some conditions.

Key words: Potiguara; Indians of Brazil’s Northeast Region; Territorial Dynamics.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Lista de ervas medicinais cultivadas nos quintais.

Tabela 2: Circulação pelo território por “grupo doméstico” a partir do Silva (números vermelhos nos mapas).

Tabela 2: Circulação pelo território a partir de Mataraca (números amarelos nos mapas).

LISTA DE IMAGENS

Imagem1: Lourdes e sua vizinha lonja em cooperação na produção do preparo do urucum para tempero. Lonja está a bater o urucum no pilão, enquanto Lourdes está peneirando o urucum.

Imagem 2: O grupo degusta ciriguelas, em momentos antes da entrada no mangue para a “cata de caranguejo” em Cumaru. A partir da esquerda: Selma, moradora no Cumaru; Lourdes, Joyce e Jose, moradores em Mataraca-PB.

Imagem 3: Encontro das quatro gerações do grupo doméstico de Liu reunidos no fundo do quintal das casas das filhas, Lourdes a esquerda, em seguida Liu e Maria. Se fazendo presente os genros (Jose e Elias), netos (Joana e Fatima, bisnetos (Mel e Iza) e a esposa do filho de Lourdes Joyce.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Diagrama do “grupo doméstico” de Liu, sem a presença de seus netos e bisnetos.

Figura 2: Diagrama da família de Rafael Inácio, pai de Liu, meu bisavô e avô de minha mãe Lourdes.

Figura 3 - Diagrama de Venn demonstrando a dinâmica das classificações de indígenas aldeados e não aldeados em Mataraca, bem como a lógica da realidade explícita a condição Potiguara única de ambos os grupos.

Figura 4 - Diagrama de Venn, demonstrando a dinâmica das classificações de indígenas aldeados e não aldeados em Mataraca, com foco nos índios que nasceram na cidade e os que nasceram nas aldeias e vivem nas cidades, em relação aos aldeados e moradores locais.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AM - Amazônia

AVC – Acidente Vascular Cerebral

AGICAN – Agroindústria Camaratuba

CTRT – Companhia de Tecido Rio Tinto

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

GD – Grupo Doméstico

GO – Goiás

INSS – Instituto Nacional de Seguridade Social

LGBT - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros

PIBIC - Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica

PIVIC – Programa Voluntário de Iniciação Científica

PSS – Processo Seletivo Seriado

PB – Paraíba

PE – Pernambuco

RN – Rio Grande do Norte

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

UFBB – Universidade Federal da Paraíba

TI – Terra Indígena

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
Aspectos Teóricos	16
 CAPÍTULO 1 – OS POTIGUARA: ESPAÇO ATUAL DE OCUPAÇÃO E O CAMPO DA PESQUISA	20
1.1 - Os Potiguara na Paraíba.....	20
1.2 - Campo de Realização da Pesquisa	21
1.3- Aldeia Silva da Estrada	23
1.4– Mataraca	31
 CAPÍTULO 2 -ORGANIZAÇÃO TERRITORIAL E GRUPO DOMÉSTICO	33
2.1- Trajetória de vida de Liu	40
2.2 -Os filhos de Liu e suas trajetórias de vida	43
2.2.1 –Maria	43
2.2.2 – Lourdes	45
2.2.3 – Antônio	46
2.2.4 –João	47
2.2.5 –Manuel	48
2.3 - O relacionamento entre Liu e Zé Bento	51
2.4 – Ecologia doméstica, ocupação e usos do espaço em Silva e em Mataraca pelo grupo doméstico de Liu	54
2.5– Fluxo, usos do espaço, técnicas e ecologia doméstica	59
2.6 - Tradição de conhecimento e transmissão de saber	74
2.7- Impedimento do retorno a comunidade	79
2.8 - Encontro com outros parentes residentes em Mataraca	84
 CAPÍTULO 3: “ALDEADOS” VERSUS “DESALDEADO”	87
3.1 -A barreira imaginária	87

3.2 -O discurso da diferença	94
3.3 - Políticas públicas e suas regras	100
3.4- O censo	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119

INTRODUÇÃO

Mesmo eu sendo uma Potiguara e ter participado durante toda minha vida de uma “tradição de conhecimento” (BARTH, 2000) específica, circulando entre o espaço da aldeia e cidade de Mataraca-PB, onde resido, não me havia dado conta de minha condição indígena, tal como passei a perceber ao me tornar uma universitária.

Inserida nas dinâmicas da graduação, devido as aulas de Antropologia, na UFPB, envolvida nas discussões em sala de aula com professores e colegas, nas leituras e reflexões, passei projetar-me como uma pesquisadora e ciente do desejo de trabalhar com a temática indígena, principalmente sobre o povo ao qual começo a entender-me como componente.

Os encontros com parentes Potiguara nas mesmas condições, ou seja, vivendo na cidade e estudando na mesma instituição, e alguns inclusive no mesmo curso, permitiu inteirações que me fez perceber estar em um grupo específico que somado a minha história de vida familiar, reforçou perceber-me pertencente a um grupo étnico, os Potiguara.

Meu primeiro trabalho acadêmico envolveu um olhar antropológico iniciante sobre minha família. Era início do curso e exigência da disciplina “Seminário de Pesquisa em Antropologia”, ministrada pelo professor Pedro Guedes do Nascimento, em 2014, mas foi na disciplina de “Teoria antropológica II”, ministrada pela professora Ruth Henrique, em 2015 que me fez ter um olhar diferente sobre o cotidiano de minha família.

Ensaando os primeiros usos teóricos, empreendi uma “análise simbólica”, com o exercício de “além de observar as ações dos indivíduos como, seu comportamento e aquilo que se quer transmitir ao praticar tal ação, é preciso entender qual o significado das ações em seu contexto” (GEERTZ, 1978), sobre o que denominei de “reunião de fofocas”. Trata-se de encontros diários que acontece no fundo do quintal de minha casa entre familiares nos quais percebi que essas pessoas fazem uso de códigos compartilhados quando precisam falar sobre determinadas pessoas de dentro ou de fora do grupo. Também percebi que é comum “interpretações de sonhos”, dos quais objetos e fatos sonhados, na noite anterior por qualquer dos participantes, são associados a acontecimentos do dia.

Na conclusão desse trabalho percebi aspectos significativos de tradições culturais ligadas às origens de minha família. As “interpretações de sonhos” além de possibilitar entendimentos sobre suas realidades rotineiras e acontecimentos extraordinários, revelou-se tratar de conhecimento tradicional aprendido com seus antepassados. Os códigos, dependendo de sua utilização, adquirem a função de evitar confusões desnecessárias e constrangimentos quando o assunto abordado se mostra inapropriado para algumas pessoas envolvidas, mas

também, tem a função de proteger a identidade daqueles que mesmo não estando presente, fisicamente, acabavam fazendo parte da conversa se tornando o assunto do dia.

As narrativas orais, de alguns participantes nas rodas de conversas, sobre as histórias quando ainda se vivia nas aldeias são compartilhadas e informalmente ensinam às novas gerações, do grupo familiar, nascidas na cidade, as tradições e práticas de conhecimentos pelos mais velhos. Foi a partir da observação dessas formas, anteriormente descrita, que passei a prestar mais atenção a maneira pela qual os ensinamentos são passados de geração em geração.

No ano de 2015, em busca de experiência de campo e na tentativa de descobrir um tema interessante para o trabalho de conclusão de curso tive oportunidade de conversar com o professor Fabio Mura que, na ocasião, estava selecionando alunos para o projeto de iniciação científica PIBIC. Inicialmente minha intenção era trabalhar com os Potiguara, objetivando entender a importância das músicas em seus rituais.

Na ocasião, também descrevi meu trabalho sobre a “reunião de fofocas”, quando sou pela primeira vez percebida como parte de um grupo doméstico da etnia Potiguara que se encontra vivendo na cidade. Seguiu desse contato um convite para fazer parte de um projeto de iniciação científica, como voluntária, as saber *“Aldeados” versus “desaldeados”: dinâmica territorial e construções identitárias entre os potiguaras da paraíba*”.

Envolvida na pesquisa pude perceber que toda situação vivida como antropóloga em meu trabalho de campo fez parte de uma análise situacional (BIANCO, 1987). Findado esse projeto inicial me propus a seguir, mas agora com outro foco, e ao mesmo tempo com a mesma finalidade de observar e entender o comportamento e as ações das pessoas em seu contexto (GEERTZ, 1978), nessa nova aventura de aprofundar e observar coisas que passam por mim despercebidas sobre o grupo familiar no qual estou inserida.

Assim, na medida que avanço no conhecimento sobre meu projeto, me vejo como pesquisadora e objeto da pesquisa, que, com todo o propósito da abordagem objetiva no processo, também proporcionalmente ressalta minha subjetividade no contexto. Objetiva porque, enquanto pesquisa, se fez necessário em sua realização, fazer um “estranhamento do familiar” (VELHO, 1980) e subjetiva porque sou parte do que investiguei e escrevi. Algo além da subjetividade da escolha do tema e do sabor em pesquisar, pois me vi em descobertas de minha própria história familiar com suas alegrias, tensões e limites.

Nas idas ao campo, fiz uso de entrevistas, “observações participantes” e de gravadores para um melhor registro dos relatos de meus interlocutores. Estive necessariamente na aldeia Silva da Estrada, de onde se originou o grupo familiar do qual faço parte, em várias estadias

com permanências com média de cinco dias, principalmente ao longo do ano de 2017 e 2018. Pude participar de momentos cotidianos nessa aldeia, em maio de 2017, na Semana Santa, tendo me envolvido nos preparos e confecções de beijos, oportunidade que, acompanhada de familiares da cidade, também tinha que cumprir etiquetas e ritos das relações com parentes ascendentes, como tios, tias e avós. Em Silva da Estrada, ainda permanecia um tio¹ (irmão de meu avô materno) ao qual me dirigi para o tradicional pedido de benção ajoelhada que ocorre somente na Semana Santa. É quase uma obrigação ritual observada no grupo doméstico de Liu em Mataraca e em Silva da Estrada.

Aspectos teóricos

O território é de grande importância para definir a identidade de grupos étnicos, assim, Oliveira (1998) define a noção de territorialização como sendo “uma intervenção da esfera política que associa — de forma prescritiva e insofismável — um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados”, contexto nos quais suas ações se tornam responsáveis pela *reorganização social*.

A ideia de delimitação imposta surge como uma construção social advinda do período de dominação colonial, desencadeada pelo *processo de territorialização* que geraram grandes mudanças para os grupos sociais, as quais podem ser observadas não apenas na forma de sua organização social, mas também na maneira pela qual passaram a ser vistos pela sociedade.

Todo esse processo provocou, nos grupos étnicos, mudanças que podem ser percebidas nos dias de hoje e que os fazem assumir nova forma de organização social e territorial na busca por melhores condições de vida e reprodução física. Essa situação se dá quando um povo é forçado ao deslocamento de seu lugar de origem e a ocupar outros espaços para fazer uso dos recursos neles disponíveis.

Em novos espaços ao se avizinham de outros povos são percebidos e classificados como “desaldeados,” ou até, “falsos índios”. Muitas vezes essa condição força-os a adotar uma identidade de morador local (regional), para amenizar estigmas gerados pela construção social do que viria a ser um modelo ideal de ser do índio.

Como consequência para a nova geração a percepção sobre sua identidade étnica, adiada pela interiorização dessa construção social, revela um processo que envolve dúvidas identitárias que faz ora aceitarem-se como indígenas, até se auto afirmarem como tal ou ainda

¹Miguel Bento, veio a falecer em final de 2018, com pouco mais de oitenta anos de idade, estava bastante debilitado em decorrência de um AVC que sofreu anteriormente.

como pertencentes ao povo, porém ora negam-se nessa condição. Para alguns pode até provocar a busca pelo reconhecimento formal ou social, mesmo carregando os efeitos de classificações discriminatórias da sociedade nacional, outros, porém simplesmente desistem.

Assim como João Pacheco de Oliveira, Fredrik Barth, também traz argumentos que contribuem para explicar as mudanças que ocorrem nos grupos étnicos por meio de suas diferenças, constituição e continuidade. Definindo os grupos étnicos como um tipo de “organização social” (BARTH, 2000) e destacando o fato da cultura estar em constante transformação.

Como a própria noção de territorialidade é também uma construção histórica (MURA, 2006), decorrente do processo colonial, a ideia de dinâmica territorial descrita nesse trabalho, deve ser observada como um movimento contínuo, resultante de vários processos que ocorrem em determinado espaço geográfico e que levam integrantes de grupos sociais e étnicos a se organizarem de determinado modo no território (MURA, 2006).

Por essa razão, e como consequência do período colonial, a *dinâmica territorial* pode ser entendida como sendo o resultado dos processos de construção territorial dos grupos étnicos e do processo de construção territorial do estado.

É preciso destacar que a presença de algumas categorias usadas para compor esse trabalho, são aquelas que julguei necessárias e, cujo sentido na forma de sua utilização exige esclarecimentos para uma melhor compreensão. Portanto, uma das categorias que mais se adequa é aquela defendida por Barbosa da Silva sobre o “índio na cidade”. Essa categoria leva em consideração o sentido da mobilidade dos próprios sujeitos no contexto em que estão inseridos ao compreender os motivos que provocaram seu deslocamento e sua permanência em determinado lugar.

As categorias de “aldeado” e “desaldeado”, embora apareçam, não se referem exatamente a uma escolha. Elas, tal como para os Potiguara, surgem como uma imposição, como uma construção social advindas do “outro”. São categorias do governo vigente, como uma forma opositiva que objetiva diferenciar os indígenas que vivem na aldeia e os que vivem fora dela, como se eles não fizessem parte de um mesmo grupo. Sua colocação revela se tratar de categoria que formaliza os preconceitos regionais contra os Potiguara, colocando-os respectivamente, em dois grupos, como “índios verdadeiros/originais” e “índios falsos”, que legitima uma qualificação pejorativa.

O termo “aldeia” embora o utilize é também um produto da lógica colonialista usado para denominar um espaço específico de moradia de determinado grupo étnico, por essa razão, nem sempre é um termo usado pelos próprios indígenas que preferem usar o nome da

localidade à qual pertencem, como por exemplo, “eu sou do Silva” ao invés de “eu sou da aldeia Silva”. Porém, tanto o uso da palavra “aldeia”, bem como “desaldeados” e, até mesmo “índios”, são reproduzidas no momento de expressar a identidade étnica e a condição de sua morada quando se está vivendo fora de sua localidade, para o “outro”.

O termo “grupo étnico” será empregado no sentido usado por Max Weber, onde ele o considera como:

aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que está se torna importante para a propagação da relação comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. (WEBER, 2004, pg. 270).

O índio, não vai deixar de ser índio por estar inserido em um espaço diferente da aldeia, o que pode ocorrer é apenas uma modificação nas formas de obtenção de recursos e na organização interna do grupo, devido as imposições e limites do novo contexto social e territorial. É principalmente com base na observação desse comportamento envolvendo a dinâmica entre dois espaços (cidade e aldeia) que se baseia a análise antropológica desse trabalho.

Assim sendo, a presente monografia apresenta dados registrados na Aldeia Silva da Estrada que pertence a TI Potiguará, localizada no município de Baía da Traição. Também na cidade de Mataraca – PB (Microrregião do Litoral Norte), mais precisamente a partir de observações das relações dos membros de um mesmo grupo familiar, que anteriormente residia na aldeia citada anteriormente.

Nessa pesquisa, busquei perceber a dinâmica territorial existente entre esses dois espaços (cidade e aldeia) com base na análise da trajetória de vida do grupo doméstico, enfatizando a mobilidade decorrente dos laços de parentesco, e aos interesses comerciais, que permitem a circulação em ambos os espaços. Também buscou-se observar os processos de construção da identidade sobre os ditos “desaldeados” e as ações das políticas públicas por meio do órgão do Estado (FUNAI) para com estes, apesar do preconceito de achar que o verdadeiro índio é aquele que vive na aldeia.

A análise do grupo em questão não será apenas com base em sua identidade étnica, mas também na organização doméstica no ambiente da cidade, que segue orientada pelas tradições de conhecimento. Destacando o fato de que uma grande unidade política pode ser dissolvida e desencadear uma nova formação de uma comunidade política social local decorrente da dinâmica de alianças estabelecidas entre os grupos domésticos. Permitindo

assim, a formação de novas configurações comunitárias impulsionando a dinâmica territorial (MURA, BARBOSA DA SILVA, 2011, pg. 114).

Tendo como base o fato de que:

tal dinâmica contribui também para a diversificação das próprias famílias extensas, que manifestam, uma com relação as outras, modos distintos de entender e de organizar preceitos morais e cosmológicos, bem como de empreender atividades práticas, o que tem claras consequências para o comportamento dos indivíduos e suas identidades” (MURA, BARBOSA DA SILVA, 2011, pag. 114).

Desse modo, essa monografia está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo está relacionado a apresentação do ambiente da aldeia, como também da cidade. O segundo, apresenta a trajetória de vida do grupo doméstico de Liu e sua mobilidade; a transmissão de conhecimentos reproduzidas no ambiente urbano e a relação estabelecida neste local, destacando a circulação pelo amplo espaço territorial e o aproveitamento dos recursos neles disponíveis (BARBOSA DA SILVA, 2007). No terceiro capítulo, se destaca as ações das políticas públicas e a forma como os ditos “desaldeados” se veem ao fazerem uso do discurso da diferença criado pelo Estado que dificulta a busca do reconhecimento formal, devido aos constrangimentos das burocracias para a obtenção dos direitos garantidos por lei.

CAPÍTULO 1 – OS POTIGUARA: ESPAÇO ATUAL DE OCUPAÇÃO E O CAMPO DA PESQUISA

1.1 - Os Potiguara na Paraíba

O Povo Indígena Potiguara, tem ocupação atual em terras indígenas localizadas na Microrregião do Litoral Norte paraibano, em área das bacias hidrográficas dos rios Camaratuba e Mamanguape. Está subdividido em três terras indígenas (TI's): TI Potiguara, TI Jacaré de São Domingos e TI Monte-Mór que estão inseridas nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto e, distribuídas em 32 aldeias (PALITOT, 2005; VIEIRA, 2010). Essas terras indígenas, que são contínuas, tem como limite norte o município de Mataraca e ao sul o de Rio Tinto (ARAUJO, 2017).

Atualmente se dedicam as atividades de pesca, agricultura e coleta, (PALITOT, 2005; MARQUES, 2009; VIEIRA, 2017), alguns também trabalham nas usinas da região, no corte da cana de açúcar e em cargos públicos ofertados em órgão oficiais da União, Estado e municípios.

O ambiente nas terras indígenas do povo Potiguara possui rios, mangues, capoeiras e vegetação de tabuleiro onde realizam suas atividades de subsistência. Esse ambiente, em suas crenças, possui entidades protetoras, tais como *Comadre Fulozinha*, dona da mata; *Pai do manguê*, dono do manguê; e Mãe D'água, protetoras dos rios. A essas, entre outras, devem respeito e obediência, temendo não se conseguir bons resultados na realização de suas atividades de caça, coletas ou pescas nos rios ou mar.

Além da crença nas entidades, devido as consequências do “processo de territorialização” (OLIVEIRA, 1998), os Potiguara incorporam uma variedade de crenças de igrejas cristãs: Católica, Batista, Betel, Assembleia de Deus. Também, crenças espiritualistas, como cultos afro-brasileiros regionais da Umbanda e da Jurema Sagrada (PALITOT, 2005).

No espaço da aldeia a distribuição de poder em relação a tomada de decisões se dá pelo “grupo doméstico” (WILK, 1984, 1997) de família extensa e representada pelo cacique, cuja função, além de resolver conflitos internos, também media as relações com o Estado representado por órgãos oficiais, como Funai, Sesai, prefeituras, entre outros (PALITOT, 2005), formando assim uma comunidade política local.

Como consequência da dominação colonial, destacadas pelas fases do “processo de territorialização” (OLIVEIRA, 1998), os Potiguara também sofreram alterações em sua

organização social e espacial. Esse período, os obrigou não só a se “misturar” com outros grupos, como também a sair de seus lugares de origem e ocupar outros espaços, fazendo com que houvesse uma adaptação e, conseqüentemente, uma mudança em seu modo de viver devido ao contexto social e territorial em que passaram a estar inseridos.

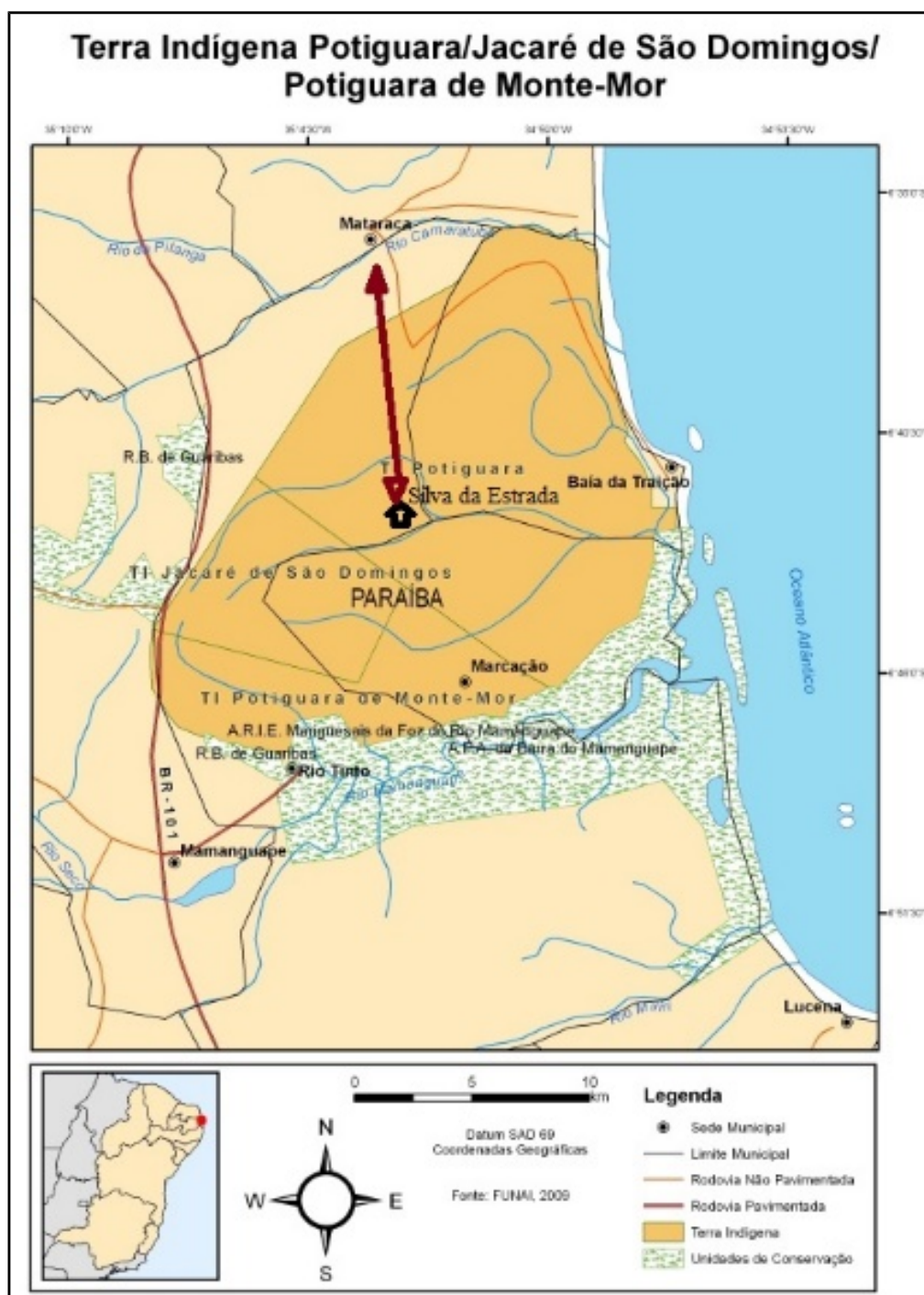
Por essa razão, para além da aldeia, existem os indígenas que, na busca por melhores condições de vida se deslocaram para a região sul e sudeste, da região, e atualmente vivem nos “centros urbanos²” com o objetivo de estudar, trabalhar, e viver bem, sem deixar de manter contatos e estabelecer redes de relações com os familiares residentes na aldeia. (LUCENA, 2016) Também formam rede de relações com outros parentes Potiguara que se encontram na cidade, os quais passaram a ser classificados pelo Estado brasileiro como “desaldeados”. (BARBOSA DA SILVA, 2007, 2009).

1.2 - Campo de realização da pesquisa

Como recorte metodológico a análise parte da trajetória de vida do “grupo doméstico” de Liu, pertencente Povo Potiguara, que residia na aldeia Silva da Estrada e atualmente vive em área urbana do município de Mataraca.

Apesar de morar fora da aldeia o grupo doméstico de Liu, devido aos laços de parentesco, mantém relações com os parentes residentes em Silva da Estrada, seja através de visitas aos familiares e amigos, em encontros ocasionais nos trânsitos entre localidades quando organizam grupos para atividades de pesca ou caça. Isso provoca uma “dinâmica territorial” entre os espaços da aldeia e cidade.

2 Na paraíba além de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto também se encontram nas cidades de Cabedelo, Mamanguape, Mataraca, João Pessoa, Rio Grande do Norte e até mesmo no Rio de Janeiro e em São Paulo. (VIEIRA, 2010); (ARAÚJO, 2017).



Mapa 1: Situação das terras indígenas do Povo Potiguar e o campo da pesquisa para esta monografia³.

1.3 - Aldeia Silva da Estrada

3Mapa editado pela autora e disponível em: http://www.fundaj.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=915%3Apotiguar--jacare-de-sao-domingos--potiguar-de-monte-mor-pb&catid=65&Itemid=571. Acessado em: 14 de setembro de 2018.

Com uma população de 198 indígenas⁴ a aldeia Silva da Estrada, popularmente conhecida como Silva, representada pelo cacique Pedro Francisco dos Santos, está localizada na terra Indígena Potiguara, no município de Baía da Traição.

As principais famílias que se estabeleceram e formaram a aldeia Silva são: os Avelino Nicasso, os Afonsos, os Tetos e os Bentos.

Os Avelino Nicasso foram a primeira família a se estabelecer na aldeia, seguida dos Afonsos, Tetos e os Bentos⁵. Os dados da pesquisa apontam para o fato de que os primeiros integrantes destas três últimas famílias (Afonsos, Tetos e Bentos) não eram indígenas, mas em decorrência de ligações matrimoniais estabelecida entre os Avelino e os Afonsos, dos descendentes destes com os Tetos e os Bentos e os destes com o dos Avelino, permitiram a criação de uma nova geração de descendentes indígenas que hoje habitam em Silva, em aldeias vizinhas e nas cidades⁶.

A principal fonte de renda está baseada na agricultura, pesca, coleta de frutos e produção do carvão. A agricultura está baseada no cultivo da cana de açúcar e da mandioca, como também da plantação do feijão, inhame e macaxeira. Existe também a criação de animais de pequeno porte como: a galinha e cabra, entre outros para consumo próprio.

Na produção e coleta de frutas se destacam o maracujá, mamão, mangaba e as safras do cajueiro (caju e castanha), quando estas estão “no tempo”, ou seja, em sua estação de colheita, as quais da mesma forma que o carvão, estão destinados a serem comercializados nas feiras de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto.

Embora estas formas anteriormente citadas sejam de grande importância para a subsistência dos moradores do Silva, na obtenção de uma renda extra, a cana-de-açúcar se apresenta como sendo de maior investimento e a mais lucrativa. Por essa razão, para sua produção se faz necessário o uso de mão de obra em sua plantação, irrigação e colheita, gerando assim, empregos para os próprios moradores da comunidade que cooperam com outras famílias na plantação desta. Sua produção é comercializada para as usinas próximas a

4DSEI Potiguara 2018 FONTE: SIASI-SESAI

5Conforme relato de um membro da família Avelino e outro da família Bento, respectivamente, Galego e Nem, obtido em 2017.

6Ao mencionar sobre a distribuição da família em cidades, não me refiro especificamente a cidade de Mataraca, mas também Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto. Além disso, uma parte dos integrantes desta mesma família se deslocaram para outros locais como: João Pessoa, Rio de Janeiro, Santa Catarina, entre outros. Alguns ainda mantêm contato e quando podem fazem visitas ao Silva e, os parentes no Silva, se encarregam de levar estes para Mataraca onde se encontram os outros familiares provocando a circulação. Como ocorreu no dia 15 de julho de 2017, quando minha prima Sandra viajou do Rio de Janeiro com destino ao Silva para rever sua irmã, ao chegar no local, ela foi levada para Mataraca, por meu tio Santana, para visitar a outra parte da família que reside em área urbana desse município.

região, inclusive, para a Usina D'Ádua de Rio Tinto, que também gera emprego para a população de Mataraca.

Mesmo o Estado, através de seus órgãos oficiais (Funai, Sesai, entre outros), contribua para a melhora nas condições de vida da população, através de benefícios sociais: o bolsa família, auxílio maternidade, aposentadoria, saúde e educação, a população potiguara busca somas na forma de garantir sua sobrevivência. Pois, além de atrasos na distribuição das cestas básicas, enfrentam dificuldades decorrentes do pouco espaço para a produção da agricultura de subsistência.

Atualmente em Silva da Estrada o que se observa é que, por não haver muito espaço para trabalhar na produção agrícola e também, devido, algumas famílias terem se associado aos usineiros na plantação da monocultura da cana, faz com que parte das terras esteja sendo prejudicada pelo veneno usado na plantação da cana. Inclusive cheguei a presenciar reclamações de pessoas contrárias a essa ação, pelo prejuízo que ela causa ao ambiente, porém, por proporcionar uma renda maior do que a produção da mandioca, e carvão, passa a ser realizada por alguns moradores.

Segundo relatos, a cana de açúcar passou a fazer parte da vida dos moradores da Aldeia Silva da Estrada através de um tal Beбето, descrito por Galego, morador do Silva, como “um fazendeiro e homem rico” e, por Joaquin Rito que trabalhava, com Miguel Bento, arrendando terrenos na aldeia Bento. Observando como alugar terras poderia proporcionar rendas extras aos moradores do Silva, o filho do então cacique, na época João Brás, sugeriu a seu pai para que ele também locasse a terra, pois isso garantiria trabalhos para algumas pessoas.

Mesmo sem querer aceitar a sugestão do filho, João Braz se reúne com os moradores e decidiram pelo arrendamento da parte da terra de domínio da aldeia. Procuraram então um reconhecido intermediário, de nome Joaquim Rito, que indicou e contatou Beбето. Após uma visita e negociações na aldeia, esse fazendeiro, fez escolha da melhor área para cultivo. Moradores em geral e cacique fecharam acordo para que o plantio fosse em área denominada Boreal. Da fazenda de Beбето, em Recife-PE, foi trazido a cana que deu origem a lavoura nesse local.

Com o passar do tempo a Funai resolveu retirar o “branco” do território indígena, ao perceber na ação de locar a terra para a plantação de cana que estes estavam aos poucos se apossando de toda área, já que grande parte do território estava sendo ocupado pelo cultivo. Essa decisão gerou muitos conflitos entre os índios, a Funai e os “brancos”. O conflito decorria devido os “brancos” já haverem investido muito dinheiro na plantação da cana e,

inclusive, construído grandes fazendas neste espaço, mas foram obrigados pela Funai a deixar o local e tudo que havia nele, já que aquelas terras não lhes pertenciam. Mesmo com a proibição, os “brancos” teimavam em continuar a plantar, gerando conflitos com os próprios índios que tentavam impedir o avanço sobre seu território. Irritados, os “Branços” tentaram então, fazer greve para poder continuar seu trabalho, mas não obtiveram sucesso:

Ainda quis fazer greve, defé veio a polícia tudo aí, soldado, tudo dentro, no mato, nas canas. Os índios mandavam parar o corte de cana, vinha a polícia: corta a cana, corta a cana e, os índios, para tudo... (Galego, Silva da Estrada, maio de 2017).

Após a saída dos bancos das terras indígenas o espaço ocupado e destinado a plantação foi dividido entre as famílias de cada comunidade. Alguns dos moradores que receberam parte destas terras não quiseram se envolver com a monocultura da cana e “a passavam adiante”, ou seja, venderam sua parte para integrantes de sua família ou para conhecidos.

Em Silva da Estrada, a terra arrendada para a plantação da cana foi de aproximadamente 100 hectares, que foi dividida em áreas de 3 hectares para cada família, que poderiam optar por negociar livremente o destino dela ou se apossar para atividades de seu interesse. Galego relata que aqueles que resolveram continuar com o desenvolvimento do cultivo de cana obtiveram uma melhora na condição de vida e passaram a possuir carros, motos e construções de casas de tijolos:

Antes de sua chegada, o trabalho estava voltado apenas para a produção do carvão e plantação da mandioca o que não gerava muito lucro, e fazia com que muitos moradores tivessem que procurar outros trabalhos ou realizar bicos, cortando varas, limpando roçados dos outros, para poder completar sua renda (Galego, Silva da Estrada, maio de 2017).

A incorporação da produção da cana pelos Potiguara ocorreu durante as relações estabelecidas com os “brancos” no arrendamento de terras indígenas após a instalação das destilarias de álcool na região nos anos 70 e 80 como parte do Programa Nacional do Alcool lançado pelo governo Brasileiro em 1975. Essa ação provocou uma modificação no cenário com a destruição da mata, tabuleiros, rios e mangues prejudicando as atividades de pesca e mariscagem devido ao vinhoto despejado pelas usinas nos rios (CARDOSO, et al, 2012, p 17). Esse ambiente afetado na região, também provocou intervenções de fiscalizações pelo Ibama. Com a demarcação das Terras Indígenas, partes da população Potiguara substituíram os canaviais pelo roçado, tentando reverter a situação, porém algumas famílias continuam a produzir a cana de açúcar.

O trabalho dos potiguara relacionado com a cana ocorre de duas formas: seja no cultivo em lotes de terras anteriormente distribuídos para as famílias dentro da área indígena,

ou fora das Terras Indígenas, como trabalhadores braçais nas usinas da região. Na primeira situação, para as famílias que permaneceram com o cultivo da cana, a realização de sua produção ocorre com a cooperação de todos os membros masculinos de uma família, que em determinado momento se aliam com membros de outras famílias para a plantação, irrigação e colheita da mesma que será vendida para os donos de usinas próximas. A segunda consiste no deslocamento de membros de determinadas famílias para trabalhar diretamente nas usinas próxima a Mataraca como a Usina D’Pádua que pertence a Rio Tinto, ou em outras da região.

A mandioca também adquire uma importância semelhante a partir do momento em que a maior parte de sua produção passa a ser realizada para ser vendida ao atravessador, enquanto a outra parte é destinada a produção da farinha para consumo próprio. Por possibilidade de pragas e por não fazerem uso de venenos agrotóxicos a mandioca é produzida em menor escala.

Nos últimos anos muitos indígenas jovens tem buscado formação nas universidades localizadas nas cidades de Rio Tinto, Mamanguape e João Pessoa, com objetivos diversos, entre os quais, de projetar possibilidades de empregos mais qualificados no futuro, que lhes proporcionem renda maior, que os trabalhos braçais na agricultura, para ajudar “o grupo doméstico” e a própria comunidade em si. Há situações que estudantes escolhem uma formação universitária relacionada a possibilidade de atuar em favor do próprio povo, por exemplo, professor e engenheiro de produção agrícola, entre outras.

Foi justamente a busca por melhores condições de vida que, em anos anteriores integrantes da família Bento se deslocaram para trabalhar na usina em Mataraca, local que hoje se constituiu como o ambiente de sua moradia. Em Silva existe a presença de dois rezadores: seu Agenor e seu João, os quais são procurados por apenas alguns moradores locais e por outros de aldeias vizinhas em busca de curas de suas enfermidades. Devido a maioria dos moradores da aldeia serem evangélicos da Assembleia de Deus (BARCELLOS, 2005), tem provocado modificações nas relações com esses rezadores, no sentido, de acatarem a postura de negação ao poder de cura fora do que essa religião aceita.

Relatos dão conta que em tempos anteriores havia neste espaço aspectos religiosos da igreja católica, como: procissões nos festejos de São Miguel, São João, São Pedro e Santo Antônio e o oratório com imagem de santos nas casas para os dias de novenas. E entretenimentos tradicionais com brincadeiras festivas como: o coco de roda⁷, a ciranda⁸, entre outras.

7 ZAGALO, Alencar. **A dança do coco é a dança do pescador**: ressignificações culturais em contexto de mudanças 2018. Disponível em: <https://docplayer.com.br/48612950-A-danca-do-coco-e-a-danca-do...> Acesso em: 08/04/2019.

Embora perceba-se que boa parte dos moradores da comunidade sejam evangélicos, isso não significa que o catolicismo tenha deixado de existir ou de fazer parte dos costumes desse grupo. Alguns ainda participam das novenas se deslocando para a cidade de Baía da Traição e para a Vila São Miguel. Durante a pesquisa de campo, observei aspectos relacionados ao calendário católico com plena participação de *grupos domésticos* locais, como a Semana Santa, no mês de abril.

A Semana Santa é uma tradição religiosa realizada pela igreja católica, na qual celebra a paixão, morte e ressurreição de Cristo. Esse evento tem início no domingo de ramos, e, seu final no domingo de Páscoa.

Nesse período do ano é realizada *Ceia Potiguara* (BARCELLOS, 2005), destacada como uma apropriação do sentido religiosos da Santa Ceia, que consiste na partilha do beiju aos parentes e vizinhos, (de aldeias ou das cidades próxima) numa relação de interação e união que fortalece os laços de parentesco e amizade. Dessa forma:

O processo da partilha da ceia Potiguara inicia-se com o plantio da mandioca, aproximadamente um ano antes da ceia. Durante a Semana Santa, os Potiguara transformam a mandioca em farinha, durante a farinhada. Os índios já têm como tradição reservar uma parte da mandioca para esse período. Mesmo as pessoas que deixaram de trabalhar na agricultura têm o cuidado, dentro do possível, de ter garantido a mandioca para essa ocasião. Os que não têm roçado recebem dos parentes e conhecidos gratuitamente uma quantidade suficiente para a partilha da Quinta-Feira da Semana Santa. (BARCELLOS, 2005, pg. 208).

Para os integrantes da família Bento que vive em Mataraca, mais precisamente o “grupo doméstico de Liu” da análise em questão, esse evento permite a circulação dos integrantes da família entre ambos os espaços (cidade e aldeia) na realização das visitas aos parentes para receber a benção, o beiju e outros materiais.

Nessa época é feito o beiju de mandioca mole, cujo preparo requer cinco dias, pois a raiz é mergulhada em água e permanece em molho até que possa ser amassada com as próprias mãos, é lavada e após é prensada até perder grande parte do líquido e se tornar uma farinha crua. O líquido desprendido é descartado. A massa seca da mandioca é peneirada e uma parte de goma (amido de mandioca) é misturada, coco ralado e sal. Porções da mistura são envolvidas por pedaços de folhas de bananeira e levadas ao forno a lenha, podendo

Segundo relatos dos moradores da aldeia, o Coco de roda é uma dança realizada em forma de círculo e em pares, ao ritmo de cantorias. De origem afro-indígena, o coco de roda envolve dança, música e poesia. O coco pode ser cantado ou dançado ao ritmo de instrumentos, como: zambé, zabumba, entre outros.

8 Segundo, Henrique de Oliveira “a ciranda é uma dança de origem portuguesa que chegando aqui se juntou com a influência negra e indígena, absorvendo características de cada grupo étnico presente, formando-se assim a ciranda de roda de adultos do nordeste brasileiro” (HENRIQUE DE OLIVEIRA, 2007).

também ser assado diretamente sobre chapas de ferro. O beiju entra em uma relação de reciprocidade generalizada, que também envolve aldeias e cidades, principalmente, na sexta-feira da Paixão. É servido acompanhado de peixe, o que caracteriza a comemoração religiosa.

Embora a produção do beiju seja corriqueira, o de mandioca mole ou de coco é feito em situações especiais, mas principalmente no período da Semana Santa, e envolve distribuição entre pessoas do grupo familiar; vizinhos e amigos.

Em Mataraca, em relação aos integrantes do grupo familiar de Liu⁹, o mesmo processo de produção do beiju se repete; a única diferença é que quando não se conseguem produzir o beiju com suas próprias mãos, por não ter um espaço adequado ou devido a falta do material (massa da mandioca e a goma) o beiju é comprado por aqueles que o fazem para vender na feira da cidade.

Por ser considerado dias sagrados, as visitas as casas dos parentes tanto nas aldeias vizinhas como também daqueles que vivem em cidades para receber a benção dos tios, avós e padrinhos se fazem necessárias para o grupo familiar. Em Silva nessa ocasião, alguns dos que buscam a benção, geralmente crianças, mas às vezes os adultos, recebem presentes os quais podem ser: chocolate, bolo, e o beiju, como também, materiais: sabonete, perfume, entre outros. No momento do pedido da benção, sua ação é realizada de joelhos em sinal de respeito para com os mais velhos bem como em consideração ao dia sagrado, embora alguns prefiram realizar essa ação de pé, muitas vezes sendo constrangidos pelos mais velhos a se ajoelhar).

Essa formalidade da Semana Santa, também ocorre em Mataraca com os parentes do mesmo grupo familiar, que inclusive, ao fazer esse deslocamento para casa dos parentes próximos que residem na mesma cidade, seguem também para o Silva e os de Silva para Mataraca. Essa visita estabelecida por ambas as partes, permite o fortalecimento dos laços de amizade e parentesco e, também, a circulação entre os dois espaços, além das trocas simbólicas e materiais envolvidas.

Dessa forma, por permitir o acesso a recursos como, emprego, educação e saúde, a cidade se apresenta como um lugar que possibilita uma melhoria de vida. Como anteriormente posto, uma boa parte da renda dos moradores do Silva é gerada por meio da produção destinadas a comercialização, tais como mandioca, frutas e carvão, em cidades vizinhas, em feiras de Rio Tinto, Baía da Traição e Marcação. Alguns moradores do Silva também se deslocam para comprar e oferecer produtos na feira de Mataraca.

⁹Isso se dá também com outras famílias Potiguara que residem em Mataraca, embora, o foco de minha pesquisa centre-se na família de Liu.

As feiras na região se tornam lugares de encontros entre os parentes Potiguara vindos de várias localidades de suas terras indígenas, como do Cumaru, Silva da Estrada, Laranjeira, entre outras. O que faz com que o encontro de familiares e amigos (daqueles que vivem no ambiente urbano e daqueles que se deslocam para vender e comprar mercadorias) neste ambiente proporcione também a troca de informações sobre os familiares e amigos que agora moram distantes.

Tenho lembranças, ainda criança acompanhando minha mãe na feira de Mataraca, dos encontros com pessoal da família dos Avelino, como o Galego e seu filho e também meus primos. Minha mãe conversava longamente com eles para ter notícias sobre amigos, como Raymunda, esposa de Galego e também de meus tios e tias, como Antônio e Marilene que ainda residiam em Silva. Meus primos perguntavam sobre sua irmã Rosa, que reside ao lado de minha casa, quando não a visitava após a feira.

Para George Simmel (1963), o interesse permite a interação que possibilita a reciprocidade, que por sua vez gera a reciprocidade na troca de informações, além da socialização. O interesse, nessa situação, consiste em se deslocar para o espaço da feira, seja para comprar ou para vender produtos por parte destes moradores do Silva e seus parentes em Mataraca. Eles se encontram nesse espaço de socialização e interação entre si, havendo o interesse pelo encontro com vários objetivos, como saber sobre o bem-estar de parente ou amigo. É uma reciprocidade na troca de informações entre parentes e também interações com os não-índios locais.

Constatei em falas de moradores do Silva e de outras aldeias acabaram deixando de vir para a feira de Mataraca devido ao aumento no preço dos produtos, fazendo com eles preferissem a feira de Rio Tinto por encontrarem neste espaço produtos mais barato. Porém, ainda existem alguns que continuam fazendo esse curso não só para comprar, mas também para oferecer produtos, como é o caso do filho do Cacique Pedro, em Silva, o Cleber que vende carne de boi na feira em Mataraca.

A presença de indígenas na cidade não é uma coisa recente, mas algo que cada vez mais se torna evidente, os motivos do deslocamento podem ser diversos, seja devido ao trabalho, estudos, família, entre outros.

A interação dos povos indígenas com este ambiente, é entendido como:

uma infraestrutura material (as instalações físicas: construções, caminhos, cercas, árvores, pastagens, ruas, praças, etc.) específica, pondo à disposição dos sujeitos determinados recursos e permitindo o desenvolvimento de determinadas atividades, as quais, embora características, podem não ser exclusivas. Assim, o ambiente é um

espaço físico de relações, unidade constituinte de um território (Barbosa da Silva, 2009, pg. 88).

A ida e permanência nas cidades está relacionada a acontecimentos históricos, como o período de colonização que permitiu a construção destes espaços no território indígena fazendo com que estes tivessem que se adaptar a nova realidade. Este *ambiente* passou a ser incorporado e adequado durante a circulação pelo território na busca de recursos para sua sobrevivência. Porém como destacado anteriormente, apesar do deslocamento os laços com as aldeias não são rompidos, uma vez que há uma constante transição não só devido a comercialização e compra de produtos, trabalhos, mas também, pelas visitas aos familiares que fortalece os laços de parentesco.

Observações sobre o Povo Guarani, em Mato Grosso do Sul, apontam dinâmica de circulação pelo território, por parte de membros de família extensa, semelhanças ao que constatei nas relações e dinâmicas Potiguara entre aldeias e cidade:

A presença de membros de uma família extensa nos ambientes diversos (como o são as fazendas estabelecidas, as cidades construídas, e mesmo as beiras de rodovias), em muitos casos tem por efeito justamente facilitar o acesso e a obtenção de recursos. É de se ter em mente que antes as pessoas se deparavam com um ambiente constituído exclusivamente por matas e cerrados. Ao serem suas atividades (incluindo seus deslocamentos) em grande parte orientadas à busca por recursos, eram elas desenvolvidas a partir das relações estabelecidas entre indivíduos, de grupos familiares e/ou etnicamente diferentes, ou seja, envolvendo estratégias e negociações em forma de alianças ou de conflitos. Neste sentido, vê-se que mais que “migração”, ocorre, de fato, uma circulação pelos vários ambientes deste território, o qual, por seu turno, é bastante específico, de conhecimento dos sujeitos e ao qual estes se sentem ligados (...). Portanto, é fundamental se ter em mente que estamos lidando com um espaço totalmente mapeado pelos sujeitos, não apenas de modo cognoscitivo, mas também e, sobretudo, em termos experienciais. (BARBOSA DA SILVA, 2009, pg. 88 e 89).

Para os Potiguara a circulação dos membros de uma família extensa pelo espaço urbano também ocorre permitindo a obtenção de recursos que o ambiente oferece e a construção de experiências durante a realização de trabalhos assalariados, cujos valores adquiridos servirão para apoio no sustento de parte de sua família que ainda vive na aldeia. Essa questão será melhor pormenorizada adiante.

1.4 - Mataraca

O município de Mataraca está na divisa entre o estado da Paraíba com o Rio Grande do Norte. Com uma população estimada em 8.466 e uma área territorial de 184.188 km² (IBGE, 2010), está localizado na Microrregião do Litoral Norte paraibano, próximo aos municípios de Baía da Traição, Canguaretama (RN), e Rio Tinto. Está situada nos domínios das bacias hidrográficas dos rios Guaju e Camaratuba. Os principais tributários são: os rios Guaju, Jardim, do Meio, do Coelho, Catu, Mataraquinha, da Pitanga e Camaratuba, além do riacho do Carreiro. O principal corpo de acumulação é a Lagoa das Negras. (MME/CPRM, 2005).

Uma das principais fontes de renda, que gera emprego no período de seis meses ao ano para a maioria da população de Mataraca, é proporcionada pela usina de cana e álcool D'Pádua que pertence a Rio Tinto. A outra parte é proporcionada pela prefeitura, escolas e unidades de saúde. Existe também em menor escala pequenos grupos de famílias que produzem agricultura para ser comercializadas na feira. Alguns moradores também trabalham na Millenium¹⁰, empresa de mineração que extrai produtos de areias próximo ao mar e do Rio Guajú.

Das festas tradicionais da cidade se destacam as festas religiosas e institucionais:

Festa de São Sebastião, dia 20 de janeiro. Tem início no dia 12 com o novenário¹¹. Porém, devido a motivos desconhecidos sua realização vem ocorrendo no dia 19. Após festividade religiosa ocorre a festa de rua na Praça de São Sebastião em frente à igreja, com bandas de forró locais e regionais.

O Carnaval, cuja ocorrência varia entre os meses de fevereiro e março, realizada em Barra de Camaratuba. No mês de junho se tem a festa de emancipação política, dia 17 de junho tem seu início no dia 15, com apresentações culturais como: quadrilha, e a homenagem das escolas, com a participação dos estudantes cantando o hino da cidade, entre outros. Na noite do dia 16 ocorre o show gospel para os evangélicos em praça pública e, no dia 17 se comemora a emancipação da cidade com apresentações de bandas de música locais e regionais.

Neste mesmo mês as festas juninas, onde no dia 29 se comemora o dia de São Pedro em Barra de Camaratuba. No dia 14 ocorre a festa de Santa Luzia em Campo Verde. No dia 08 de dezembro ocorre a festa de Nossa Senhora da Conceição na Uruba. Em dia 22 de

10A unidade Cristal Mineração Pigmentos S/A localizada em Mina do Guaju em Mataraca é responsável pela extração da ilmenita, e também produz os minérios zirconita, cianita e rutilo. - **Cristal-institucional**- 2019. Disponível em: <<https://www.cristal-al.com.br>> Acesso em: 07/04/2019.

11Conforme relatado pelo Padre Daniel, “o novenário consiste em reunir várias comunidades cristãs que se organizam como comunidade e, nesse reunir-se eles rezam nas nove noite naquela intenção particular que é proposta” (Padre Daniel, Mataraca, 10/10/2013).

dezembro se iniciam as novenas da festa do Bom Jesus para o dia 31 de dezembro, onde também se comemora ao ano novo.

Em Mataraca a presença de famílias indígenas Potiguaras é marcante, durante a busca dos dados me foi informado que sua presença está distribuída nos Bairros que constitui o município, como: Novo Horizonte, Alemão, Planalto I, Planalto II, bem como nos povoados ao redor: Baixa Verde, Catu, Uruba, Campo Verde, Coelho e no Distrito de Barra de Camaratuba. Que em determinados momentos sejam no espaço da feira, mas não o único, estes se encontram e estabelecem relações entre si. Porém, na análise em questão foi realizada com “o grupo doméstico que reside no planalto I, mais precisamente na Rua Gerson Beniz de Oliveira, popularmente conhecida como “Rabo da Gata” e, de certa forma, na Rua Emídio Vidal de Negreiro, devido a membros desta mesma família residirem neste local, que por ficar ao lado da Rua Gerson Beniz, permite que o fundo de quintal da casa das filhas de Liu formem um ponto de encontro com a casa da mãe, ou seja, Liu.

Em ambas as ruas, bem como em outras ruas próximas, existe a presença de famílias indígenas potiguara que inclusive estabelecem relações de amizade com integrantes da família de Liu¹²



Mapa 2: Localização da moradia do GD de Liu, no Bairro Planalto I, na Rua Gerson Beniz em Mataraca-PB¹³.

12o que poderiam ser melhor ilustrado com o mapeamento que infelizmente não será possível apresentar neste trabalho, mas que pode ser projetado para uma pesquisa futura.

13Ver diagrama do “grupo doméstico” de Liu na página 42.

CAPÍTULO 2 - ORGANIZAÇÃO TERRITORIAL E GRUPO DOMÉSTICO

Neste capítulo será apresentado os processos que deram início a uma nova forma de ocupação e organização espacial do povo Potiguara. Essa nova forma de ocupar e fazer uso do espaço passou a incluir os *ambientes*, cidades e fazendas (BARBOSA DA SILVA, 2007, 2009), construídos no território. A circulação e fixação durante a busca dos recursos existente nestes *ambientes*, faz com que integrantes de família extensa, ao se estabelecer neste espaço, formem uma comunidade local.

A forma que um grupo social se organiza num determinado espaço, leva em consideração os elementos culturais, capazes de provocar nos indivíduos a sensação de pertencimento, seja em fazer parte da família, da comunidade, entre outros. Esses elementos característicos de cada grupo estão baseados em experiência adquirida ao longo de suas vidas, os quais serão reproduzidos e recriados no novo lugar de moradia (BARTH, 2000).

As condições que permitem sua existência neste espaço levam em consideração a “morfologia social”, ou seja, o conhecimento dos aspectos ecológicos e das atividades técnicas e econômicas que garantem a sobrevivência do grupo (MAUSS, 2003). Cada grupo social possui uma forma específica de se organizar no espaço. A formação de suas relações sociais, são estabelecidas através das características, econômicas, religiosas, políticas e sociais. Porém, essa forma de organização não se constitui como sendo imutável, mas como algo que está sujeito a mudanças e adaptações no interior do contexto *socio-ecológico-territorial* em que esta se desenvolve (MURA, 2006).

Entre o povo Potiguara as transformações que provocaram mudanças em sua organização social e espacial aparecem como consequências de acontecimentos histórico causados pelas fases, do que Oliveira (1997) denominou de *processos de Territorização*. Esse processo exigiu deste povo uma *reorganização social* e cultural em sua adequação à nova realidade.

Assim, iniciado no período da conquista europeia até o início do século XX. Esse primeiro processo foi dividido em três fases responsáveis pela “mistura”. Na primeira fase, essa “mistura” ocorreu com as missões nos aldeamentos jesuítas que provocou a união entre diferentes grupos étnicos. A segunda, é referente a legislação pombalina, que no século XVIII, extinguiu os aldeamentos missionários para criar vilas de índios, favorecendo o casamento entre indígenas, portugueses e descendentes de escravos africanos. Também

ocorreu a imposição da língua portuguesa e a proibição do uso da língua nativa. A terceira fase, se deu por meio da inauguração da Lei de Terras, em 1850, que fez com que os indígenas perdessem seus territórios ou partes deles que passaram a ser controlados por colonizadores que deles se apropriaram.

O segundo processo foi realizado pelas agências oficiais indigenistas (o antigo SPI hoje FUNAI) que na década de 1920 fez a separação entre brancos e indígenas, fazendo com que os não-índios fossem retirados e deixassem de ocupar o mesmo espaço dos indígenas, afim de, criar um lugar “natural” (OLIVEIRA, 1997, p. 58) favorável ao desenvolvimento cultural do grupo. Devido a essa ação se criou a noção de *indianidade* (OLIVEIRA, 1997, p.60). Ou seja, se criou um padrão que deve ser seguido pelos grupos que buscam reivindicar seu território. Esse padrão está relacionado a prática de atividades tidas como tradicionais como, por exemplo, o ritual do toré.

Dessa forma, o período de colonização entre os Potiguara foi marcado por uma series de conflitos envolvendo a usurpação de seu território. Os aldeamentos missionários, que tinham a missão de catequizar e converter os indígenas ao cristianismo e assim, torná-los “civilizados,” exerceu um controle sobre a população e o território.

Ao unir diferentes grupos étnicos no mesmo espaço permitiu a formação de uma nova geração de *índios mansos* ou *caboclos* para servir de mão de obra a coroa portuguesa. Essa ação, permitiu, a “reformulação da visão de mundo, a organização política e a noção de território por parte dos índios aldeados”. É por essa razão que os aldeamentos são também considerados “um marco territorial e jurídico, responsáveis por inserir os indígenas na sociedade colonial” (PALITOT, 2005).

Com a expulsão da ordem religiosas no século XVIII pelo diretório Pombalino, os Potiguara ficaram sobre a tutela da coroa e as aldeias passaram a ser vilas. O aldeamento de São Miguel na Baía da Traição passou a ser chamado Vila São Miguel e o aldeamento da Preguiça como Vila de Nossa Senhora dos Prazeres de Monte-Mór. Neste período ocorreu uma nova “mistura” através da união entre os Potiguara e portugueses, não só com a intenção de integrar os índios a sociedade colonial, mas também, de garantir a permanência e posse da terra. Ainda nesse período o estado passa a atuar no desenvolvimento dos municípios e os proprietários a incorporar mais espaços de terras no território dos indígenas que passam a ocupar o espaço na condição de empregados.

A invasão do território, bem como a compra das terras indígenas dificultava ainda mais a situação dos índios que estavam sendo privados de recursos que garantia sua sobrevivência. A promulgação da lei de terras em 1850, que tinha como objetivo reorganizar

as terras do império, se mostrava uma solução para resolver esse problema. A qual foi realizada com a divisão da terra em lotes, pelo então engenheiro Antônio Gonçalves da Justa Araújo¹⁴ entre os anos de 1866 e 1867, porém o mesmo não conseguiu concluir seu trabalho, devido ao seu falecimento, realizando a divisão em Monte-Mór e deixando Baía da Traição que permaneceu ocupada como propriedade pública.

Esses acontecimentos modificaram as formas de organização dos Potiguaras que “se viam cada vez mais recuados pela espoliação territorial e o avanço da patronagem, sendo obrigados a conviverem e disputar suas terras com pequenos agricultores e latifundiários” (PALITOT, 2005). Outro acontecimento histórico que também contribuíram e transformaram ainda mais a forma de ocupação dos Potiguaras no território foi a chegada de duas agências que exerceram um novo domínio social e territorial como: a Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT) e o Serviço de Proteção aos índios (SPI). Como destacado por Palitot:

A Companhia vai exercer um domínio patronal e industrial de mão-de-ferro sobre os índios do antigo aldeamento de Monte-Mór, forçando a negação da identidade indígena na sua área de atuação. O SPI vai estabelecer um regime tutelar de controle dos recursos territoriais e populacionais na Baía da Traição, normatizando o acesso de particulares às terras através de arrendamentos e buscando controlar a população indígena através do regime de *indianidade* (Oliveira, 1988). (PALITOT, 2005, pg. 30.)

A instalação da CTRT às margens do rio Mamanguape, já no século XX, mais precisamente no ano de 1924, tinha como proprietária a família Lundgren a qual após a construção da fábrica, altera o cenário com a invasão e destruição do ambiente na retirada da madeira para construir e manter o funcionamento da fábrica; na construção de caminhos e na realização da canalização da água (CARDOSO, et al, 2012, p 16). Expulsando os moradores locais de suas terras com uso da violência e utilizando os mesmos como mão-de-obra.

Esse período trouxe novas mudanças na vida dos Potiguaras não só por causa das invasões em seu território e/ou o desenvolvimento da cidade de Rio Tinto com a construção de casas, hospitais, escola, igrejas, estradas entre outros, mas também, pela dominação e monopólio dos Lundgren sobre todas as construções e instituição que havia na cidade, principalmente, o que pudesse ser útil ao desenvolvimento da Fábrica, ignorando assim as leis municipais regidas pelo Estado. Fazendo com que os indígenas da região fossem impedidos de ter acesso ao mangue e a coleta de madeira e ficassem sujeitos as ordens e reféns dos

¹⁴Para mais informações sobre a divisão de Lotes realizada pelo engenheiro Antônio Justa Araújo, no território dos Potiguaras, ver Palitot 2005.

vigias da Companhia, gerando um período de conflitos, repressão e apropriação territorial que ficou conhecido como *o tempo da amora*¹⁵:

A Companhia possuía um corpo de 12 vigias. Talvez fossem mais, mas esse número é o que ficou marcado na memória das pessoas. As torturas e mortes eram realizadas nas instalações da fábrica ou no meio do mato, em lugares ermos. Na fábrica, falavam que os índios eram atirados dentro de uma das caldeiras. Havia um lugar na Mata do Burro D' água onde dentro de um buraco tinha umas agarras de ferro, onde os caboclos eram atirados. Aqueles que ficaram negavam ou não expunham a identidade étnica, como uma forma de viver sob o jugo da Companhia. (PALITOT, 2005, pg. 106)

Essa situação obrigava os Potiguaras a ter que escolher entre perder suas terras e ir para outro lugar, ou perder suas terras e continuar vivendo no mesmo espaço sobre o domínio dos Lundgren negando sua identidade. Com a falência da Companhia, partes das terras que estavam sob seu domínio foram vendidas para as usinas de cana de açúcar na década de 70, 80, quando, foi permitido a agroindústria na área indígena Potiguara pelo Programa Nacional do Alcool lançado pelo governo Brasileiro em 1975, provocando novas invasões de plantadores de cana e destruição do ambiente: matas, tabuleiros, mangues e rios, limitando áreas de coletas de frutas e prejudicando atividades de pesca e mariscagem, devido ao vinhoto despejado pelas usinas nos rios (CARDOSO, et al, 2012, p 17). Prejudicando assim a reprodução social dos *grupos domésticos* que ficavam cada vez mais sem espaço e recursos naturais que garantiam seu sustento. Com o avanço da cana na área indígena, os recursos disponíveis (coleta de frutos, caça e pesca) no lugar, se tornavam cada vez mais escassos, obrigando os Potiguaras a buscar e elaborar novas estratégias de sobrevivência. Assim, no século XX, com o apoio dos órgãos oficiais do Estado e como ato de resistência já na década de 1990, os Potiguara se organizam enquanto grupo étnico e lutam contra os fazendeiros e usineiro, iniciando um processo de autodemarcação, reivindicando o uso exclusivo de seu território tradicional e obtendo o reconhecimento de grupo étnico pelo Estado que realiza a demarcação de seu território.

Quanto as agências oficiais SPI, embora se mostrasse favorável aos índios também exercia uma dominação sobre o território e população, quando exigia destes a comprovação da *indianidade* durante a reivindicação do grupo para que este pudesse ter acesso ao uso de suas terras.

Todos esses acontecimentos históricos contribuíram para a forma de organização social e espacial na qual se encontram os Potiguara de hoje, assim sendo e com base nas consequências decorrentes desses processos, Oliveira define territorialização como sendo:

¹⁵Para mais informação sobre esse período, ver Palitot, 2005.

Um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 1998, pg.55).

Suas observações em relação a *reorganização social* dos grupos étnicos com base em suas características culturais, e a formação de uma identidade coletiva, por meio de um elemento próprio capaz de definir uma diferença étnica converge com as observações de Barth sobre os grupos étnicos serem formados como um *tipo organizacional*, ou seja, como aqueles que se organizam enquanto grupo formando uma identidade coletiva apresentando elementos culturais específicos que os diferenciam dos outros grupos. (BARTH, 2000).

As informações levantadas por Oliveira revelam as consequências decorrentes do contexto histórico que ocorreram com os grupos étnicos no Nordeste Brasileiro, e o motivo pelo qual devem ser levadas em consideração ao realizar um trabalho sobre estes, principalmente quando se depara com a visão do “senso comum” sobre a inexistência de indígenas por não mais agirem como os ditos “índios puros”, o qual ainda é idealizado como aquele que vive isolado na aldeia longe do “ambiente urbano” e de tudo que venha a estar relacionado a este.

Por essa razão, os argumentos de Barth contribuem para que se perceba a diferença, a constituição e a continuidade dos grupos étnicos ao longo do tempo, mesmo após a “mistura”, invalidando a ideia de que tais grupos indígenas estariam passando por um processo de “aculturação” ao comentar que não é o isolamento que permite a diferença, nem é o responsável pela definição de grupo étnico, e sim, os elementos criados por ele próprio para se apresentar ao outro como sendo diferente, os quais só podem ser determinados pelo próprio grupo.

O encontro e a interação são fatores que permitem a percepção da identidade étnica, que, por sua vez, passa a construir fronteiras, cujos elementos selecionados para destacar a diferença cultural em relação ao “outro”, pode ser relacionados a conhecimentos e práticas de cura, características corporais: danças, vestimentas, pinturas, acessórios, entre outro. E mesmo que, devido as consequências dos processos anteriormente citados, alguns elementos que servem para provar a *indianidade* dos indígenas se mostrem iguais ou semelhante aos elementos de outros grupos, a diferença consiste na forma pela qual estes são apresentados e no significado dado ao praticar tal ação por cada um deles.

A “cultura não é estática” e sua organização social se baseia na necessidade de estabelecer a diferença em relação ao “outro” (BARTH, 2005) cujo fluxo cultural adquirido

durante a interação passa a ser incorporado e modificado com base no conhecimento em comum e nos interesses destes. Como anteriormente posto houve uma mudança social e espacial para os Potiguara como consequências da interação durante a convivência com os “outros”. Toda essa situação diferente do que poderia supor não provocou o desaparecimento do grupo em meio aos processos de homogeneização, e sim, como destacados por Oliveira (1997) serviu para que estes passassem a ser vistos pela sociedade. Além disso, antes do período colonial as divisões do território não assumiam a mesma lógica de limites, via de regras, determinadas pelo Estado como ocorrem atualmente, e sim, aquelas definidas pelos próprios grupos ao estabelecer relações sociais e de conflitos uns com os outros.

Como destacado por Barbosa da Silva, a colonização não só modificou o “ambiente” com a construção de fazendas, cidades e estradas, como também, “apresentou aos indígenas uma nova forma de se apropriar do território, como o estabelecimento de limites físicos e a perda de exclusividade de ocupação.” (BARBOSA DA SILVA, 2007) Fazendo com que tantos os criadores dos “ambientes”, como também os recursos que estes oferecem, passassem a fazer parte do cotidiano dos índios, os quais para garantir sua sobrevivência enquanto grupo, precisavam se adaptar à nova situação. A estratégia para essa ação se deu pela incorporação dos elementos culturais, apresentados durante a interação, os quais foram adequando a sua lógica de vida.

Dessa forma a colonização revelou ao grupo experiências que ao serem adaptadas poderiam ser usadas de acordo com seus interesses e que atualmente lhes permitem atuar enquanto uma organização política na busca por recursos e direitos que lhes proporcionam uma melhora nas condições de vida e garantem sua existência.

Os responsáveis por permitir a reprodução e a formação de uma identidade coletiva no espaço e tempo são as famílias. É por meio das experiências adquiridas no “grupo doméstico” que o indivíduo passa a reproduzir a identidade. Devido a esta ação o que realmente se reproduz não é exatamente o grupo étnico, e sim, os *grupos domésticos*. Cada grupo se organiza no espaço conforme seus interesses pessoais, como também pelas relações estabelecidas com o ambiente em que estão inseridos.

A definição de grupo doméstico aqui mencionado segue de acordo com a proposta de R. Wilk, sobre as “*Household*” (1984, 1997). Ao realizar um estudo entre os Kekchi Maia do Belize e, com base na análise da produção e consumo de seus bens materiais, Wilk define um grupo que vive numa mesma residência como sendo formadora de uma “unidade habitacional” (*dwelling unit*). Onde um aglomerado (cluster) de unidades habitacionais liderado por uma única pessoa formaria uma “*household cluster*” que pode ser de duas

formas: restrita (*tight*) e flexível (*loose*). No primeiro caso, as atividades realizadas pelos integrantes da *household* estão voltados ao trabalho coletivo e as tarefas a serem realizadas seguem distribuídas de acordo com a faixa etária e o gênero dos envolvidos. Enquanto a segunda, embora todos da família cooperem entre si para o bem de todos, algumas atividades são desenvolvidas de modo autônomo, semelhante aos Potiguara trabalham assalariados nas usinas de cana de açúcar, entre outros.

Porém, a proposta de unidade doméstica apresentada por Wilk se baseia apenas nos aspectos econômicos, na produção e distribuição de bens materiais sendo necessário, portanto, como destacado por Barbosa da Silva e Mura (2011), incluir também os aspectos imateriais, tais como: conhecimento, valores, lógicas educacionais, emoções, afetos, entre outros. Para que assim se possa destacar não só sua produção e distribuição, mas também os elementos culturais, materiais e imateriais que se fazem presentes no cotidiano destes indivíduos e que também são responsáveis pela organização social do grupo.

A estrutura dos “grupos domésticos,” em suas redes de relações sofrem alterações com o passar do tempo devido as alianças com outras famílias estabelecidas pela relação de casamento, como também aqueles constituídos pelos laços de amizade (os vizinhos) e apadrinhamento. Cujas transformações nas formas de organização destes leva os grupos a criarem estratégias para se adaptar as condições econômicas e ecológicas do lugar de moradia (Wilk, 1984, 1997).

Para o foco da monografia em questão, a análise parte do grupo doméstico de Liu constituído por uma família extensa de quatro gerações de tipo flexível que se deslocou para a cidade de Mataraca em busca de melhores condições de vida, reproduzindo e recriando neste espaço ações e atividades adquirida por sua experiência e trajetória quando ainda se vivia na aldeia.

Neste *ambiente*, além do uso do espaço para a reprodução de atividades de pesca, agriculturas, e trabalho assalariado, se passou a estabelecer novas relações sociais com parentes Potiguara, vizinhos e amigos, alguns dos quais passaram a ser incorporados na família através de laços de casamento e apadrinhamento, sem deixar de manter contato com os seus familiares residentes na aldeia e mesmo com aqueles que residem em regiões mais afastadas. Pois, mesmo que integrantes de um *grupo doméstico* vivam em espaços diferentes, o mesmo não é desfeito, uma vez que não só as visitas constantes (Wilk, 1984, 1997), como também os contatos estabelecidos entre eles, via celular e internet, reforçam os laços de parentesco.

Recentemente, no ano de 2017, Maria, a primeira filha de Liu que mora em João Pessoa desde sua adolescência, veio a Mataraca para fazer uma visita a sua mãe e seus irmãos e passou manter contato via celular com os irmãos. Neste mesmo ano de 2017, durante os festejos do mês de São João, Severino, que mora em Rio de Janeiro, veio visitar a família em Mataraca, ficando hospedado, durante sua estadia em Mataraca na casa de sua mãe. Antes de ir embora comprou um terreno na cidade e pensa em construir uma casa para morar perto da família e, também mantém contato via celular e internet com os irmãos.

Por fazer parte do grupo doméstico, ao comentar sobre a trajetória de vida dos integrantes dessa família optei por narrar as histórias de suas vidas remetendo também em alguns momentos às minhas próprias memórias de situações vividas anteriormente. Por isso, em partes específicas do texto irei me referir aos entrevistados como meus parentes, (avó, mãe, tios, irmãos e primos).

O tópico a seguir se concentrará na trajetória de vida de Liu, sua convivência com seus pais, os ensinamentos e as relações afetivas na história e formação da família.

2.1 - Trajetória de vida de Liu

Nascida e criada em Grupiuna no ano de 1934, Elita Maria, apelidada de Liu, hoje com 84 anos de idade é filha de Rafael Inácio e Joana, mais conhecida como Joananinha originários da aldeia Grupiuna. Atualmente Liu reside em Mataraca. Durante sua infância costumava ficar em casa cuidando das suas irmãs, Alicia e Antônia, enquanto seus pais saíam para trabalhar em aldeias vizinhas (Bento, Estiva Velha, entre outras), na produção da farinha. Na realização dessa atividade Joana se encarregava de raspar a mandioca enquanto o Rafael se ocupava em mexer no forno a massa que após ser cozida se transformava na farinha.

Joana também era parteira e ajudava muitas mulheres no Silva e, nas localidades próximas, a dar à luz seus filhos. Também era rezadeira¹⁶, prática essa que aprendeu com sua mãe e que foi passada para sua filha, Liu¹⁷ que em determinadas momentos, ainda nos dias de hoje, faz uso deste conhecimento para curar as enfermidades de seus filhos, netos e bisnetos. Além do trabalho na produção da farinha, seu pai também realizava bicos limpando os terrenos nos roçados e juntando capim para vender e obter a renda que possibilitava a compra

¹⁶E aqui faço uso da palavra “rezadeira” tal como me foi relatado pelos meus interlocutores.

¹⁷ Em conversa informal com Liu, ela relatou que a prática tradicional de reza e cura é um ensinamento passado normalmente pelos mais velhos, tal como recebeu de sua mãe, mas que, no entanto, nenhuma de suas filhas aprendeu.

de alimentos, os quais eram encontrados nas feiras de Rio Tinto e em Penha (Canguaretama-RN).

As atividades cotidianas na mata nem sempre eram realizadas apenas pelos pais de Liu, ela própria, quando não estava em casa cuidando de suas irmãs, trabalhava junto com seus pais, “limpando o mato” (capinando) em terrenos na mesma região de Grupiuna e até mesmo naqueles terrenos, que se encontravam do outro lado do rio de mesmo nome.

Joana, costumava fazer visitas a suas amigas que moravam em Tracoeira, onde inclusive algumas vezes chegou a levar sua filha Liu que estava com aproximadamente 20 anos de idade. Foi durante umas dessas visitas que Liu conheceu o Antônio Hilário com quem tivera seu primeiro relacionamento e sua primeira filha a Maria. Porém, por conflitos pessoais o relacionamento não durou muito tempo e a filha passou a viver com o pai. Depois de um tempo Maria vai morar em João Pessoa onde permanece até os dias de hoje

Após um ano, Liu inicia o seu segundo relacionamento com o Pedro Matraca que morava em Silva da Estrada, era amigo de seu pai e sempre ia visitá-lo. Foi durante as visitas de Pedro a Rafael que ocorreu o encontro entre ambos que logo decidiram morar juntos. Liu conviveu com o Pedro Matraca por apenas dois anos, tendo com ele o seu segundo filho, o Severino. De acordo com Liu, o motivo do término se deu devido Pedro ter se apaixonado por outra mulher, deixando-a sozinha com seu filho que passou a ser criado na casa de seus pais, por ela própria e pelos avós maternos.

Aproximadamente três anos depois Liu inicia seu terceiro relacionamento com o Vicente Calá que também vivia em Grupiuna, era primo de sua mãe, amigo de seu pai e costumava visitá-los. Vivendo com ele Liu tem a sua segunda filha mulher, a Maria Elita, porém, novamente o relacionamento não permaneceu por muito tempo, por Vicente Calá ter decidido voltar a morar com sua ex-mulher. Cansado e idoso, se sentindo incapaz de ajudar a cuidar de mais uma criança o Rafael, pai de Liu, pede para que ela dê Maria a uma outra família para que assim ela possa receber os cuidados que necessita. Liu se nega a obedecer ao pai e decide “tomar” seus próprios pais como padrinhos de sua filha, fazendo com que ele aceite a neta em casa. Durante uma apresentação do coco de roda em Ponta Negra, que inclusive contou com a presença de todos da família (pai, mãe, filhos e netos). Liu ao dançar o coco encontra Jose Bento (Zé Bento) e, naquela mesma noite, decide ir morar com ele em Silva da Estrada levando consigo sua filha Maria que estava com aproximadamente seis meses de idade. Com Zé Bento, Liu inicia o seu quarto relacionamento. Após o falecimento do pai (Rafael Inácio) sua mãe (Joana) que vivia na mesma casa da família de Rafael passa a morar na mesma casa com a filha.

A relação entre Jose Bento e Liu gerou seis filhos: Antônio, Severino (velho), João, Manoel, Lourdes e Mara. Dos quais dois deste (velho e Mara) e inclusive o próprio José Bento já são falecidos.

Até aqui se pode observar figuras importante da família, como a Joana mãe de Liu que se apresenta não só como uma mulher, esposa e mãe, mas também como uma rezadeira e parteira e, portanto, uma mulher com múltiplas habilidades conhecida por todos na comunidade. Liu é aquela que desde pequena ajudava sua mãe em casa cuidando de seus irmãos e ajudando seus pais nas atividades do dia a dia, cujos ensinamentos lhe permitiu aprender a lidar com o trabalho no ambiente, como também as práticas de cura de enfermidades que lhe foi repassada por sua mãe.

Com aproximadamente seus vinte anos de idade inicia seu primeiro relacionamento e logo engravida. Após a chegada de sua filha, ocorre também sua primeira decepção amorosa e em seguida uma repetição da mesma situação anteriormente vivida, que a coloca na condição de mãe solteira, levando-a, a criar estratégias para fazer com que seu pai aceite sua filha em casa. Estratégia essa que consistiu em convidar seus próprios pais para serem os padrinhos de sua filha, dando-lhes uma dupla responsabilidade referente não só a condição de avós, mas também de padrinhos, fazendo o avô mudar de ideia e aceitar a neta em casa.

Durante uma festa que acontecia na região, Liu aproveita não apenas para se divertir e dançar, mas também, para paquerar e acaba por encontrar aquele que vem a ser o seu marido o Zé Bento, e na mesma noite da festa, decide ir morar com ele em Silva da Estrada.

As visitas aos amigos e familiares bem como as festas assumem, de certa forma, a mesma função de reunir e divertir as famílias e conhecidos, onde ambos também se revelam como um ponto de encontro por permitir a formação de relacionamentos.

O ambiente urbano (cidade), representado pela feira onde era gasto o dinheiro do trabalho diário na compra de alimentos e objetos, revela a interação estabelecida entre os *ambientes* (aldeia e cidade) decorrente da necessidade em se obter os produtos que ela oferece.

A seguir o diagrama de parentesco sobre a família e os relacionamentos de Liu:

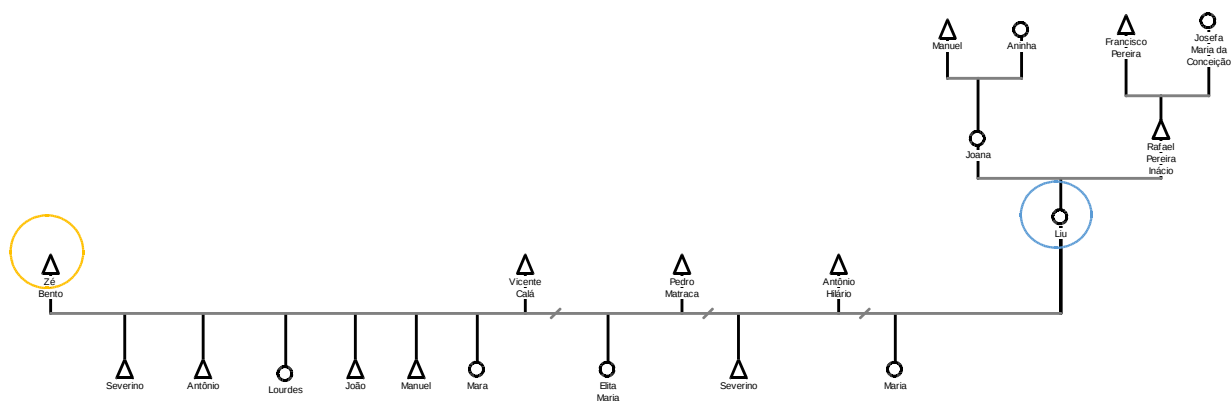


Figura 01: Diagrama do “grupo doméstico” de Liu, sem a presença de seus netos e bisnetos.

2.2 - Os filhos de Liu e suas trajetórias de vida

2.2.1 – Maria

Com 58 anos de idade, Maria Elita (a quem passarei a me referir de agora em diante apenas como Maria, como é chamada) é a segunda filha de Liu, fruto de seu terceiro relacionamento. Foi a primeira de seus filhos a vir morar em Mataraca.

Sua primeira saída do Silva ocorreu quando, com 17 anos de idade se casou e foi morar em Camurupim, onde viveu por aproximadamente um ano. Com o fim do relacionamento e com o objetivo de encontrar o seu irmão Severino (fruto do segundo relacionamento de Liu) e conseguir um emprego, viajou para o Rio de Janeiro onde conseguiu um emprego de babá. Dois anos depois retorna para o Silva da Estrada por não ter conseguido encontrar o irmão. Depois descobre que esteve bem perto de onde ele morava, em Boa Vista onde o mesmo permanece até os dias de hoje.

Ao retornar do Rio de Janeiro e novamente estar vivendo na mesma casa que sua mãe, seus irmãos e seu padrasto (Zé Bento) a quem ela chama de pai, inclusive, sempre o ajudou a limpar o roçado e nos cuidados com os animais,¹⁸ passou a ouvir dele palavras que a ofendeu e a deixou muito irritada, como insinuações de que Maria estava à procura de homens.

¹⁸Segundo meus interlocutores na casa em que residiam se encontravam uma variedade de animais que eram fundamentais para a sobrevivência de toda família, tal como: boi, cavalo, burro, cabra, galinha, porco, mocó, peru e cachorro onde este eram de grande importância nas atividades de caça.

Teve um dia que um homem chamado Zé chegou, ele tinha chegado do mangue e tinha muito siri, aratu e caranguejo. Mãe estava tratando amoré e tinha colocado uma panela de macaxeira no fogo e o Zé estava lá na beira do fogo. Eu perguntei, Zé, quer comer? E coloquei um prato cheio de comida junto com o café pra ele. Pai quando viu isso, ele dizia: “ela tá vendo os pés na frente, ela não tá cega (Maria, Mataraca, março de 2018)

As palavras de Zé Bento se referiam ao antigo relacionamento de Maria que não havia dado certo. Cansada dessa situação Maria enfrentou seu padrasto que fica bastante irritado. Através de sua prima Maria recebeu uma proposta de emprego em João Pessoa, a qual recusa no primeiro momento por não ter o dinheiro suficiente para comprar a passagem, pois o que trouxera consigo da viagem anterior havia sido gasto na compra de roupas para sua mãe, e alimento para todos. Sua prima insiste e diz que a patroa dará o dinheiro da passagem assim que chegarem ao local destinado. A família então se organizou e conseguiu o valor em dinheiro e, no dia seguinte, ambas pegaram um ônibus em Rio Tinto com destino a João Pessoa.

Em João Pessoa, Maria permaneceu trabalhando apenas sete meses, quando conheceu, na mesma casa que trabalhava de baba, aquele que viria a ser o seu esposo, o Elias que trabalhava como vigia. Maria e Elias decidiram deixar o emprego e vir morar numa região próxima a Mataraca, em Águas Claras, para construir seu roçado, mas foram expulsos pelo proprietário do terreno. Maria decide retornar para o Silva e aproveitar o momento para apresentar seu marido a toda família. Quando decidiram ir para o Silva, Elias leva junto um de seus irmãos, o Severino, que acabou se tornando o noivo de sua cunhada, Lourdes.

Maria e Elias então construíram uma casa próxima a dos pais (Liu e Zé Bento). Alguns meses depois se deslocaram para Recife- PE, convidados pelos sogros, através de recado pela irmã de Elias, a estarem em sua casa, pois desejava conhecer as noras. Em Recife ambos moraram na casa dos pais de Elias até construírem um barraco ao lado, para melhor se acomodarem. As dificuldades e o desemprego fizeram com que o casal, em pouco tempo, voltasse a viver em João Pessoa.

Em João Pessoa Maria descobre que Elias estava revivendo romance com a ex-esposa. Ouvindo os conselhos de sua irmã Lourdes, que também morava na mesma casa que Maria, pois já estava com um filho pequeno para cuidar (o Antônio), decidiu retornar para morar em Silva. Além disso, ambas (Lourdes e Maria) haviam sonhado na noite anterior que Zé Bento tinha matado Liu e temendo que algo realmente tivesse acontecido, pois os sonhos lhes davam a certeza ou um aviso de que algo poderia vir a acontecer ou já ter ocorrido. Elias então, alugou um carro pequeno dando como pagamento seu aparelho de som e junto com Maria,

sua irmã Lourdes, seu filho Antônio e um enteado o Marcos, (fruto do primeiro relacionamento de Elias), voltaram para o Silva.

Ao chegarem em Silva não encontraram uma casa para morar. Além da falta de casas na localidade, havia o ressentimento do pai com as e devido a afronta das filhas, resultado de ofensas que elas receberam antes de sair do Silva. Elias então, fala com a tia de Maria na tentativa de encontrar uma casa onde pudessem guardar seu moveis para no dia seguinte seguir viagem para Mataraca. Maria ficou olhando seus moveis debaixo de um pé de caju junto com os filhos e Lourdes foi para casa de seu irmão, o “Velho”, que também não a aceitou em sua casa. Depois seu irmão se arrependeu e avisou que poderia ficar na casa dele, mas o casal já havia decidido partir. Não tendo encontrado uma casa, Elias deixou os moveis guardados primeiro na casa das cabras e depois na casa de farinha. No dia seguinte seguiram com destino a Mataraca, onde permanecem até os dias de hoje. Do relacionamento de Elias e Maria nasceram: Antônio, Maria (apelido Báia), Joana, Fatima, Antônia e José.

2.2.2 - Lourdes

Atualmente com 54 anos de idade. Sua primeira saída do Silva para outra localidade ocorreu quando, através de sua irmã Maria conheceu e ficou noiva de Severino. Devido ao romance não aprovado pelo pai, foi ameaçada que continuasse o relacionamento iria “tirar uma ripa de seu couro.” Sabendo como o pai era violento, pois já chegou a sofrer agressões e, inclusive, presenciou violências cometidas por ele contra sua mãe, decidiu fugir de casa e viver na casa de sua irmã Maria. Um mês depois viajou para Recife-PE para conhecer a família de seu noivo.

Após dois meses morando em Recife, seu companheiro lhe deixou na casa dos sogros, voltou para Mataraca e se casou com sua prima. Depois do ocorrido ainda em Recife Lourdes foi morar na casa de Maria, começou a trabalhar como babá, porém três meses depois, por causa de ciúmes por parte de sua patroa, foi trabalhar em outra casa, como cozinheira e faxineira. Um mês depois voltou para João Pessoa com sua irmã, que não queria deixá-la sozinha em Recife, e ambas decidiram voltar para o Silva. Ao retornar para o Silva, por ter “fugido” quando foi para Recife, seu pai não a recebeu em casa. Lourdes então foi morar com o seu irmão o “Velho”, porém devido a desentendimentos com sua cunhada, não permaneceu por muito tempo.

Cleusa, filha de seu tio Miguel (irmão de Zé Bento) trabalhava na feira com sua mãe vendendo beiju, e uma de suas freguesas estava à procura de uma mulher para trabalhar na

faxina da casa em Natal, Cleusa então pergunta a Lourdes se ela quer trabalhar como faxineira, Lourdes aceitou o trabalho e viajou para Natal- RN.

Em Natal, Lourdes permanece trabalhando por sete anos. Durante as férias a patroa de Lourdes marcou encontro de Zé Bento com a filha e avisou para que ele fosse buscá-la em Baía da Traição. Mesmo sentindo medo e com toda tensão da relação com o pai, ela aceita vir com ele para o Silva e lhe entrega todo o dinheiro que conseguira juntar com seu trabalho. Ela temia um momento de raiva do pai que fizesse ele a agredir.

Entregar um valor em dinheiro ao pais, foi uma estratégia para evitar sofrer alguma violência pelo ressentimento que o pai carregava. Foi também uma forma de rever sua mãe e seus irmãos, e ajudá-los, já que o dinheiro entregue ao pai seria utilizado para comprar alimentos para toda família. Essa visita a família durante as férias se repetiu por sete anos que trabalhou em Natal, uma visita que durava apenas três dias.

Cansada da forma como era tratada por sua patroa que a tinha como uma prisioneira, deixando-a sair apenas nas férias, e nos dias de aula para um escola de freiras onde foi matriculada e também, irritada por sua patroa a ter levado ao juizado de menor afim de tentar sua tutela até que completasse 20 anos, ela abandonou essa patroa e decidiu morar e trabalhar como empregada doméstica na casa de sua professora. Quase perto de completar um ano de trabalho e moradia na casa de sua professora, Lourdes decidiu ir embora, por não mais suportar as reclamações da irmã da patroa que em tudo colocava defeito nos seus trabalhos. Novamente consegue outro emprego, como babá em outra casa.

Como de costume, durante as férias, foi visitar sua mãe em Silva e encontrou sua irmã Maria que também tinha ido fazer uma visita a sua mãe, irmãos e conhecidos e foi convidada por Maria para conhecer as festas e a casa onde mora em Mataraca. Chegando em Mataraca reencontra o seu ex-noivo Severino que naquele momento estava solteiro. Por ainda ter sentimentos por ele, Lourdes acaba reatando o antigo relacionamento, deixando seu trabalho em Natal para viver com ele em povoado Camaçari, em Mataraca. Uma semana depois ambos decidem morar na casa de uma prima de Severino, também em Mataraca. Desse relacionamento nasceram dois filhos, Severino Ramos e Maria Elita.

Vivendo com Severino e cansada de seus ciúmes Lourdes decidiu se separar. Depois conhece o Jose que é irmão de Severino, e foram morar no Povoado Coelho, em Mataraca. Por causa das péssimas condições de moradia no local, retornam para o bairro Planalto I, na localidade conhecida como “Rabo da Gata”, morando numa casa que fica ao lado da casa de sua irmã, onde permanecem até os dias de hoje. Casada com o Jose tiveram dois filhos: o Jose Oscar e a Ana Maria.

2.2.3 - Antônio

Desde criança quando tinha 10 anos de idade ajudava seus pais nas atividades no roçado, tirando vara no mato para vender e produzindo o carvão. Depois de adulto, mesmo trabalhando de forma autônoma, continuou sempre ajudando seu pai no roçado. Desde o ano de 1991 que trabalha, em Mataraca, com cultivo de cana, junto com seus irmãos João e Velho, destinado à usina de cana Agican, hoje D’P adua. No início não trabalhava com registro na carteira de trabalho e sim informalmente através de “empreiteiro”. Ao visitar sua irmã Maria, em Mataraca, decide ficar alguns dias em sua casa, a pedido da mesma, para trabalhar junto com seu cunhado na produção do carvão em Camaçari. Foi durante sua estadia na casa de Maria, e por intermédio da Mãe de Elias (Irene) que conheceu Marilene, filha de Irene, e decidiram morar juntos em Mataraca. Fazendo sempre o percurso entre Silva e Mataraca, um dia recebeu a notícia de que seu pai estava doente. Com isso voltou a residir em Silva numa casa próxima ao seu pai, juntamente com Marilene e seus filhos (Edilene, José e Carlos). Trabalhando de forma autônoma para si e no trabalho coletivo ajudando seu pai no roçado e seu irmão na plantação de cana, em espaço cedido pelo cacique após a divisão da terra arrendada aos usineiros.

Mesmo retornando para o Silva, Antônio continuou visitando sua irmã na cidade e trabalhava, junto com seu irmão Velho, na irrigação da lavoura de cana em Mataraca, desta vez com registro na de carteira de trabalho assinada.

Após a Morte de seu irmão Velho, decide morar em Mataraca onde permanece até hoje. Parte de sua família como, suas duas irmãs (Lourdes e Maria) e sua mãe, já residiam no município, no “Rabo da Gata”, local onde também fixou residência. Atualmente Antônio está com 51 anos de idade.

2.2.4 - João

João é o um dos únicos filhos de Liu que possui o cadastro indígena na Funai. Quando morava em Silva, assim como Antônio trabalhava na roça, e depois vem para a cidade, através de convite de seus irmãos que o incentivaram a morar em Mataraca, pois haveria mais possibilidades de emprego na usina e garantir uma renda de seis em seis meses de acordo com a safra da cana, diferente da renda que teria no plantio de mandioca que levaria um ano até a colheita. A existência de riachos e rios propícios a pesca também motivou João a se fixar em

Mataraca na perspectiva de poder, no período fora da safra da cana, pescar em companhia dos parentes. Na aldeia os trabalhos estavam voltados as atividades de roça, principalmente o cultivo da mandioca. Também havia produção de carvão que era comercializado nas cidades da região, mas com o aumento da atividade houve fiscalização e proibição pelo Ibama visando a preservação da mata já bastante devastadas nas áreas indígenas.

Eu trabalhava a semana todinha. Eu tinha que trabalhar um ano pra comprar uma camisa, porque se eu plantasse a roça hoje, quando fosse com dois meses, a roça saía e a formiga já tinha comido e eu tinha que plantar de novo porque aquela não prestava. Quando eu vinha comprar uma camisa era um ano que eu comprava uma camisa e uma sandália. Dalí que eu arrumava, com o dinheiro da plantação. (João, Mataraca, abril de 2018)

Devido a esta situação e incentivado pelos irmãos, João decidiu vir morar em Mataraca. No início João ficou convivendo por alguns dias na casa de Lourdes e outros dias na casa de Maria, até construir sua casa no bairro Novo Horizonte.

Em Mataraca, João começou a trabalhar como auxiliar de pedreiro na construção de casas. Esse trabalho o motivou a realizar um curso de pedreiro na escola Pedro Poti, em Mataraca. E também trabalhar no corte da cana na usina.

A Usina D’Pádua, localizada na margem direita do Rio Camaratuba em domínio do município de Rio Tinto, mas mais próxima da cidade em Mataraca, é a principal geradora de empregos, garantindo aos moradores trabalhos por seis meses ao ano. João aproveitou o aprendizado do curso de pedreiro e foi morar em Cumaru para trabalhar na construção de casas dessa aldeia, onde permaneceu por um período de dois anos. Assim que encerrou os trabalhos em Cumaru, João segue para Baía da Traição onde permaneceu por mais dois anos. E em seguida foi para Mamanguape oferecendo seus serviços de pedreiro, até retornar para Mataraca e morar perto de sua mãe e seus irmãos. Atualmente com 40 anos, João está aposentado devido a uma deficiência em seus braços.

Nas antigas eu trabalhava, mas agora eu não posso mais trabalhar, porque eu tenho problemas em minhas juntas, meus punhos são curtos. Fiz os exames e o ortopedista disse que eu era um homem deficiente físico e que “nem todas as empresas irão lhe querer para trabalhar, o senhor já tem problemas e se chegar a trabalhar numa firma, só irá trabalhar em uma semana, mas na outra não irá conseguir trabalhar por causa de seus problemas”. (João, Mataraca, abril de 2018).

Segundo João foi a Usina Agican (hoje usina D’Pádua) que organizou todos os procedimentos necessários para que ele recebesse o benefício da aposentadoria. Atualmente João aproveita o tempo para pescar, as vezes caçar, e se dedicar a música.

João também é rezador, embora não exerça a prática com frequência. Esse conhecimento lhe foi ensinada por sua bisavó, Jonaninha e adquirido durante as observações das rezas realizada por seu pai Zé Bento, em Silva, que lhe permite reproduzir e curar as enfermidades de seus parentes e das pessoas que o procuram.

Assim, eu vejo uma pessoa doente, aí eu vou lá oro e peço a Deus que a pessoa melhore. É uma fé que tem em Deus né. Aí a pessoa melhora, tem fé e melhora (João, Mataraca, abril, 2018).

2.2.5 - Manuel

Durante sua convivência em Silva trabalhava na roça com seu pai e seus irmãos, plantando macaxeira, produzindo carvão que viria ser comercializado em Rio Tinto e Baía da Traição, limpando o mato e tirando a vara que seria vendida aos compradores, que se deslocavam com caminhões para o Silva em busca da vara que seria utilizada na plantação de inhame em Sapé, localizado próximo a João Pessoa.

Os meninos lá de Sapé que tinha uma plantação, lá em Sapé. Aí o que comprava vinha mais de Sapé. Mas não só eu, era eu, uma ruma, uma turma lá tudinho tirava. Era umas mulheres, homem tudo tirava, fazia uma carrada. Toda semana a gente tirava uma carrada de vara. (Manuel, Mataraca, dezembro, 2018).

Nas atividades de pesca e caça junto com seus irmãos e pais circulavam pela região do Silva, Baía da Traição, Cumaru, Taiépe, e “rio da usina”, em Mataraca. Ainda morando em Silva se relaciona com Paula que é prima de sua mãe e tem junto com ela uma filha, a Rosa que atualmente vive na casa ao lado de onde o pai mora.

De acordo com Manuel, o que o levou a vir morar em Mataraca foi o fato de seus irmãos e sua mãe já estarem morando neste local. Ao se deslocar do Silva para Mataraca com o objetivo de fazer uma visita a família junto com sua filha, Rosa, decide passar alguns dias na casa de Liu sua mãe, tornando a visita uma permanência que dura até os dias de hoje.

Ao chegar em Mataraca no ano de 1991, Manuel começa a trabalhar com registro em carteira de trabalho, no corte de cana, onde permanece até o ano de 2003, quando, durante a ida para o trabalho, ocorre um acidente de carro. O carro que o transportava junto com seu cunhado (José, marido de Lourdes) e seus colegas de trabalho no corte de cana seguia para Baía Formosa, e se envolve em um acidente com outro carro. A intensidade da batida faz o carro capotar e feriu alguns deles. Com o acidente Manuel adoeceu e impedido de continuar trabalhando, resultou que foi “encostado” pelo INSS.

Devido ao impedimento de trabalhar na usina, Manuel continua apenas pescando e realizando bicos para sobreviver, até que definitivamente foi aposentado. Hoje, aos 53 anos de idade, ele revela que não pesca como antes, e que apenas o faz quando tem vontade, pois se dedica mais a cuidar de seu filho pequeno, Marivaldo, e não tem muito tempo, sobrevivendo apenas de sua aposentadoria.

Dessa forma, uma observação na forma como se deu a união dessas duas famílias (Bentos e Nascimento), iniciada por Maria e seguida por seus irmãos: Lourdes, Velho e Antônio, pode estar relacionada a segurança e proteção no sentido de estarem reunidos e próximos uns dos outros, estabelecendo alianças de cooperações na realização de trabalhos, entre outras reciprocidades. O fato de ter um parente morando na cidade permitiu aos irmãos a facilidade em se obter os recursos que ela oferece e o apoio em questão de hospedagem e acolhida em um lugar confortável e familiar, até cada um ter sua autonomia

Em suas trajetórias de vida, se percebe que quando estavam a residir em Silva da Estrada, apesar de alguns integrantes do *grupo doméstico* mora por curtos período de tempo em outras localidades, em busca do trabalho assalariado, como: Natal-RN, Recife-PE, Rio de Janeiro, João Pessoa, Aguas Claras, Coelhos, Camaçari e Mataraca adquirindo novas experiências e recursos financeiros, havia sempre um lugar fixo de retorno, seja para visitar e até mesmo se fixar, que consistia na casa onde residiam os pais que naquele momento era em Silva.

Quando ocorre a separação entre os pais e a maioria dos filhos, inclusive a mãe, passam a morar em Mataraca, uma nova comunidade local passa a ser formada e se transforma em um novo lugar fixo de retorno para os filhos que buscam sempre estar perto de sua mãe, embora se mantenham as visitas ao pai, em Silva.

Essa mesma mobilidade, atualmente está sendo reproduzida pelos filhos e netos que também circulam por diferentes lugares em busca de melhores condições de vida visitando e retornando a morar perto dos pais em Mataraca.

As facilidades em se obter o emprego perto de casa, bem como a existência dos rios e terrenos próximos onde poderiam exercer suas atividades de pesca, caça e agricultura, em conjunto ou individualmente, garantia assim o alimento durante os dias em que não estivessem trabalhando na usina. O apoio do prefeito e dos donos de fazendas ao cederem um espaço de terra para a produção da agricultura e os benefícios do governo, como a aposentadoria, bolsa família, entre outros, contribui para a permanência no lugar. A forma como os integrantes da família de Liu fez e faz uso dos espaços em suas atividades sofrem

modificações devido as transformações do ambiente e ainda as adequações ao novo contexto de moradia, como será destacado mais adiante.

Quando viviam em Silva da Estrada havia os rios e mangues, como também os espaços onde podiam plantar a roça, coletar o fruto, limpar o mato, juntar a vara e produzir o carvão comercializado nas feiras das cidades próximas (Baía da Traição e Rio Tinto) e a vara aos compradores de Sapé que a compravam para plantação de inhame.

Apesar de sempre visitarem a região próxima a Mataraca, e alguns irmãos de certa forma já trabalharem na usina, como por exemplo o Antônio e o Velho, é por intermédio das visitas a irmã Maria, que veio morar na cidade e proporcionou uma cooperação de fornecer um lugar onde se pudesse permanecer até que se construísse uma casa, que os outros irmãos se sentem seguros em se deslocar para a cidade na certeza de conseguir o trabalho na Usina, obtendo a oportunidade de ter o dinheiro para comprar os produtos que precisavam de uma forma mais rápida do que aquela obtida com o trabalho anterior.

Como destacado por João, o roçado levava um ano inteiro para gerar a renda usada para comprar os materiais que precisavam. Ao invés de esperar um ano era mais vantajoso obter uma renda maior em apenas seis meses e ainda continuar executando suas atividades diárias, já que o trabalho na usina não os impediam de continuar a realizar as atividades de pesca, agricultura e produção do carvão, apenas se revelou como a forma mais rápida de obter o dinheiro e ter acesso a alimentos, roupas e objetos, em maior quantidade. Além disso, Mataraca não permitia apenas o acesso ao trabalho assalariado, mas também, saúde e educação, o que na época não se encontrava com facilidade em Silva da Estrada.

Também foi levado em consideração a distância do local de moradia de Mataraca e do trabalho. A distância de um espaço para o outro é de aproximadamente: 16 km de Mataraca para o Silva, 4km do local de Mataraca para a usina e 14 km do Silva para a usina. Neste sentido o lugar mais viável para viver, por se encontrar próximo ao local de trabalho é a cidade de Mataraca.

Assim, a presença de indígenas na cidade se dá pela facilidade em se ter acesso aos recursos que ela oferece (BARBOSA DA SILVA, 2009). É a busca pelos recursos que permite a mobilidade do grupo, sua circulação por diversos *ambientes*.

2.3 - O relacionamento entre Liu e Zé Bento

O relacionamento conturbado, existente entre Liu e Zé Bento foi marcado pela violência física e psicológica, gerando uma situação a qual Liu decidiu suportar até o

crescimento de seus filhos, quando após ser ameaçada de morte decide vir para Mataraca viver ao lado de seus filhos que, ao saírem de casa e se estabelecerem em um lugar, já articulavam entre si maneiras de libertar a mãe das mãos do próprio pai.

Durante a convivência em Silva, Maria presenciou muitas agressões do seu padrasto sua mãe, inclusive, no primeiro dia em que foi apresentar o seu marido, o mesmo ficou dormindo junto com seu irmão Severino na casa de sua mãe e ela ficou dormindo na casa de sua avó. Seu padrasto começou a fazer insinuações de que Liu o estava traindo com os dois irmãos. Toda essa situação e ainda o enfrentamento anterior por parte de Maria fez com que ele não a quisesse dentro de casa.

Alguns dias em que já estava morando em Mataraca, Maria tenta articular maneiras de trazer sua mãe para perto de si. Em seus relatos comenta que inúmeras vezes escondida de seu padrasto tentou, durante as visitas a aldeia, trazer sua mãe para morar em Mataraca, mas não teve sucesso. Ouvia inclusive, que sua mãe estava amarrada ao seu padrasto por causa de um livro de feitiços que ele guardava consigo e que lhe dava poderes sobrenaturais. Esse livro permanecia seis meses dentro e seis meses fora de casa. O fora de casa poderia ser tanto no mato, embaixo das fruteiras, como também na casa de um dos amigos, como muitas vezes foi deixado na casa de Galego Avelino. Seu padrasto era um rezador e muitas vezes se utilizava do livro para curar as enfermidades das pessoas que o procuravam e também dos seus. Sabendo do livro, Maria aproveitava o horário que Zé Bento não estava em casa para tentar encontrá-lo e assim, conseguir libertar sua mãe do seu pai, mas não teve sucesso em sua busca.

É um livro ruim e possui todo tipo de reza que pode ser usada para o mal, o catimbó. A oração da cabra preta, Saravaca e mão de onça. (Maria, Mataraca, outubro de 2018)

O livro é temido pelos efeitos que poderia causar ao ser usado por aqueles que queiram fazer mal-uso do mesmo. Segundo Maria, o livro foi trazido de São Paulo e entregue a Zé Bento quando ele tinha 17 anos de idade por seu cunhado (irmão de sua primeira esposa). Embora todos da família soubessem da existência do livro, Zé Bento nunca deixou que o vissem, a não ser em rápidos momentos que o manipulava, nem ao menos que o tocassem, era de seu uso exclusivo e declarada proibição a outras pessoas.

Apesar de seu padrasto nunca deixar ninguém chegar perto do livro houve apenas um único momento em que Maria conseguiu ver;

Lembro quando mãe saiu correndo só de saia de dentro de casa com um espírito ruim sobre ela. Aí eu vi quando ele saiu com o livro, um livro bem grosso e começou a rezar na cabeça dela. Depois desse dia eu nunca mais vi o livro (Maria. Mataraca, outubro de 2018).

O “livro de feitiço”, como é designado por eles, e usado por Zé Bento para realizar a reza sobre Liu é o livro de São Cipriano de capa preta, conforme revelou tia Maria e minha vó.

Antônio, que morava em Silva próximo à casa de sua mãe, já havia dito que só retornaria para morar em Mataraca quando sua mãe também estivesse morando neste espaço, ele achava que estando por perto a protegeria, uma vez que, sempre que os filhos homens estavam presentes o tratamento do pai para com Liu era diferente. Ao invés de um homem arrogante e agressivo se mostrava mais cuidadoso.

Embora Antônio vivesse em casa separada sua residência se encontrava próxima a dos pais. Ao conversar com ele sobre a forma como seu pai tratava sua mãe lembrou-se de um dia quando voltou do trabalho para casa e viu seu pai forçando-a a beber uma chaleira cheia de chá. Quando Antônio questiona seu pai sobre o motivo daquele ato com sua mãe, meio temeroso responde que estava querendo evitar que ela adoecesse.

Com isso ele decide se unir a Maria para levar Liu para Mataraca e começam a planejar algo.

O carro que seria usado para a fuga de Liu era o carro de Amaral, o mesmo carro responsável por levar e trazer os moradores da aldeia Jacaré de Cesar para trabalhar na usina em Mataraca. Maria então, espera com entusiasmo o carro e constata que sua mãe não estava dentro dele e junto com sua cunhada Rejane (irmã de Elias) esposa de seu outro irmão “Velho”, segue para o Silva.

No Silva, ao chegar na casa encontra sua sobrinha, “Nem”, filha de seu irmão “Velho” balançando sua outra sobrinha, Rosa, filha de seu outro irmão, Manoel. Pergunta a sua sobrinha “Nem” se ela sabia onde Liu estava, que responde que ela havia saído para levar sua nora (Marilene irmã de Rejane e esposa de Antônio) no aceiro das canas. Com medo de seu padrasto chegar, Maria e Rejane correm para encontrar Liu, mas não as encontraram e retornaram para Mataraca.

Ao chegarem em casa descobrem que Liu estava em Mataraca na casa de farinha, cooperando na produção da farinha de uma amiga da família, raspando mandioca. Liu aproveitou que o Zé Bento foi para Rio Tinto a trabalho e saiu de casa, pois o mesmo já havia lhe feito uma ameaça ao lhe dizer antes de sair que, se “ao chegar em casa a encontrasse iria

matá-la”. Liu sabia que não precisava mais se preocupar, pois seus filhos já eram adultos e casados. Não havia mais nada que a prendesse a Zé Bento e decidiu vir para Mataraca viver ao lado de suas filhas Maria e Lourdes, visitando e sendo visitada por seus outros filhos que ainda estavam morando em Silva da estrada.

Ao conversar com Liu sobre a forma como Zé Bento a tratava, ela não entrava muito em detalhes, porém suas expressões remetiam a lembranças de sofrimento. Apenas determinados momentos em que o assunto surgia nas rodas de conversas e os filhos presentes, remetiam a lembranças de acontecimentos por eles presenciadas e outras que lhe fora contada por Liu, e ao serem relatadas era confirmado pela mesma. Como por exemplo, uma “puiada” (pua¹⁹) que Zé Bento deu em seu ouvido que quase a deixou surda. Ou quando a fazia caminhar na mata levando o cavalo, e quando o mesmo a forçava a subir no cavalo sem ajudá-la, pois Liu é uma mulher de baixa estatura. Também ocorriam os empurrões, entre outras agressões.

Em alguns momentos Liu parecia justificar as ações do marido ao comentar que o mesmo era um homem ruim e violento, porque todos os homens “caboclos” o eram. Se remetendo ao seu pai que também era um homem semelhante no trato com sua mãe.

Com essa história dos integrantes do GD de Liu, temos a união de integrantes das famílias Bento e Nascimento, Maria, o irmão Antônio e a Cunhada Rejane, na tentativa de salvar Liu das mãos de seu marido, homem temido por deter um conhecimento advindo de um livro que o classificava como feiticeiro, devido o conteúdo do livro possuir orações que poderiam ser usadas para o bem e para o mal. Sua apropriação e reprodução dos ensinamentos do livro, segundo os relatos, lhe dava o poder sobrenatural de expulsar os maus espíritos do corpo, curar enfermidade e, como relatado nas rodas de conversas, se tornar vulto. Ou seja, mesmo estando presente, e escutar as conversas, ninguém conseguia vê-lo e muitas vezes os filhos, as cunhadas e genros e, Liu se assustavam quando Zé Bento se deixava ser visto, por não compreenderem como, nem quando o mesmo havia chegado em casa.

Essa situação era uma estratégia usada por Zé Bento para saber se falavam mal, ou o que falavam sobre ele durante sua ausência e para vigiar Liu, por vários motivos, e ainda por temer ser traído, pois costumava acusá-la se relacionar com outro homem.

No contexto da história das pessoas do grupo doméstico percebe-se que não eram apenas os indígenas do Silva que trabalhavam na Usina, mas também os de Jacaré de Cesar, onde inclusive se aproveitava a carona do carro que levava os trabalhadores para o trabalho para vir a Mataraca.

¹⁹Peça de ferro usada para perfurar madeira.

2.4 – Ecologia doméstica, ocupação e usos do espaço em Silva e em Mataraca pelo grupo doméstico de Liu

No grupo doméstico de Liu existe um trânsito pelos seus integrantes entre Mataraca e aldeias nas Terras Indígenas. Inicialmente esse trânsito era principalmente com Silva da Estrada, mas com a mudança definitiva de Liu e alianças de seus netos e netas com outros Potiguara de aldeias, como Camurupim e Cumaru, as conexões se ampliaram com maiores movimentações desses locais para com o grupo doméstico dela em Mataraca e o contrário.

Além das visitas, que dinamizam esse trânsito, a busca pelos recursos que podem ser encontrados no espaço urbano: nas feiras e mercados, ou mesmo o próprio lugar de trabalho por parte dos parentes “aldeados,” bem como a busca pela cata de caranguejo, mariscagem e pesca por parte dos parentes que vivem em Mataraca, nos mangues próximos ou dentro do espaço da aldeia, provocam um constantes vai e vem.

Assim, existem também aqueles que não se deslocam apenas para uma visita e sim, para uma estadia mais demorada e/ou fixa, fazendo com que estes grupos que antes ocupavam o espaço da comunidade passem a construir na cidade um novo lugar de moradia, o adequando de acordo com seu modo de vida (também de acordo com as condições que o lugar permite) reproduzindo suas atividades culturais e o movimento circulatório nas visitas aos parentes, podendo muitas vezes retornar a viver na mesma comunidade de origem ou em regiões próximas. Essa mobilidade em diversas localidades permite consideravelmente a produção de uma “dinâmica territorial.” Essa movimentação apresentada se configura de acordo como Mura considera a “dinâmica territorial”, em,

(...) movimento continuado no tempo, resultante de uma pluralidade de processos que ocorrem em um determinado espaço geográfico e que levam os integrantes de grupos sociais e étnicos a configurar e/ou ajustar territórios de um determinado modo. (MURA, 2006: 103)

Compreendido assim, esta dinâmica decorre de processos históricos que levam os grupos sociais e étnicos a transformar o espaço de moradia de acordo com sua visão de mundo. Embora Mura (2006) ao fazer uma análise sobre a dinâmica territorial dos Kaiowá, de Mato Grosso do Sul, faça uso do termo *construção do território* que também caberia para explicar a situação, esclarece que a ideia de *dinâmica territorial* que propõe não busca apenas destacar que determinados membros de um grupo passam a construir seu espaço no território, devido a um acontecimento histórico específico, mas também, enfatizar suas ações, intenções

e características culturais procedentes do contato com os outros grupos, com os quais ainda interagem. Pensando a territorialidade, tal como é expressada por esses indivíduos, como um resultado dos acontecimentos históricos ainda em processo, e, portanto, sujeito a mudanças, que podem ocorrer de acordo com a situação na qual esses grupos se encontram. Usando como suporte analítico os efeitos decorrentes dos processos de dominação pelo qual esses grupos passaram, cujas consequências determinam a criação de categorias espaciais e formas de organizações políticas que são baseadas nas imposições do contexto atual. Portanto, se levarmos em consideração o que foi dito por Mura, que classifica a territorialidade como sendo uma construção histórica (2006), os processos que favoreceram a *dinâmica territorial* e também a *construção do território* dos indígenas Potiguara, decorrem do *Processo de Territorialização*, mais precisamente, da dominação do Período colonial e das ações dos agentes do Estado (SPI, FUNAI), que durante o período de administração e imposição de limites territoriais no controle da população, nos aldeamentos, e do território, para assim fazer uso do espaço com base em interesses específicos de uma minoria que excluía e explorava o povo tradicional do lugar, fez com que o povo Potiguara incorporassem, dessa interação com o “outro,” formas de organizações políticas orientadas de acordo com as exigências da burocracia estatal, que fez, inclusive, com que o uso exclusivo da terra retornassem aos seus antigos donos através da demarcação do território. Essas imposições e adequações também ocorre na participação nas políticas públicas criadas, especificamente para os grupos étnicos, pelo Estado que exigem regras para sua execução, estabelecidas pelo governo vigente.

É preciso enfatizar que, embora os grupos étnicos tenham que se ajustar as imposições do Estado para a garantia de seus direitos, os mesmos possuem sua própria noção de territorialidade e estão sempre em busca de novas estratégias de sobrevivência, que inclui a mobilidade para outras localidades próximas ou distantes do local de moradia, que podem ser tanto na aldeia ou na cidade. Isso ocorre devido os integrantes do grupo doméstico, ao explorarem os espaços geográfico em busca dos recursos que ele oferece, os quais são fundamentais para a organização de suas vidas, constroem, com base em sua experiência neste território explorado, um lugar de referência. Essa referência percebida como uma construção do território por parte dos indígenas se refere a territorialidade dos mesmos, que como foi colocado por Mura (2006) é algo historicamente construído e não uma estrutura definida. Essa forma de construção do território difere, portanto daquela elaborada pelo Estado que tenta impor limites ao esquema de mobilidade dos grupos étnicos. Assim, por haver uma construção territorial por parte dos indígenas e outra, por parte do estado, a função

da dinâmica territorial é manter os laços entre os grupos sociais e étnicos de forma flexível no território.

Assim, como consequência dos processos históricos, as relações sociais e territoriais, do povo Potiguara, bem como as formas de dominação ao qual foram submetidos, levou os grupos locais a se adaptarem a um novo contexto social e a fazer novos usos do território e dos recursos neles disponíveis. A imersão e atividades realizadas na mata atlântica, mangue e rios, considerados fundamentais por garantir os elementos essenciais para a sobrevivência do grupo, bem como as formas de se relacionar com o “ambiente” e obter esses elementos, são ações que remetem a modos de ocupação e de utilização do território por seus antepassados, cujos ensinamentos e práticas se fazem presentes na memória de seus descendentes que os reproduzem nos dias de hoje. O conhecimento sobre o “ambiente” por parte dos Potiguara, pode ser entendido como,

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. (PALITOT, pag. VIII, 2005).

Esse conhecimento e práticas adquiridas ao longo da trajetória de vida por este grupo, são somados e adequados as novas formas de obtenção de recursos em outras localidades, como por exemplo, o trabalho assalariado na cidade, que como mencionado anteriormente não impedem que as atividades de pesca e agricultura sejam reproduzidas pelo grupo. Ocasionalmente assim, uma variação na “morfologia social” (MAUSS, 2003) provocada pela mudança na organização social e espacial, e principalmente, nas atividades de produção econômicas do grupo durante a incorporação desse outro meio de subsistência. Essas ações são decorrentes das interações com os “ambientes” (aldeias, cidades, fazendas) que também fazem parte do cotidiano destes grupos.

Esse “ambiente” deve ser, pois, percebido como “um espaço físico de relações, unidade constituinte de um território” (BARBOSA DA SILVA, 2007, pag. 93). Porém, não apenas como um espaço físico, deve também ser compreendido como um lugar que permite a interação, tanto com o próprio território, para produzir e fazer usos dos produtos materiais e imateriais que ele oferece, como também a sociabilidade entre as pessoas que o ocupa.

Neste sentido é preciso considerar também que este “ambiente,” tal como foi destacado por Araújo (2017) é também dividido em vários espaços que possuem significados

e usos específicos por parte dos *grupos domésticos* permitindo assim, que cada grupo possa atuar de forma particular num determinado espaço por deter o conhecimento específico sobre como fazer o uso do espaço e sobre o que este tem a oferecer ao grupo.

Ao analisar as relações estabelecidas entre os *grupos domésticos* e o *ambiente* Araújo revela que essa interação produz, uma via de mão dupla, quando, da mesma forma que as ações dos indivíduos transformam o lugar, modificado pelos grupos de acordo com seus interesses, o mesmo também modifica os grupos que usam de seus recursos, quando estes precisam se organizar de acordo com o contexto espacial. É por essa razão, que não se pode pensar “na existência de um indígena potiguara genérico, pois as bagagens materiais e imateriais são diversas a partir dos processos socio-históricos pelos quais os indivíduos desse povo passaram.” (ARAÚJO, 2017, p.61).

Sua análise se sustenta em Barth (2000b) que ao analisar o conceito de cultura por meio das experiências vivenciadas pelos indivíduos, classifica-a como um fluxo semelhante a uma correnteza que distribui no espaço e tempo, os elementos culturais (materiais e imateriais) compartilhados pelos indivíduos durante a interação.

A cultura, para Barth, é, pois, distribuída pelos membros e entre os membros de um grupo, onde cada um destes possuem uma bagagem de experiências específicas adquirida ao longo de sua vida, lhe permitindo interpretar as ações dos eventos de acordo com seu ponto de vista. Desse modo o conhecimento é adquirido, ensinado, interpretado e reproduzido de forma subjetiva por cada indivíduo. O que faz com que a percepção da cultura por cada um destes, bem como a posição em que se encontram situada no espaço sejam diferentes já que a interpretação ocorre de acordo com as experiências particulares. São as relações de interdependência gerada pela ação e reflexão dessa mesma ação por parte dos indivíduos que permite o fluxo contínuo de conhecimento (BARTH, 2000c). A organização social dos elementos culturais compartilhado pelo fluxo cultural, por parte do grupo étnico, criam diferenças e estabelecem fronteiras em relação aos outros grupos fazendo com que a cultura seja atualizada no tempo e no espaço.

Hannerz (1997), reflete sobre a produção de conhecimento e utiliza o conceito de *Fluxo cultural* analisando a cultura como um processo, em que as ações dos atores sociais atualizam o significado do material cultural ao inventar, refletir e transmiti-la. Concordando com Barth sobre a metáfora da correnteza, por, assim como o fluxo, ser algo que está em movimento e não parado no tempo. É esse movimento de renovação que faz com que o significado da cultura resista no tempo. Esse autor ainda considera que a noção de fluxo envolve duas questões, a primeira é que fluxo possui direções; segunda, fluxo cultural,

embora o significado da ação permaneça, os materiais trazidos na correnteza não serão os mesmos, uma vez que está sempre se renovando. A importância de utilizar o fluxo como análise é justamente compreender como esses materiais que estão em movimento constante adquirem novas formas de significados pelos indivíduos que os organizam enquanto elemento cultural no espaço. Que como em Barth (2005), essa situação decorre da necessidade dos grupos étnicos em estabelecer uma fronteira que leva-os a se organizarem e selecionarem os elementos culturais, compartilhado pelo fluxo cultural, dando-lhes novos significados para estabelecer diferenças em relação ao outro.

Entre os Potiguara esse fluxo cultural, está sempre em movimento decorrente das relações sociais e espaciais no contexto em que se encontram inseridos, seja com os indígenas e não-indígenas, como também com a interação estabelecida com outros grupos étnicos como seus vizinhos Tabajaras mais ao Sul.

Assim, a *ecologia do grupo doméstico* (WILK, 1997) do Povo Potiguara, envolve todo um processo de adaptação, construção de conhecimentos, gerenciamento e desenvolvimento dos recursos (materiais e imateriais) presentes no território, e no cotidiano dos indivíduos durante sua interação com o “ambiente”, no qual ainda há os seres não humanos, como Cumadre Fulozinha, dona da mata e o Pai do Mangue, dono dos mangues (ARÁUJO, 2017).

O grupo familiar de Liu, quando estavam residindo em Silva da Estrada assumia uma estrutura que ao longo dos anos foi se transformando devido a união e integração de outras pessoas na mesma família. Em Mataraca sua organização passou a ser semelhante àquela do Silva, com os integrantes da família residindo próximos um dos outros e em conjunto cooperando nas atividades de pesca, caça e agricultura, embora esta última sendo produzida de modo particular pelos integrantes do grupo no mesmo espaço e ou em espaços separados.

A seguir passarei a inferir sobre ao uso do território por parte do grupo doméstico de Liu quando ainda residia em Silva, após a sua fixação em Mataraca e, por fim, como se encontra atualmente.

2.5 – Fluxo, usos do espaço, técnicas e ecologia doméstica

Residindo em Silva da Estrada Liu realizava, junto com seu marido Zé Bento, na lida no campo, a prática de atividades de subsistência, como pesca e agricultura, entre outras. Com a chegada dos filhos essas atividades passaram a ser praticadas por todos da família, as crianças ainda pequenas, a partir dos oito anos de idade, foram inseridas nas atividades

econômicas quando levadas para a roça afim de aprenderem desde cedo como lidar com o ambiente e ajudar na produção do alimento.

Na realização das atividades não havia divisão entre homens e mulheres. Todos limpavam o terreno, plantavam e colhiam, pescavam e cuidavam dos animais, a única atividade que exigia apenas a presença das mulheres estava relacionada a preparação da comida. Porém, embora a prática de caça, também fossem realizadas pelas mulheres nem sempre contava com sua participação, na maioria das vezes era realizada apenas pelos homens.

A base de subsistência do grupo familiar estava voltada para agricultura, criação de animais e pesca. O roçado apresentava uma variedade de alimentos desde a mandioca, destinada a produção da farinha, o feijão verde, batata doce, macaxeira, inhame, como também as fruteiras: bananas, jaca, laranja, maracujá, tomate, que nesse período ainda não eram comercializados nas feiras, e os temperos: cebolas, coentro e o urucum, usados para colorir e dar sabor a comida.

Considerando que os principais espaços de produção dos Potiguara são os quintais ou terreiros, sítios, roçados, mato e mangue (PALITOT, 2005), o lugar destinado ao cultivo dos alimentos acima mencionados, merece uma pequena ênfase pela forma de sua organização quanto ao uso do espaço. Assim, de acordo com as informações de meus interlocutores, na frente da casa se plantavam apenas a mandioca, usada para a produção da farinha e do beiju, e a macaxeira enquanto todos os outros (alimentos e frutas) eram cultivados num terreno que se encontrava por trás do quintal, ou seja, o roçado.

O quintal da casa estava destinado ao plantio de ervas medicinais e a criação de animais de pequeno porte (galinha, mocó, gado). Havia também o uso de um espaço mais distante da casa, um terreno conhecido como “tabuleiro” onde se plantava o milho, o feijão macassa e o feijão mulatinho. Segue lista de ervas medicinais cultivadas nos quintais:

ERVAS	UTILIDADE
Alecrim	Serve para fazer defumador na casa e espantar o mal olhado.
Arruda	Também usado para espantar o mal olhado (principalmente se o olhado for de pessoas já falecidas).
Capim Santo	Usado para curar dor de barriga e para preparar banho que fornecendo uma melhora da gripe e a febre
Erva Cidreira	Usado para aliviar a sensação de barriga inchada. Também serve para facilitar o acasalamento do gado.
Erva doce	Serve para baixar a febre.
Espiriteira (Colônia)	Usado para fazer banho e baixar a febre.
Macassá	Utilizado para conter qualquer tipo de dor.
Mastruz	Usado para conter a gripe muito forte.

Tabela 1: Ervas medicinais cultivadas e suas utilidades.

Essa configuração de Silva, é reproduzida em outros espaços de casas, como por exemplo, na casa da família dos Avelino, onde residi durante os trabalhos de campo para produção de dados dessa pesquisa. O Galego usa o espaço na frente de sua casa para plantar: às vezes mandioca, macaxeira, inhame e maracujá, no quintal da casa se encontram as fruteiras, ervas medicinais e animais de pequeno porte como a galinha para consumo próprio e em outro terreno distante ele planta a cana.

Embora em Mataraca essa forma de organização não consiga se manter, devido às a configuração e limites espaciais de um ambiente urbano, outros lugares distantes, são utilizados para o roçado como atualmente ocorrem em povoados, como São Bento e Águas Claras, por Maria e Antônio.

Em relação aos espaços usados para obter o pescado, Zé Bento costumava ir a Baía da Traição em busca das cabeças de lagostas dadas pelos pescadores. A família costumava realizar a pesca no mangue e nas praias de Baía da Traição, Brejinho, Coqueirinho, Caeira, Camurupim, Campinas, Guaju e Marcação buscando encontrar o caranguejo uçá, o amoré, o aratu das pedras, mariscos, ostra, sururu, sardinha, coró e o siri.

Dos rios e regiões próximas destinados a atividades de caça e pesca se destacavam os locais próximos aos rios do Silva, rio Grupiuna, rio do Gelo (Rio Tinto), rio da Usina (rio Camaratuba) em Mataraca, Cumaru, Jaraguá, Lagoa das Negras, Laranjeiras, rio Mataraquinha, rio Manjerição, rio da Santana, Tavares, Tramataia, Volta, Tabiraba e Pavuna.

Para a realização das atividades de pesca se utilizavam: a vara, linha de mão e anzol, tarrafa, covo, puçá, o jereré, o samburá, o balaio, jequi que é semelhante ao covo (feito com palha de dendê), mas um pouco maior, com cinco metro de altura, também feito com palha de dendê amarrado a um cipó de imbé.

Segundo Antônio e Lourdes, Zé Bento, fazia o jequi bem grande, “um jequizão” que eles usavam para pescar o colocando na água e tampando os lados do rio com a lama afim de impedir a passagem dos peixes. Depois de colocar o jequi no devido lugar, eles caminhavam rio acima e retornavam batendo na água para espantar os peixes e fazê-los ir em direção ao jequi.

Em relação ao uso do Anzol e da vara “a gente tirava vara na mata e comprava a linha, aí botava na vara, botava o anzol e a gente ia pescar. Botava a isca e ia pescar” (Manuel, Mataraca, dezembro de 2018). Após colocar a isca na linha a mesma era lançada dentro do rio. Quando o peixe mordida a isca a linha era enrolada na vara trazendo o peixe.

Essa organização nas práticas de atividades foi alterada após os filhos formarem suas próprias famílias residindo em casas construídas próximas a casa dos pais ou mesmo na mesma casa (Zé Bento e Liu). Embora os filhos homens desenvolvessem trabalhos autônomos como com cana de açúcar e suas próprias roças, sempre cooperavam entre si com uma produção maior no apoio ao roçado dos pais que, de certa forma gerava o alimento para todos.

A retirada de varas na mata, realizado pelos homens e mulheres, tanto por integrantes do “grupo doméstico” de Liu como também por outras famílias ocupantes no espaço, embora gerasse uma renda individual, a mesma também era usada para comprar objetos pessoais e alimentos que, de certa forma, serviria para os irmãos e pais ao serem oferecidos e levados durante as visitas.

Para as mulheres, que trabalhavam como empregadas domésticas em cidades distantes, algumas vezes retornando apenas para fazer visitas, a contribuição se dava com parte do salário que também seria usado para comprar objetos e alimentos para a casa principal, ou seja, a casa dos pais, que de certa forma, seria distribuídos aos irmãos. Quando havia um retorno para o Silva, por parte dos filhos que antes estavam trabalhando fora, se dava uma continuidade na cooperação das atividades cotidianas dos pais.

Conforme ocorre o deslocamento para Mataraca aos poucos vai ocorrendo uma modificação na estrutura, pois nem todos os filhos continuavam com a mesma assistência que antes. O Antônio por exemplo, quando passa a residir em Mataraca transita entre estes dois espaços e permanece ajudando seu pai no roçado e o irmão na plantação da cana, numa região próxima ao Silva, em Boreal, como também trabalhando na Usina D’Pádua. Quando retorna a morar no Silva as mesmas atividades permanecem, porém quando novamente retorna para Mataraca, ocorre mudanças decorrente de conflitos pessoais, como mais adiante tratarei.

Os outros membros da família, Maria, Lourdes, Manuel, após se fixarem em Mataraca, passaram apenas a fazer as visitas, contribuindo na produção da farinha, dos vários tipos de beiju. Ou nos dias de pesca, quando todos irmãos se organizam para essa atividade nos mangues e rios. Durante as visitas também ocorriam coletas de frutas, seja nas fruteiras do quintal dos parentes como também das matas no retorno para casa.

Quando a maior parte dos membros do grupo familiar se estabeleceram em Mataraca, a família de Liu, se organizou de forma semelhante a encontrada no espaço da aldeia, com as casas dos membros da família próximas umas das outras, formando uma família extensa de quatro gerações. Maria e Lourdes, os primeiros membros da família a se fixarem em Mataraca, seguida por Lourdes, logo no início de sua chegada, usam o terreno por trás de suas

casas para construir um roçado. Lourdes aproveita o quintal de casa para criar galinhas e algumas ervas medicinais.

Ambas praticam a pesca fazendo uso de “puçá” feita de linha e vara e o samburá. Deixando de fazer uso dos outros instrumentos acima mencionados, por, segundo seus relatos, estes terem um melhor manuseio no momento da pesca realizada nos rios próximos a região como: no rio do Manjerição, no rio do povoado da Santana (hoje Campo Verde), no rio da Usina (Rio Camaratuba), rio do Abacaxi e no rio do Catu.

Quando Liu foi morar em Mataraca, se junta a suas filhas nas atividades de pesca e nas caminhadas em busca de lenha na mata, a qual seria utilizada também para assar e cozinhar o alimento pescado. Porém o terreno por elas usados para o cultivo da roça pertencia ao então prefeito da cidade, o Jose da Cruz Bessa, mais conhecido como o Birajara, eleito prefeito no ano de 1996, que arrendou o terreno para a plantação de abacaxi, paralisando as atividades de roçado que ali elas faziam. Não havia mais espaço, nem no quintal, nem nos arredores, para o cultivo da lavoura e Lourdes passou então a viver do salário que seu marido ganhava trabalhando na usina D’Pádua (na época Agican) e da pesca, que realizava junto com seus irmãos, marido, cunhado, mãe e pai, pois algumas vezes antes da separação, Liu e Zé Bento se juntavam aos filhos que residiam em Mataraca, a convite do cunhado Elias, para pescar nos rios próximos, como o rio da usina, (rio Camaratuba) numa caminhada que chegava até o rio do Cumaru.

Maria continuou a plantar sua roça em outro terreno que também pertencia ao Birajara, num lugar conhecido como “Mata da Besta²⁰”, onde permaneceu trabalhando por um período de dez anos, quando novamente o terreno foi arrendado, só que desta vez para o plantio de cana. Maria e seu esposo decidem falar com o dono de uma fazenda, um homem conhecido como Rei, para que ele lhes cedesse um pedaço de terra onde pudessem produzir seu roçado e ali permaneceu trabalhando por seis anos. Seguindo para outra fazenda e nela trabalhando por mais sete anos.

A essa altura o terreno que ficava por trás de casas das irmãs estava sendo modificado com a construções de casas, obras que partiam de projetos de desenvolvimento da prefeitura de Mataraca em parceria com o governo do Estado.

Durante os dias em que Maria produzia seu roçado, no local que se tornou sua segunda casa, já que passava mais tempo no roçado do que em casa, que ficava sobre os cuidados dos

²⁰Espaço assim denominado devido a um casal de velhinhos que moravam e eram donos dessa mata. Quando seu esposo vem a falecer, sua viúva com sua generosidade permite que as pessoas retirem madeira naquele lugar. E passa a ser conhecida como besta por ser generosa. Tornando o lugar conhecido como a mata da besta (BESSA, 2013).

filhos que também ficavam em casa por causa dos estudos, enquanto outros dividiam o espaço no barraco construído próximo ao roçado com Maria e Elias sendo assim inseridos na produção da economia da família. Algumas vezes sua irmã Lourdes ia visitar o roçado e aproveitavam para pescar no rio próximo, aproveitando também para coletar frutas que junto com a produção do roçado e a pesca garantia o alimento do dia e de alguns dias seguintes para os seus. Isso também passa a ser realizada pelos outros membros da família: irmãos, genros, noras e os sobrinhos.

Devido ao fato de ter que ajudar sua filha nos cuidados com sua neta recém-nascida, pois a filha de Maria, a Joana, precisava trabalhar na usina D'Pádua, Maria então deixa de ir com frequência ao roçado que passa a ficar sobre os cuidados de seu esposo Elias. Porém sempre que pode Maria vai visitar o roçado para ajudar seu esposo, levando muitas vezes consigo seus irmãos, filhos e netos. Atualmente uma parte do roçado da família de Maria está sendo cultivado em Camurupim perto do roçado de sua filha mais velha Báia que reside com seu esposo neste espaço, e a outra parte, em São Bento, próximo de Mataraca.

Quando Antônio decide vir morar em Mataraca boa parte de sua família, suas duas irmãs (Lourdes e Maria) e sua mãe, Liu já residem neste espaço. Antônio assim que passa a residir em Mataraca inicia o cultivo de uma pequena lavoura de; macaxeira, feijão, milho e batata doce, além de manter o trabalho na usina que lhe garantia uma maior renda. Atualmente por falta de espaço no seu quintal e nos arredores da casa usa um pequeno terreno na fazenda de seu Zé Alvo, próximo a um lugarejo conhecido como Águas Claras, onde cultivava macaxeira, feijão e às vezes milho. Continua a produzir carvão e a trabalhar na queima da cana. Realizando, as vezes com seus irmãos, as vezes com sobrinhos ou mesmo sozinho, atividades de pescar na região, próximo a Barra do Camaratuba, como: Lagoa de Nega, Lagoa da Barra, nos Coelhos e no rio da usina quando não está trabalhando, geralmente finais de semana. Após a chegada dos outros filhos, Manuel e depois do João se realiza uma cooperação entre o grupo nas atividades de pesca bem como na produção da farinha.

Assim, mesmo residindo em Mataraca as relações de cooperação entre os membros continuam a serem reproduzidas. Porém os limites do novo contexto territorial exigem destes uma nova adaptação na produção do roçado que por não haver espaço no quintal, passou a ser produzido na fazenda próxima a região ou mesmo nas aldeias onde moram os filhos, cujo benefício dessa atividade se deve ao fato de ter menos preocupação quando, por algum inconveniente, não puder ir visitar o roçado e saber que o mesmo vai estar sob os cuidados de pessoas da família.

Além disso, a configuração na estrutura e desenvolvimento das atividades econômicas se modificam devido as novas formas de trabalhos desenvolvidas pelos filhos, que faz com que em determinado período do tempo a mãe deixe de trabalhar para ajudar a cuidar da neta enquanto a filha trabalha. Como por exemplo, Maria anteriormente passava mais tempo no roçado do que em casa, mas quando sua filha precisa de sua ajuda nos cuidados com sua filha pequena para que ela possa trabalhar na usina. Maria deixa de realizar as atividades, deixando-a aos cuidados do marido e filhos.

Quando se vivia em Silva no grupo doméstico cooperavam entre si para obter os recursos, mesmo que alguns filhos trabalhassem de forma autônoma, nas usinas ou como empregada doméstica. Ao vir para a cidade, e por nem todos os irmãos conseguirem um espaço para produzir o roçado, a cooperação se dava, embora nem sempre, na ajuda da plantação da roça, mas principalmente na produção da farinha, beiju e nas atividades de pesca. Com o passar do tempo a contribuição entre o grupo passou a seguir apenas nas atividades de pesca, se mantendo as trocas de favores e reciprocidades.

As trocas de favores e reciprocidades aqui mencionadas seguem de acordo com a proposta de Mauss (1893) sobre o sistema de dádiva, mais precisamente sobre sistemas de prestações totais que envolve as relações de trocas realizadas por um grupo, seguindo a estrutura na obrigação de dar, receber e retribuir. Que neste contexto não se referem apenas aos bens materiais, como também as visitas e trocas de favores.

Os favores se estendem desde a ajudar a cuidar da filha pequena, das sobrinhas quando por questões de doença, conflitos pessoais e trabalho a mãe não puder fazê-lo, ter com quem contar para ajudar. Como ocorreu com a Joana sobrinha de Lourdes. No dia em que Maria estava em Camurupim e Joana precisava deixar sua filha na casa de um parente para poder ir trabalhar, ela deixou sua filha pequena na casa de Lourdes.

Como também as visitas dos filhos que moram em outras localidades, Camurupim, ou regiões mais distantes, e quando vem visitar a família traz caranguejo e marisco e recebem hospitalidade, estabelecendo alianças e reforçando os laços de parentesco, que também serão retribuídas em futuro próximo.

Essa dinâmica também se estende aos vizinhos que passam a ser inseridos nas relações através de apadrinhamentos e amizades com cooperações mútuas que envolvem trocas materiais e afetividades. Lourdes, por exemplo, tem profunda amizade e é madrinha de Arthur, filho de “Lonja”, e ela reciprocamente é madrinha de sua filha Ana. Elas mesmas dizem que além de madrinhas dos filhos uma da outra se consideram e estabelecem entre si uma relação semelhante à de irmãs. Não só cooperando em atividades como também na troca

de materiais e afeto, no sentido de que ambas sabem que no momento que uma precisar da outra, sempre estarão uma disponível à outra.



Imagem1: Lourdes e sua vizinha Lonja em cooperação na produção do preparo do urucum para tempero. Lonja está a bater o urucum no pilão, enquanto Lourdes o está peneirando o urucum.

A circulação pelos espaços seja quando ainda se vivia na aldeia ou mesmo na cidade permanece, embora alguns lugares usados no curso dessa circulação continuem os mesmos, alguns espaços deixaram de ser frequentado, enquanto outros passaram a ser usados. As tabelas a seguir informam os espaços e as atividades neles realizados pelo grupo extenso de Liu.

Numeraçã o	Local	Atividade
1	Brejinho	Pesca
2	Borel	Pesca
3	Baia da Traição	Pesca, caça, venda do carvão e compra de produtos na feira
4	Coqueirinho	Pesca
5	Camurupim	Pesca
6	Caieira	Pesca
7	Praia de Campinas	Pesca
8	Cumarú	Pesca
9	Rio Camaratuba	Pesca
10	Estiva Velha	Pesca
11	Guaju	Pesca
12	Rio Gelo	Pesca
13	Grupiuna	Pesca e caça

14	Jaragua	Pesca
15	Lagoa de Negra	Pesca
16	Laranjeiras	Pesca
17	Mataraquinha	Pesca
18	Manjerição	Pesca
19	Mataraca	Festa, trabalho na Usina.
20	Marcação	Caça, pesca, venda do carvão e compra de produtos na feira
21	Pavuna	Pesca
22	Rio Tinto	Venda do carvão
23	Santana (Campo Verde)	Pesca
24	Silva	Moravam, roçado, caça, pesca
25	Tavare	Pesca
26	Tramataia	Pesca
27	Taberaba	Pesca
28	Volta	Pesca

Tabela 2: (Vermelhos) Circulação pelo território por “grupo doméstico” a partir do Silva.

Numeração	Local	Atividade
1	Águas Claras	Roçado
2	Abacaxi	Pesca
3	Baia da Traição	Pesca, trabalho na construção de casa de Tijolo
4	Campo Verde (Santana)	Pesca e coleta de Frutos
5	Rio Borel	Pescar
6	Rio Camaratuba	Pesca
7	Rio Catu	Pesca
8	Cumarú	Pesca, Festas, construção da casa de tijolo
9	Camurupim	Pesca, roçado
10	Caieira	Pesca
11	Camaçari	Produção do carvão
12	Coelhos	Pesca e caça
13	Coqueirinho	Pesca
14	Guaju	Pesca
15	Lagoa de negra	Pescar
16	Lagoa da Barra	Pesca
17	Manjerição	Pesca
18	Mataraquinha	Pesca
19	Mataraca	Trabalho na Usina, festas
20	São Bento	Roçado, coleta de frutas e pesca
21	Tracoeira	Pesca
22	Taepe	Pesca
23	Volta	Pesca

Tabela 3: (Amarelo) circulação pelo território a partir de Mataraca.

As tabelas acima revelam os lugares e as atividades neles realizadas pelo “grupo doméstico” de Liu. Que como se pode notar alguns foram modificados e outros permanecem sendo os mesmos, apesar de não serem mais tão frequentados como eram há 20 anos.

O mapa a seguir destaca o fluxo durante a interação com o ambiente na realização de atividades por parte da família extensa de Liu.



Mapa 02 e 03: Nestas imagens de satélite os números são representações de locais de atividades do grupo doméstico de Liu na região, seja em áreas das terras indígenas Potiguar ou nas áreas de municípios do entorno.

Sendo assim é preciso informar que atualmente nem todos os integrantes do grupo familiar seguem realizando as mesmas atividades. E os motivos que levaram a mudança de alguns dos lugares citados nas tabelas acima.

Lourdes, por exemplo, que logo no início de sua chegada em Mataraca possuía um roçado e criação de galinha, e junto com seus irmãos e mãe saía pela mata em busca de lenha para cozinhar a comida, e para a coleta de frutos, quando passou a depender do salário que seu marido recebia da usina, aos poucos foi deixando de realizar essas atividades rotineiras, apenas contribuindo com seus irmãos na produção da farinha e beiju, que muitas vezes era deixado em sua responsabilidade por ter a habilidade de saber fazer um bom beiju e as vezes na pesca. Ou mesmo ajudando sua irmã, não só recebendo sua produção, como também, o feijão, a macaxeira, entre outros, e as vezes contribuindo com a renda de Maria através da compra de uma pequena parte da produção que viria a ser comercializava na feira.

Porém, devido a um casamento recente de seu filho José com Joyce, cuja família é da aldeia Cumaru, bem como os laços estabelecidos entre estes dois grupos familiares, construído por meio das visitas mútuas em suas respectivas localidades, como também pelas trocas de experiências, favores e materiais, que passaram a ser estabelecidas entre estas famílias, Lourdes retomou a prática de atividades de coleta de caranguejo e pescaria em colaboração à família de sua nora.

Essas relações acabam por unir e incluir outros membros da família nesse processo de interação, pois em uma ocasião presenciei uma conversa entre Liu, Maria, Lourdes e Joyce na qual planejavam realizar essas mesmas atividades juntas, bem como a escolha do instrumento para a pesca. Sobre as técnicas de pesca, Lourdes considera melhor o uso da puçá e Maria ultimamente faz uso do anzol. Para isso, levam em consideração as condições favoráveis do clima local e combinam que devem ficar atentas ao tempo²¹. Maria e Liu são sabedoras e interpretam as fases da lua, bem como os dias de chuva, relâmpago e trovão. Também o aparecimento de certos animais, como, por exemplo o sapo, indicam os melhores dias para a realização dessas atividades e captura de espécies de pescados, moluscos e crustáceos do mangue. Elas combinam e alertam para a atenção no tempo propício, mesmo que estejam em lugares diferentes, em Cumaru, Selma, mãe de Joyce, também fica atenta ao tempo, contando ainda com as informações de seu Eduardo, um senhor conhecedor do ciclo da maré que por

²¹Conforme relato, o aparecimento de animais como o sapo, cigarra e o canto do sabiá significa que a chuva se aproxima e é preciso se preparar para realizar o plantio. Esse ponto de vista acaba se diferenciando da visão dos moradores locais que veem a presença de sapo como um mau presságio. Como me foi dito por tia Maria: “para o pessoal daqui é um agouro, mas pra gente ver sapo significa que vai chover e é hora de se preparar para a plantação. O canto constante do sabiá é porque ele está chamando a chuva” (Maria, Mataraca, 2018). Dessa forma, quando começa a chover, trovejar e relampear “o caranguejo anda”. O caranguejo começa a se movimentar em Dezembro, mas a “andada” ocorre nos meses de janeiro, fevereiro e março. Quando a lua está cheia, após três dias o caranguejo anda, porém é preciso ficar atento a fase da lua no primeiro mês, pois ela vai determinar a realização da cata do caranguejo dos dois meses seguintes. Assim, se no mês de janeiro o caranguejo andar na lua nova, nos outros meses também vai ser na lua nova. Porém se a primeira andata ocorrer nos dias de lua cheia, a andata do caranguejo dos meses de fevereiro e março também vai ocorrer nos dias de lua cheia.

sua experiência informa com certa exatidão, não só os dias propício, como as horas certas para a execução as capturas pretendidas no mar ou no mangue.

Essas observações, que descrevo, foram presenciadas nos últimos dias de trabalho de campo, ainda em 2019, quando essas mulheres combinavam uma coleta de caranguejo no mangue da barra do Camaratuba, próximo ao Cumaru, onde mora a família da nora de Lourdes. Neste dia as chuvas anunciavam a “andada de caranguejo”, porém os melhores dias tinha sido os anteriores e para tirar a dúvida e não perder a viagem, Selma foi consultar Seu Eduardo que confirmou a “andada do caranguejo”, mas que pela manhã não seria apropriado e aconselhou que fossem ao mangue no período da tarde, fato confirmado pelo grupo de mulheres quando estiveram no mangue no período vespertino.



Imagem 2: O grupo degusta ciriguelas, em momentos antes da entrada no mangue para a “cata de caranguejo” em Cumaru. A partir da esquerda: Selma, moradora no Cumaru; Lourdes, Joyce e Jose, moradores em Mataraca-PB.

Pouco antes de adentrarem ao mangue, as mulheres alertaram e tiveram o cuidado de assumirem posturas de pleno respeito ao Pai do Mangue, como não xingar, ficar com raiva ou fazer algazarras, para evitar serem punidas e ficarem perdidas no mangue.

Manoel, que muitas vezes quando pequena cheguei a presenciar confeccionando samburá para guardar o peixe após a pesca, também acabou por não pescar diariamente, mas

sempre ajuda os irmãos na produção da farinha quando há mandioca. Aposentado, as vezes pesca quando sente vontade. Cheguei, inclusive, a presenciar reclamações por parte de Maria sobre os irmãos, por eles não agirem mais como antes, sendo irônica ao dizer que agora “todos estão ricos e não querem mais pescar”, embora admita que atualmente os rios que costumavam praticar essa atividade, não estão mais aptos para a pesca devido alguns estarem poluídos, principalmente por rejeitos da Usina D’Pádua, ao ponto dos peixes se tornarem impróprios para o consumo.

A construção de casas de tijolos por João também não é mais tão frequente, que por sentir dores em suas articulações e estar aposentado não realiza mais essa atividade para os de fora, mais de vez em quando ajuda os seus, como recentemente está envolvido na construção da casa de sua filha que está prestes a se casar, em Silva da Estrada. João não abre mão de pescar e caçar, mesmo que esta última atividade não seja tão produtiva por não se encontrar mais a caça com facilidade devido as transformações e construções de casas no ambiente.

João, assim como os outros irmãos, Antônio e Maria, e seus sobrinhos costumam pescar nos rios das regiões mencionados na tabela anterior, porém, segundo eles, há vinte anos o rio do Manjeriçã era um bom rio para se pescar, mas pode estar sendo atingido por calda de cana utilizada para irrigar o cultivo dessa monocultura na área dessa bacia, também possivelmente por dejetos domésticos da cidade e por atividades de criação de gado e porcos, principalmente na cabeceira. Fala-se que a prefeitura da cidade tomaria providencias para resolver essa questão, mas não se tem notícias de qualquer solução.

Como anteriormente citado, mesma condição de exposição a poluição, se dá com o rio Camaratuba (ou da Usina). De acordo com João, ao pescar nessa região muitas vezes encontrou os peixes mortos na beira do rio devido a calda de cana. A solução encontrada foi se deslocar para lugares mais distante, “em Baía Formosa, Taberaba, o rio de Camaratuba, mas este na parte de cima, depois da ponte da usina, que também já está poluído com veneno usado na plantação de cana”. (João, Mataraca, 2018)

“Em Barra de Camaratuba, por exemplo, é difícil encontrar um caranguejo porque a poluição da usina chega à maré e quando ela enche leva para o mangue”, disse João. Por essa razão, prefere ir para Coqueirinho ou para o rio da Baía onde consegue pegar o camarão com as mãos, e que segundo ele é um dos lugares que mais gosta de ir pescar e que, inclusive, já chegou a ir muitas vezes junto com sua sobrinha, Rosa e seu marido.

João foi um dos irmãos que se deslocou para residir em várias localidades oferecendo seu trabalho de pedreiro. Em cada local de moradia aproveitava os rios e mangues próximos para pescar e quando chamado pelos irmãos para pescarem em conjuntos João também indica

os melhores lugares, conforme sua reconhecida experiência e saber sobre ciclos e locais mais propícios à pesca, mariscagem e captura de caranguejos e outros crustáceos.

Maria, embora não seja com a mesma frequência de antes, de vez em quando ainda visita seu roçado e pesca no rio da Usina com seus outros irmãos, filhos e as vezes genros, durante os dias de visitas a família em Mataraca. Ao visitar sua mãe, Báia (uma de suas filhas que mora em Camurupim, aproveita para trazer mariscos, caranguejos e siri, os quais, às vezes, quando os dias de sua visita coincidem com os dias de feira, sua irmã, Antônia, que mora na mesma casa com sua mãe, aproveita para comercializar uma parte. Quando a produção do roçado de Maria está boa para consumo (macaxeira, feijão verde e o milho) esses são vendidos na feira e praça da cidade garantindo uma renda para o *grupo doméstico* de Maria. Uma parte também é dividida entre a mãe e os irmãos. Essa ação é mais frequente com a irmã e a mãe do que com os irmãos, embora os irmãos acabem por consumir o mesmo produto no momento da visita.

Nas visitas, feita por Maria a casa de sua filha em Camurupim, e que algumas vezes, leva junto consigo sua mãe, filhas, netas e sobrinhas, aproveita para pescar, coletar mariscos, pegar caranguejo, camarão e siri no mangue, além de coletar frutas na mata.

Assim sendo, atualmente a produção do roçado segue sendo realizada por Antônio que numa escala menor produz agricultura num terreno de uma fazenda em Águas Claras. E por Maria, embora na maioria das vezes este esteja sobre os cuidados de seus filhos e esposo. Também, a produção do carvão ainda continua a ser realizada, mas agora em pequena escala por Antônio, as vezes por João e pelo esposo de Maria o Elias.

Além das constantes cooperações entre si com muito trabalho outra situação de relações entre as pessoas desse grupo pode ser o entretenimento e festividades. Embora a busca de diversão em festas anteriormente fosse muito recorrente entre os integrantes do *grupo doméstico* de Liu que em conversas informais, me revelaram que, quando se estava em Silva da Estrada se deslocava a pé para a Vila de São Miguel em festejos religiosos, e em Mataraca nas festas de fim de ano. Atualmente aquele que mais marca presença nas festas que ocorrem em outras aldeias é o João, que busca diversão e companhia dos amigos. Ele é violeiro e com essa habilidade busca oportunidade de se apresenta em festas nas aldeias, principalmente em festas populares como a Festa do Camarão em Cumaru. Do grupo ele é a única pessoa que toca viola e tem se apresentado em pequenos eventos nas aldeias.

Seus sobrinhos são também frequentadores das festas, como por exemplo o Jose, filho de Lourdes que, inclusive, durante a festa no Cumaru conheceu e passou a namorar Joyce,

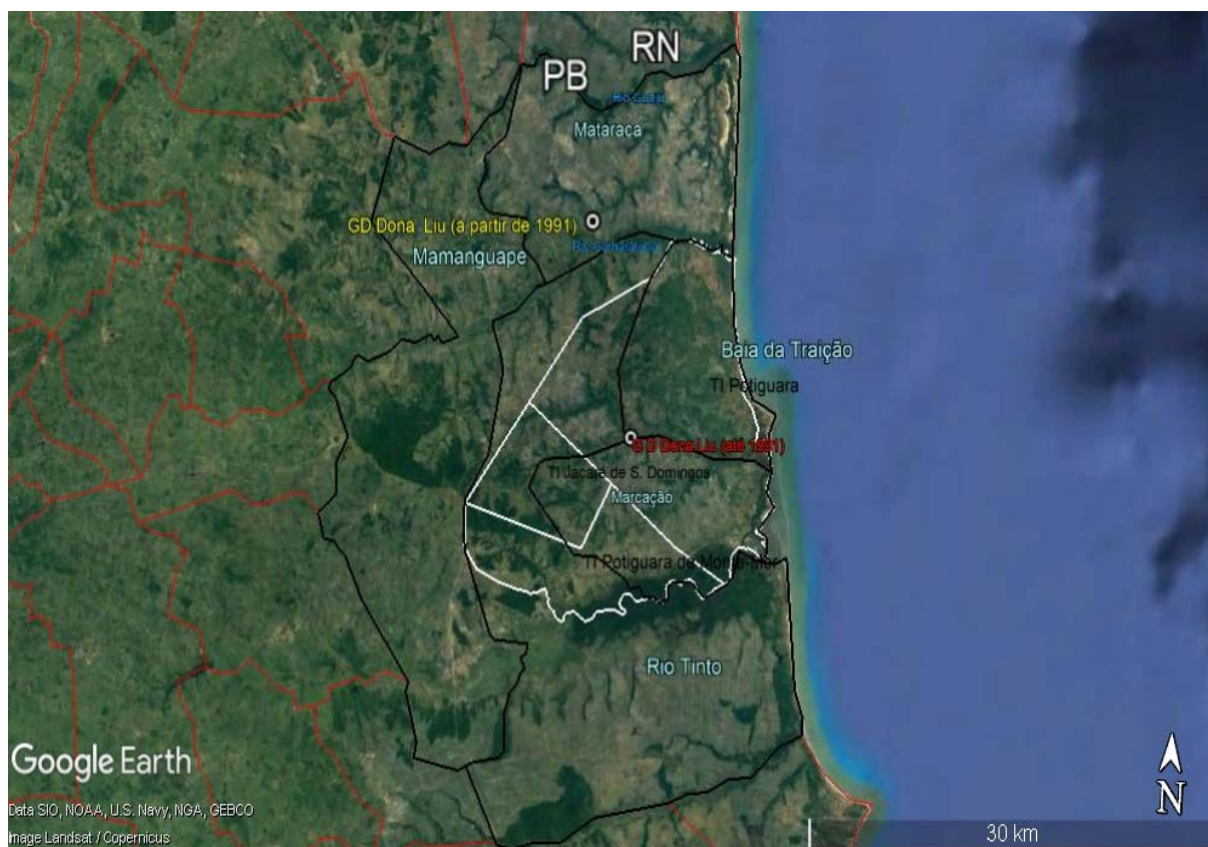
que é de uma família da aldeia onde aconteceu a festa,, depois de se casarem, passou a residir em Mataraca, na casa de sua sogra.

Liu, por ter sofrido um acidente que a fez realizar uma cirurgia devido ter trincado o fêmur, não consegue fazer longas caminhadas para pescar juntos com os filhos e ainda devido o avanço da idade, tem limitações de locomoções, mas sempre se faz presente em eventos familiares. Inclusive, faz visitas junto com sua filha Maria a sua neta em Camurupim, quando seus filho e genro que possuem carro a levam.

Com menor frequência que quando moravam em Silva, os integrantes do grupo doméstico de Liu estão reproduzindo atividades aprendidas durante a vida cotidiana na aldeia, ensinada tradicionalmente pelos pais. A geração posterior a esses nascidos no Silva, é também ensinada pelos pais e aprendem no dia a dia, das reproduções, sendo assim transmitido esse conhecimento de caça, pesca e mariscagem, entre outros. Em menor grau, nem todos os netos e bisnetos se inserem nas atividades realizadas por seus pais e tios, pois estão mais propícios aos trabalhos remunerados, na produção da cana e nas usinas ou qualquer outro trabalho em cidades da região.

Os mapas acima permitem compreender não só a circulação pelo espaço durante a realização de suas atividades, como também a percepção de que a separação dos espaços é apenas fruto de uma construção social, que segue ignoradas pelos grupos por estes possuírem sua própria noção de territorialidade.

O mapa abaixo revela uma visão geral do território e sua demarcação, onde apresenta também a localização do grupo doméstico de Liu a partir do ano de 1991, ano este que Liu passou a morar junto com seus filhos em Mataraca. E, também, a localização da aldeia onde residiram até esse ano.



Mapa 04: Localização das terras indígenas Potiguara e municípios do entorno, mostrando situação do Grupo Doméstico de Liu quando na Aldeia Silva da Estrada e posteriormente em Mataraca-PB.

Os mapas permitem notar que Mataraca já fazia parte da grande área de desenvolvimento de atividades pela família, seja para pescar ou caçar, seja para trabalhar na usina e realizar visitas entre seus membros.

O deslocamento para a cidade não se deu de forma inesperada. Tudo foi pensando, levando em consideração o conhecimento que os parentes tinham em relação ao novo lugar para se viver por parte daquele que já se encontrava no espaço, e do que ele poderia proporcionar em relação a melhora nas condições de vida. Há outros fatores contribuintes para essa permanência nas cidades, principalmente, para o não retorno ao Silva por parte de alguns integrantes da família de Liu, que se encontram em Mataraca. Essa questão será melhor discutida adiante.

Prosseguirei abaixo trazendo abordagens sobre os saberes tradicionais e como se dá sua transmissão as novas gerações.

2.6 - Tradição de conhecimento e transmissão de saber

Conforme Barth (2000d), os saberes culturais transmitido e reproduzido são ações realizadas pelos indivíduos baseadas em suas bagagens de experiências pessoais que ao serem reproduzidas permitem que a cultura seja renovada no espaço e tempo.

No grupo doméstico de Liu, as práticas de cura, interpretações de sonhos, conhecimentos esses, baseados na tradição e práticas de saber e saber fazer, são repassados para as novas gerações informalmente em situações de conversas e / ou em momentos de sua execução em lugares de buscas de recursos. Entre tantos lugares, onde geralmente ocorrem os ensinamentos são nas rodas de conversas a qual denomino de “reunião de fofocas” (NASCIMENTO, 2015). Nessas reuniões há um fluxo de informações sobre acontecimentos do dia que podem ser remetidos a sonhos na noite anterior. Há também outras informações que exigem o uso de códigos para evitar que algumas pessoas presentes saibam do que se trata. São as informações que devem ser restringidas a um grupo menor da família. Não é incomum que essas reuniões contem com a presença da geração dos que viveram na aldeia e da geração nascida na cidade. Avó, filhos, genros, noras, netos e bisnetos, comadres e compadres, e os vizinhos, são quem que se reúnem no fundo do quintal, normalmente no final do dia, quando o sol está baixo e já executaram as atividades domésticas corriqueiras. Esses momentos são para descontrações e lazer, além de atualizações de informações e discussões sobre as abordagens de um e de outro.

Também os relatos das experiências de pesca e caça no mangue ou de histórias sobre os encantados serviram e servem para nos informar sobre a existência das entidades, bem como para nos limitar a realizar determinadas ações em determinados horários do dia. Como também uma exigência envolvendo valores morais religiosos.



Imagem 3: Encontro das quatro gerações do grupo doméstico de Liu reunidos no fundo do quintal da casa das filhas, Lourdes à esquerda, em seguida Liu e Maria. Se fazendo presente os genros (Jose e Elias), netos (Joana e Fatima, bisnetos (Mel e Iza) e a esposa do filho de Lourdes Joyce. (Foto: Maria Elita do Nascimento, 2019).

Recordo de ainda criança, em momentos junto com meus irmãos e primos, mães e tios, escutarmos histórias contadas por minha vó, nas rodas de conversas sobre acontecimentos de sua vivência no Silva. Até hoje esses momentos se repetem e em momentos de reuniões espontâneas minha vó ainda relata histórias sobre sua vida quando morava em Silva da Estrada.

Minha avó Liu e os parentes que moraram em Silva sabem de história gerais, e histórias um do outro, além da particular que as vezes é compartilhada em narrativas acompanhadas pelos membros do grupo doméstico.

Quando morava no Silva, costumava pescar junto com minha comadre Edite que deu uma de suas filhas pra mãe d'água em troca de conseguir pegar muito peixe. A menina era tão bonita, a filha dela. De repente ela adoeceu e morreu, a mãe d'água levou. Sempre que a gente ia pescar ela pegava um monte de peixe. Num tinha um dia em que a gente fosse pescar que ela não trouxesse peixe, a gente voltava sem peixe, mas ela não. Ela sempre trazia o peixe dela. (Liu, Mataraca, outubro de 2017).

Liu sempre gostava de nos relatar sobre sua vida e sobre as entidades existentes, falava sobre a existência da Mãe D'Água e assim alertava evitarmos certos horários no rio, como ao

meio dia, pois esse é o momento que ela sai do fundo do rio para a superfície e coloca as pessoas em risco

Quando se decidia ir lavar roupas, pescar e tomar banho no rio do Manjerição, mais próximo ao Rabo da Gata, no bairro Planalto I, onde mora o grupo doméstico de Liu, levando todos os filhos, incluído as crianças pequenas que ainda não eram batizados, além de alertar para que se apressasse o batizado da criança para os pais, minha avó pedia para que não os chamassem pelo nome e sim o chamassem de pimenta. O fato de chamar as crianças denominando-as por esse condimento, era porque a Mãe D'Água não gostava de pimenta malagueta e caso ela se “engraçasse”, pela beleza da criança ou por simplesmente gostar mais de uma do que outra, ela não conseguiria levar consigo devido ao ardor insuportável presente nos pequenos ainda não batizados. Então toda vez que a criança entrava na água ou ficavam perto do rio, todos a chamavam de pimenta ou pimentinha. Observei, minha prima Rosa fazendo, o mesmo com sua filha pequena de aproximadamente dois anos de idade, quando se preparava para ir ao rio, parecia ensaiar chamando a assim para não esquecer.

Rosa também era sempre alertada por vó Liu: “*menina cuida em batizar esse menino*” (Liu, Mataraca, 2017). Pelo conhecimento da vó, o batismo da criança deveria ser feito desde cedo, para que caso acontecesse um inconveniente e a criança viesse a adoecer e falecer, não se tornar um bicho, ou um “Batatão”.

Sobre o “Batatão”, Liu relatou em uma ocasião, que em Baía da Traição, mais precisamente na beira da praia existe o “Batatão” conhecido por ter o formato de uma bola de fogo. Originado de uma transformação, causada por uma criança pagã que acabou falecendo sem ser batizada. *Uma criança que nasce e não é batizada vira bicho* (Liu, Mataraca, 2017). Diz ainda que se uma criança nasce morta e não teve tempo de ser batizada, após cinco anos de sua morte ocorrerá um choro da criança falecida e essa é uma manifestação que indica que deve ser feito um batismo dela, caso não seja assim feito ela é transformada no “Batatão”. Ao ouvir o choro a pessoa deve imediatamente rezar o Credo que se configurará o batismo.

A cobrança sobre o batizado da criança católica pelos Potiguara, remete a uma pressão social dos próprios indígenas decorrente das práticas religiosas da igreja católica sobre *a orientação e a educação religiosa* (BARCELLOS, 2005). Portanto, a não realização do batismo traria tormento tanto para a criança que passaria a ver espíritos como também para os pais que se sentiriam culpados, caso a criança venha a morrer pagã.

Neste sentido a cultura é uma corrente onde os agentes posicionados adquirem conhecimentos decorrente de experiências ao interagir com o outro (BARTH, 2000b). No tempo das missões os Potiguara foram submetidos a práticas religiosas que atualmente lhes

fazem ter uma crença em várias vertentes cristãs. As quais são incorporadas juntos com as crenças dos encantados e protetores do ambiente.

As atividades nos rios envolvem uma dinâmica quando muita gente está presente no momento. Enquanto mulheres lavam roupas e as colocam para secar, pode ocorrer como observei, que, após a roupa ser colocada sobre o mato para secagem, crianças maiores são colocadas a tomar conta, enquanto outras continuam brincando nas águas, que também devem ser cuidadas. É nesse momento que os adultos aproveitam para pescar, como fez minha mãe, vó e tia e os primos nessa ocasião.

O momento de pescar também é como uma aula, pois observei minha tia e vó ensinando no local como saber os pontos mais fáceis de encontrar os peixes, nas margens do rio. Era um momento que as crianças eram impedidas de continuar brincando muito próximo, para não espantar os peixes e acalmar as águas.

Esse foi um ensinamento do uso da puçá e ela entrava na água agindo e capturando peixes, para após entregar a puçá nas mãos de quem queriam pescar e estes tentavam repetir a prática avançada de Liu.

Como Liu é a mulher mais velha, é a ela que todos recorrem quando há uma situação de tensão e conflito na família para que ela aconselhe o melhor. Em casos de doenças na família, ela também realiza, mesmo sem que os envolvidos saibam, rezas (aprendidas com sua mãe) para fazer a cura das enfermidades dos parentes.

Ano passado Rosa, neta de Liu, foi surpreendida com dores no corpo e uma sonolência que a deixou de cama, quando se sentiu um pouco melhor foi visitar sua prima, Antônia na casa de sua tia Maria. Dizia ver coisas estranhas como manchas de sangue ao olhar para a roupa de Antônia. Neste mesmo dia, Maria recebeu a visita de sua outra filha Báia que mora na em Camurupim. Báia possui uma relação quase de irmã com Rosa e como sempre ao chegar na casa de sua mãe, seguia também para casa de Rosa.

Encontrou Rosa em estado de transe e a levou, a pedido do marido, para um rezador que ele julga ser a pessoa certa para curar a enfermidade de sua mulher. Embora Báia já estivesse com algo em mente não questionou o marido de Rosa e eles viajam para Natal e retornam tarde da noite. Rosa, mais calma dormiu e ao amanhecer todos comentaram sobre o assunto. Liu se preparou para realizar uma reza, as escondidas sem a presença de pessoas, conhecida como “surra de pião²²”. Liu planejava quando ainda estava em casa, mas apenas a realizou na noite quando chegamos da Aldeia São Francisco. Báia já havia preparado tudo e

²²Embora tenha demonstrado curiosidade pela reza que minha vó faria, ela não permitiu presenciar e nem aceitou descrever como é feita. Apenas soube que foram utilizadas folhas da erva “pião roxo”, muito comum nas seções de rezadores.

estávamos indo para a casa de Dona Lindalva, na aldeia São Francisco, para que a mesma retirasse o mal espírito que voltou a ter domínio sobre o corpo de Rosa. Durante a seção pude estar presente junto com minhas primas Rosa, Báia e inclusive, Liu.

Dona Lindalva é ex-sogra de Báia e amiga da família, ela possui licença²³ para realizar trabalhos espirituais da Umbanda, pejorativamente conhecido como catimbó. Seus trabalhos se baseiam apenas em mesa branca, ou seja, “trabalha fazendo o bem, e livrando as pessoas de espíritos mal, sem prejudicar ninguém” dizia Lindalva. O fato foi descrito como sendo causado por um espírito mal que havia se apossado de seu corpo enviado pela ex-mulher do seu marido com a intenção de matá-la.

Quando todos retornamos para casa e durante a noite enquanto todos dormiam Liu realizava “a surra de pião” sobre Rosa que dormia numa casa ao lado. Vó disse ter feito e ensinado Rosa a reza feita para que Rosa a repetisse.

Os ensinamentos passados ao mais novos nem sempre ocorrem na presença de todos como pode ser percebido através da reza realizada por Liu que incluiu apenas ela e Rosa. Como aqueles que são ensinados no momento da execução prática, como a pesca quando se está no rio, embora atualmente não seja tão frequente.

A interpretação dos sonhos ocorre para tirar dúvidas na busca de entender o significado do sonho da noite anterior e relacioná-lo com os acontecimentos do dia. Isso sempre acontece quando se sabe de alguma morte, prisão ou tristezas em família, ou ainda relacionados a pessoas conhecidas ou até mesmo desconhecidas. Os motivos dos acontecimentos principalmente aqueles referidos aos casos de mortes, eram relacionados ao fato de alguém ter sonhado com fumo na noite anterior; também tinha o fato de sonhar com água e associá-la ao choro e a tristeza; com caranguejo e associá-lo a prisão e com a macaxeira anunciando que alguém iria morrer ou morreu. Todos esses sonhos possuem significados, que passam a ser interpretados, para representar o acontecimento do dia. Dessa forma, alguns acontecimentos são remetidos aos sonhos quando, por seu destaque, é comentado na roda de conversa.

23A licença se refere ao fato de Dona Lindalva possuir um espaço para realizar as seções da cura das enfermidades do corpo, o qual é garantido através do pagamento de uma taxa anual que assegura a consciência da existência e a proteção do local onde serão realizados os trabalhos.

2.7 - Impedimento do retorno a comunidade

Ao iniciar um estudo sobre “índios na cidade” é preciso levar em consideração os motivos que os levaram a sair de seu lugar de origem, e aqueles que permitem a sua permanência no novo “ambiente” (BARBOSA DA SILVA, 2007). Só assim, é possível compreender que suas ações não se deram de maneira impensada, e sim, foram articuladas com objetivos específicos que variam desde uma melhoria de vida, como também, pela busca de paz quando o assunto envolve conflitos pessoais.

Assim como os motivos que provocaram o deslocamento, aqueles capazes de impedir o retorno ao seu local de origem, também são importantes e decorrem de vários fatores que vão desde questões econômicas, conflitos pessoais, entre outros. Por essa razão, entender os motivos que levaram os sujeitos a realizar essa ação é de fundamental importância.

Para análise em questão, compreender a razão que causou a separação entre os integrantes dessa família é importante, pois permite compreender não só o que impediu a permanência no mesmo lugar, como também, as consequências decorrentes do desconforto gerado pelo encontro das partes

Pois bem, mesmo depois de Liu já estar morando no município de Mataraca, perto de suas duas filhas, (Lourdes e Maria), seus outros filhos permaneceram residindo em Silva, ao lado ou na mesma casa de seu pai, fazendo com que houvesse uma circulação entre ambos os espaços por parte da família, provocadas pelas visitas constantes na tentativa de rever os familiares e amigos.

Após a separação e saída de Liu da casa de Zé Bento, Manoel resolve viver na mesma casa com seu pai e com sua companheira Paula, afim de que ela ajudasse nos afazeres domésticos. Com o passar do tempo, Paula passa a ter um romance com Zé Bento. Irritado com o pai e sua companheira, Manoel decidiu ir embora da casa e do Silva para morar com sua mãe e ao lado de suas irmãs em Mataraca, trazendo consigo sua filha Rosa, fruto do seu relacionamento com Paula. Com sua saída ela se tornou a nova companheira de Zé Bento e teve com ele três filhos: Santana Bento, Daniel (falecido) e Lenilton. Apesar do choque dos filhos com o acontecido as visitas continuaram a ocorrer e, apesar da magoa a tensão foi sendo amenizada com o passar dos dias.

João, filho de Zé Bento e Liu morava com a filha de Paula que é fruto de seu primeiro relacionamento anterior a Manoel. O segundo problema surge quando a filha de Paula, a

Lenia, mesmo sendo companheira de João, se envolve com o irmão de João, o Velho. João fica irritado e resolve ir embora do Silva para evitar bater de frente e fazer algo ruim com seu irmão e com a ex-mulher. Onde, inclusive, a família dos Avelino, o Galego já havia intervido e dado conselhos aos irmãos durante uma briga para que evitassem o confronto direto.

Velho então decide ir morar com Lenia em uma casa próximo ao seu pai. Alguns anos depois o filho, de Velho, Beca, fruto de seu relacionamento com Rejane (a irmã de Elias), vai passar uns dias na casa do pai. Durante as idas do pai ao trabalho no corte da cana, Beca fica em casa com sua mulher. Velho então descobre que sua mulher o estava traindo com seu próprio filho e comete suicídio dentro de sua própria casa.

A notícia chega à cidade e os irmãos e filhos, homens e mulheres se dirigem para o Silva. Paula esconde Lenia temendo que ela possa ser morta, pois as irmãs e sobrinha queriam bater nela e vingar a morte de seu irmão e pai, não só pelo que ela provocou, mas também pela mesma parecer não demonstrar nenhum ressentimento quanto ao acontecido, ao ficar fazendo piada da situação. A forma como uma parte da família protegeu Lenia gerou revolta na outra parte (os que estavam na cidade) a ponto de não suportarem permanecer no mesmo espaço, pois a raiva da situação poderia provocar confrontos diretos e, inclusive a morte se houvesse o reencontro.

Depois do ocorrido o último filho de Liu, o Antônio, que ainda estava na aldeia, vivendo numa casa próximo do pai, passou a morar em Mataraca perto de sua mãe, restando ainda como integrantes da família em Silva apenas, o pai (Zé Bento), os irmãos do relacionamento entre Zé Bento e Paula, os Tios (irmãos de Zé Bento) e os primos.

Porém, a situação ficou ainda mais crítica quando perto de completar um ano após a morte de seu filho Velho, Zé Bento veio a falecer devido a um AVC. Durante os dias em que ficou no hospital em João Pessoa, os filhos que agora moravam em Mataraca o visitavam. Seu sepultamento foi preparado para ser realizado no cemitério na vila de São Miguel, em Baía da Traição. A parte da família que está em Mataraca se reúne e com o apoio da prefeitura consegue um ônibus para que todos (filhos, netos e bisnetos) possam dar o seu adeus a Zé Bento. Foi então avisado aos familiares em Silva que já se estava a caminho, porém, ao chegar na vila o sepultamento já havia acontecido.

Numa conversa informal na aldeia, me foi informado que os irmãos estavam apenas tentando proteger a irmã Lenia, embora não estivessem de acordo com o que ela havia provocado. Quanto ao fato do sepultamento, os argumentos giravam em torno do fato de que já se havia esperado muito tempo e Zé Bento precisava ser enterrado, embora também

admitissem que foi informado que a família já estava a caminho e que deveriam ter os esperado um pouco mais.

Assim sendo, o impedimento ao retorno ao Silva se dá pelo desconforto causado pela traição. Traição na forma de desrespeito que impossibilita a convivência de ambas as partes no mesmo espaço. A indignação e a não aceitação de permanecer no mesmo lugar faz com que, ainda nos dias de hoje, alguns integrantes da família, que se encontram em Mataraca não queiram mais visitar a aldeia e, se o fazem, alguns lugares são evitados, pois o ressentimento ainda existe.

Esse ressentimento me fez em alguns momentos ficar sem saber como agir em campo, pois, em minhas ações, e por fazer parte da família eu não estava apenas “afetada” por viver o conflito familiar como também o estava trazendo à tona. Meu primeiro drama surge no momento em que tenho que escolher a casa de um parente para me hospedar durante os dias de pesquisa. Haviam aqueles parentes mais próximos, (primos e tios), mas por querer evitar possíveis conflitos que poderiam surgir devido ser uma mulher jovem e solteira, optei por escolher a casa de um casal de amigos da família com os quais, em visitas anteriores ao Silva e por intermédio de Antônio e Marilene (sua esposa na época) desenvolvi uma relação de amizade e respeito.

Embora eu soubesse que poderiam surgir rumores sobre minha escolha, eu também sabia que eles seriam resolvidos no momento da visita, quando me questionassem se eu já estava casada. No primeiro dia em que fui ao Silva para a casa de Raimunda e Galego tratar de seus consentimentos sobre passar a conviver com eles durante a busca de informações, minha mãe foi comigo. Essa minha ação inicial fez com que ela retornasse, depois do ocorrido, ao Silva e não apenas revisse o lugar onde viveu sua infância, mas também revivesse um dos dias mais agoniantes de sua vida que, inclusive, a fez entrar em depressão, pois ao receber a notícia do suicídio de seu irmão ela foi umas das primeiras irmãs a ir para o Silva e encontra-lo deitado no chão ao lado da espingarda que pôs fim a sua vida, a qual o mesmo usava para caçar. Embora Lourdes seja umas das integrantes da família que não consegue retornar ao Silva, nem mesmo para fazer visitas, sua ida comigo foi uma forma de apoio para assegurar a família com a qual iria passar a conviver, e ter a certeza, de que tudo iria ficar bem. Ao chegar na aldeia seguimos pela entrada principal e fomos direto para a casa de Galego e Raimunda. Ao estacionar de frente na residência, cumprimentamos o Galego que estava na varanda, entramos na casa, cumprimentamos a família e conversamos rapidamente. Apenas expliquei sobre a pesquisa, eles concordaram com a presença de Marlon, um colega de faculdade, que estaria presente para me ajudar na realização do diagrama de parentesco, e

combinamos o dia de retorno. Ao voltarmos para casa seguimos em sentido a aldeia Bento, passando pela casa de Paula e pela casa do então irmão falecido, Velho. Nesse momento minha mãe vira o rosto para não olhar a casa, nem ter que ver Paula ou sua filha Lenia.

Quatro dias depois da visita a casa de Raimunda retornei para o Silva, agora com o meu colega Marlon. Depois de uma longa caminhada, pois a caminhada era importante não só para obter informações sobre o lugar, mas também fazer com que todos vissem o Marlon e ficassem tranquilo quanto a sua presença. Retornamos para a casa de Galego quando começou a chover e decidimos esperar a chuva passar na unidade de saúde que estava bem a nossa frente. Para minha surpresa ao entrar no posto, encontro Lenia e sua filha Leninha fruto de seu relacionamento com meu Tio João. Ambas estavam conversando com minha prima Zeza que estava arrumando a sobancelha de Lenia. A situação fica tensa, pois não sabia como agir, nem queria falar com ela. Na verdade, não sabia como falar com ela, nem a mesma sabia como falar comigo. Enquanto Marlon conversava com Zeza eu apenas ouvia a conversa e falava com Leninha, até o momento em que a chuva finalmente cessa e voltamos para a casa de Galego.

Nesses dois momentos iniciais na realização da pesquisa me deparei com uma situação um tanto desconfortável que colocou em confronto a pesquisadora e a pessoa com minhas subjetividades. No primeiro momento não pude evitar a volta de minha mãe ao Silva, pois a mesma queria assegurar como seria minha estadia no lugar. Na segunda, dou de cara com aquela que causou discórdia entre os irmãos ao ponto de um deles vir a cometer suicídio. A situação exigia de mim, enquanto pesquisadora, uma postura como tal, mas como pessoa, no primeiro momento, não conseguia pensar, pois diante da situação me sentia traindo a parte da família que estava na cidade. Para poder lidar com aquela situação precisava fazer um grande distanciamento que exigia muito de mim e que me fez refletir sobre a situação vivida em campo.

Ao realizar um trabalho sobre a feitiçaria e comentar sobre o afeto, tratado de forma emocional pelas ocorrências no trabalho de campo, Favret-Saada (2005) usa uma metodologia diferente que não necessariamente consiste na “observação participante”, nem na empatia e sim em se deixar ser afetado. Ao invés de imaginar, o pesquisador deve experimentar e sentir da mesma forma que os sujeitos observados, deixando por alguns instantes sua condição de pesquisador, pois a experiência de viver a situação não só lhe permite ter uma comunicação mais próxima com os sujeitos observados, como também lhe dará uma nova visão ao lhe garantir mais detalhes e informações sobre todo o contexto do que está acontecendo em campo.

No meu caso a situação exigia de mim o inverso, pois eu não só estava “afetada” como também fazia parte dos sujeitos observados. O exercício de “estranhar o familiar” e tentar compreender de uma forma mais interpretativa, percebendo que apenas a análise interpretativa da ação realizada pelos indivíduos, me permitiria descrever de forma antropológica a complexidade das relações desenvolvidas pelos sujeitos (GEERTZ, 1973), me parecia a coisa mais certa a se fazer. Além disso refletir sobre o porquê da situação me afetar tanto, além de me permitir ter uma visão de minhas próprias emoções por viver as mesmas sensações do “grupo doméstico”, me ajudava a enxergar a minha posição de estar lá como pesquisadora.

Dessa forma para fazer uma descrição antropológica, de todo acontecimento, eu não podia separar o que acontecia naquele momento, e naquele lugar, nem o que as pessoas diziam ou faziam e muito menos o que foi feito a elas, eu apenas precisava perceber toda a trama que envolvia aquela ação e revelar seu significado, através da análise interpretativa, (GEERTZ, 1973).

Assim sendo, embora o drama gerado pelo conflito entre as famílias no “grupo doméstico” de Liu não seja o único motivo que levou ao deslocamento para Mataraca, ele se destaca pelas consequências e influência ao impedir o retorno da maioria dos integrantes da família ao Silva. Apesar do ocorrido a situação entre os envolvidos acaba sendo “amenizada,” por causa das relações de parentesco entre os sujeitos observados que de certa forma os impedem de romper totalmente os laços e ainda se visitam, por partes dos descendentes dos filhos de Liu, mesmo estas não sendo mais tão frequentes como em períodos anteriores.

No caso do conflito familiar, as tensões geradas pelas traições revelam a complexidade das relações dos laços que unem uns aos outros. Une no sentido de que aqueles que causaram revolta na família de Liu, fazem parte do grupo por causa do parentesco, já que Paula é prima legítima de Liu, e mãe de sua neta Rosa, que é filha de Manuel (filho de Liu e Zé Bento). Além disso Paula é mãe de Lenia (fruto de seu relacionamento anterior a Manuel) que, também é irmã de Rosa e já foi companheira dos irmãos, João e Velho, possuindo filhos com ambos os irmãos que são netos de Liu e Zé Bento.

Então, todos estão ligados pela relação de parentesco, essa foi, inclusive, uma das razões que impediu Manuel de enfrentar seu pai e o João de se vingar de Lenia ou fazer algo que pudesse prejudicar seu irmão e seus filhos:

Eu olhei assim para trás e olhei e vi minhas duas crianças pequenas e pensei; se eu matar eu vou preso. Aí pra que eu matar a mãe do meu filho? Quando for mais tarde

ele vai crescer sabendo que foi eu quem tirei a vida dela. Então eu abandonei e vim embora para onde está a minha mãe aqui em Mataraca. (João, Mataraca, dezembro de 2018)

No conflito, as consequências geradas pelas traições no momento em que passaram a ser descobertas serviram também para definir o lado em que se deveria ficar, pois quando estavam juntos (os pais) e vivendo na aldeia, embora os filhos circulassem por outros “ambientes” em busca de seus recursos, eles sempre retornavam, seja para visitar ou mesmo residir, para um lugar fixo que, consistia, no mesmo local de moradia dos pais. Quando houve a separação e em seguida a descobertas das traições, também ocorreu a escolha de viver ao lado da mãe, pois segundo João, o pai havia “acobertado a traição” e, o lugar onde a mãe passou a residir se transforma no novo lugar fixo para o retorno dos filhos.

Quando estavam unidos, o pai era considerado o chefe da família, todos deviam respeito a ele, inclusive a mãe, mas ela se encontrava em uma condição tão subalterna quanto aos filhos em relação ao pai. Principalmente igualados nos maus tratos que mãe, filhos e filhas eram submetidos. Depois da separação a mãe passa a ser a chefe da família, mesmo residindo em casas diferente e ao lado dos filhos em Mataraca, formando uma comunidade local de uma família extensa de quatro gerações.

Com o pai ainda morando em Silva, as visitas continuavam, mas após a sua morte, a frequência diminui e ainda por cima, nem todos que, antes faziam as visitas, hoje continuam a realizá-las por ainda estarem ressentidos com o ocorrido e, principalmente, por agora não mais existir a presença do pai naquele lugar. O que significa que dentro do “grupo doméstico” as relações estabelecidas entre os “troncos velhos” e os filhos, também são responsáveis por definir a circulação e a permanência dos integrantes da família em determinado lugar.

O que leva essa família a permanecer em Mataraca e não retornar para além do que já foi mencionado, também está relacionada não só ao fato de tanto a escola quanto o local de trabalho se encontrarem perto de casa, mas também aos laços estabelecidos entre os vizinhos e o novo ambiente. Apesar da maior parte de sua experiência de vida terem sido adquiridas quando ainda se vivia na aldeia uma outra parte significativa passou a ser desenvolvida na cidade. Foi nela, que se passou a construir uma família, a cuidar da educação e criação dos filhos; a obter um aprendizado de coisas novas fornecidas pelo ambiente; a descoberta de novas amizades na interação com os vizinhos que passam a fazer parte da família por relações de apadrinhamento, nas relações matrimoniais ou mesmo de amizade. Ou seja, toda influência do lugar e das coisas que ela possibilita é a responsável pela permanência neste espaço.

2.8 - Encontro com outros parentes residentes em Mataraca

Como mencionei no primeiro capítulo, em Mataraca existe a presença de muitos parentes Potiguara, durante as conversas e observações os filhos de Liu me revelam que mantem interação com estes parentes tanto no local de trabalho e, inclusive, na mesma rua.

João que residiu em diferentes bairros de Mataraca, me revela que assim que veio residir em Mataraca manteve contatos com estes parentes que ao ver um morador novo já procuravam conhecer de quem se tratava, além disso João chegou a encontrar conhecidos de outras aldeias como aqueles de Lagoa do Mato, Cumaru, Grupiuna, São Francisco, Silva, Tracoeira e Laranjeira.

-João tu morava aonde?
-Eu morava no Silva.
- Apoi eu morava bem pertinho de tu, lá em Tracoeira
(João, Mataraca, 2018).

E assim, o parente apresentou outro parente lhe convidando para visitá-lo, que por sua vez apresentou outro e assim, João estabeleceu durante as visitas as relações de amizades.

No bairro do Novo Horizonte em Mataraca, por exemplo, ele diz:

Vive a família dos Paca que morava na Baía da Traição. No Alemão a família de Dedé que é do Cumaru, a filha de Seu Bira que mora lá em Novo Horizonte que mora com Joquinha, Maria de Marreco de Tracoeira aqui. (João, Mataraca, 2018).

Quando morou em Novo Horizonte, Bairro de Mataraca, João conheceu outras pessoas como a sobrinha do cacique de Grupiuna, Láide que mora com o “Irmazinho”, seu marido. Outro que mora no Manjeriço, a filha do cacique de São Francisco. Popa que é de Laranjeira. E ele comenta que grande parte dos trabalhadores da Usina são indígenas.

A família de seu Dede, que trabalha na usina, e Dona Lourdes são Potiguara, que já viveu na aldeia Cumaru e hoje residem no Bairro do Alemão, em Mataraca. A irmã de Dede é esposa do irmão do marido de Lourdes. E ele mantem relações de amizade com o marido e filho de Lourdes, Elias e João, estabelecidas no ambiente de trabalho, pois com exceção do João que hoje não trabalha mais na usina, todos trabalham ali.

Através da universidade conheci o Luiz do Taiepe e a Juliana que também são Potiguara e moram em Mataraca. Em uma conversa com a família de Luiz, eles me indicaram outras famílias, e assim sucessivamente uma indicava outra, que potencialmente poderiam colaborar com minha pesquisa. Com isso percebe-se que a presença Potiguara é ampla e além do centro de Mataraca, como também nos bairros Novo Horizonte, Uruba e Baixa Verde

existe a presença de famílias indígenas Potiguara. Essas indicações deverão em trabalhos futuros melhor observadas para uma pesquisa onde poderá ser feito um mapeamento de toda área destacando a distribuição desta população.

No terceiro capítulo se discute a classificação dos índios, decorrente da construção de uma barreira imaginária que separa membros de um mesmo grupo por se encontrarem em espaços diferentes (aldeia e cidade). Nas questões envolvendo os “aldeados” versus “desaldeados” será possível perceber a forma como esses indivíduos se percebem, são vistos e se destacam ao reproduzirem o discurso da diferença.

O discurso da diferença, criado pelo Estado e reproduzido pelos índios coloca em questão os usos e não usos da identidade formal que passa a ser utilizado com base nos interesses dos envolvidos e ignorada devido ao preconceito acionado pelo “outro”. E, também, pelas burocracias exigidas para obtenção do reconhecimento social e acesso ao benefício das políticas públicas.

CAPÍTULO 3: “ALDEADOS” VERSUS “DESALDEADO”

3.1 - A barreira imaginária

Os termos de classificação sobre os indígenas em relação aos espaços que habitam, assumem uma visão idealista sobre seu modo de ser, quando os processos pelos quais passaram e estão passando, são ignorados. Como reflexo da construção social sobre o modelo ideal de ser índio, se produz uma barreira imaginária na exclusividade de espaço de moradia aos povos indígenas, cuja lógica social pretende impedi-los de acesso ao espaço urbano e sim na aldeia. Porém essa barreira segue contrariada por estes indivíduos em suas relações territoriais, através de suas formas de interação com os lugares e com as pessoas, como foi demonstrado no capítulo anterior.

O “processo de territorialização”, conforme Oliveira (1998) e a dominação colonial, permitiu a criação de limites territoriais para os indígenas em locais onde poderiam construir suas casas, formar suas famílias e praticar sua cultura, o qual passou a ser definido como “aldeia”, que nada mais é do que, um produto da lógica colonialista usado para denominar um espaço de exclusividade étnica (BARBOSA DA SILVA, 2007, pg. 14). Inclusive, a denominação de aldeias se deram “a partir da existência de um domínio político que implicava a constituição de uma representação política” (VIEIRA, 2010, pg. 55), a qual passou a ser representada pelo cacique que é o responsável por mediar as relações entre a comunidade e os órgãos oficiais (Funai, Funasa-hoje Sesai, prefeituras, entre outros) do Estado. (PALITOT, 2005)

Mesmo, que para a sociedade nacional este espaço seja definido como o lugar ideal de moradia dos índios, a lógica de ocupação do território pelos indígenas, sua mobilidade na busca por recursos disponíveis no ambiente, seja a pesca, coleta de caranguejo, trabalho assalariado ou estudos, se estendem a lugares além daqueles delimitados (como demonstrado no capítulo anterior). Assim, o deslocamento passou a ser ampliado pelas consequências desse mesmo *processo de territorialização* que fez com que, em períodos anteriores os Potiguara, fossem expulsos de suas terras, e alguns migrassem para diferentes regiões, distantes e próximas de seu lugar de origem, se fazendo necessário para retomada de seu território uma *reorganização social* e cultural caracterizada também, pela circulação e incorporação dos vários *ambientes*, tendo em vista que estes locais fizeram e fazem parte da trajetória de circulação e moradia deles, na busca por melhores condições de vida. A dispersão, diferente do que se pensava, não provocou a perda de suas tradições culturais, pois a bagagem de

experiências absorvidas durante a convivência na aldeia foram reproduzidas e adaptadas ao novo contexto de moradia, de modo que, os *grupos domésticos*, responsáveis pela preservação e reprodução da cultura e identidade étnica não deixaram de praticar atividades típicas de sua cultura, tais como: agricultura, caça, pesca e suas relações e crenças nas entidades protetoras do ambiente. Não deixaram de circular pelo território para a realização dessas atividades, apenas “passaram a fazer uso dos novos meios *de* subsistência se adequando assim ao novo contexto social e territorial, incorporando, fazendas e núcleos urbanos nas estratégias de obtenção de recursos” (BARBOSA DA SILVA, 2009, pg. 88). Se adaptando assim, ao ambiente com base em suas necessidades, cujos fatores técnicos na forma de sua organização, foram condicionadas ao meio (MAUSS, 2003). É por essa razão, que não é apenas o espaço que define um grupo étnico, e sim, o modo como ele se organiza e vive no lugar. Porém é importante frisar que, embora o espaço sozinho não defina o grupo étnico, ele é importante por, devido a convivência do grupo em determinado espaço, permitir se discutir e comprovar se determinado indivíduo é ou não é indígena.

Uma questão que não deve ser ignorada em todo esse processo, é que apesar do território em si ser de grande importância para os indígenas, por se constituir como o espaço onde podem manter relações entre si e, também com os “outros”; se relacionar com o lugar através do contato com os seres do ambiente (encantados) que lhes fornecem o alimento, a cura de suas enfermidades e a base de sua existência, é um espaço que vem a cada dia sofrendo alterações que exigem deles não só uma adaptação, mas também, formas de resistência que não se limitam apenas ao ambiente da aldeia, visto que a própria barreira existente entre cidades e aldeias são frutos de construções sociais. Assim sendo, a terra indígena demarcada não dispõe de recursos suficientes para manter o grupo como um todo, cuja consequência dessa situação ocorre não só por causa da delimitação, como também pelas transformações decorrentes das invasões em seu território.

Por isso o limite espacial da aldeia passa a ser extrapolado pelos indígenas, quando os meios de subsistência existente neste lugar não são mais suficientes para manter o grupo. Os aspectos negativos sobre as condições econômicas que interferem na sobrevivência e organização do *grupo doméstico* prejudicadas pelo pouco espaço para a produção da agricultura, bem como as questões afetivas dificultadas pela presença de famílias inimigas habitando o mesmo lugar (BARBOSA DA SILVA, 2007) contribuem para os deslocamentos.

É justamente essa busca por melhores condições de vida que faz com que muitos integrantes ou mesmo a família como um todo, passem a circular e, se estabelecer, em outros lugares, além da aldeia. Formando uma comunidade local a partir do momento em que, ao se

estabelecer em determinado espaço e com o intuito de, quando possível, criar um ambiente familiar com seus membros residindo próximos uns dos outros, se organizando de forma semelhante àquela de quando estavam morando na aldeia; praticando as mesmas atividades de agricultura, caça e pesca (ou aquelas que o ambiente permite), as quais são articuladas com os empregos do lugar de moradia, criando novas relações sociais com os moradores locais, sem deixar de manter contato e estabelecer uma relação em rede com as famílias residentes nas aldeias (LUCENA, 2016).

Considerando que os indígenas residentes nas cidades buscam manter sua cultura reproduzindo suas tradições, as quais são estabelecidas pelas redes de relações de parentesco, fortalecidas pelas visitas de afinidade e amizade com os seus e com os parentes residentes no mesmo local, formando assim, uma comunidade local apesar das incorporações, limitações e imposições do novo contexto social e territorial. O que os torna diferentes dos índios “aldeados”? Seria a falta da representação de um cacique?

Eduardo Soares Nunes (2010), ao realizar uma análise sobre a presença dos índios no ambiente urbano por uma perspectiva dos próprios indígenas, assinala que os os Karajá de Arauanã, que vivem acima do rio Araguaia, cuja, aldeia *Buridina*, se encontra localizada no centro da cidade de Arauanã-GO, aponta para os desafios enfrentados pelos índios que residem neste espaço ao se deparar com um novo cenário, imposições e modos de vidas diferentes do seu.

A passagem dos índios para o ambiente urbano, tem sua ocorrência, por este local ser visto como “um símbolo de desenvolvimento” e “modernidade”, um “locus do conhecimento dos “brancos”, cujas incorporações destes conhecimentos e objetos, fazem com que cada vez mais suas vidas se assemelhem aos dos não-indígenas como, por exemplo, a dependência do dinheiro para a compra de mercadorias industrializadas, os estudos, entre outras coisas, que implicam grandes desafios para a etnologia indígenas, justamente por esse lugar ser diferente da aldeia. Porém, ao mesmo tempo em que parecem iguais aos não-índios, são também diferentes, uma vez que as incorporações são adequadas e adaptadas a “esquemas e concepções do universo indígena”. Embora ambos vivam no mesmo espaço a forma de viver de cada um é diferente, é justamente o ponto de vista na forma de se organizar e viver por cada um que estabelece a fronteiras entre os indígenas e os moradores locais.

Para os indígenas que moram na aldeia como também para aqueles que vivem “fora dela”, a “passagem do índio para o ambiente urbano” (NUNES, 2010) ocorre por este proporcionar não só a obtenção e troca de produtos pelo dinheiro, durante a venda da

produção agrícola interna nas feiras e mercados das cidades por parte dos “aldeados”²⁴, como também, o aprendizado de novas habilidades adquiridas durante os estudos e trabalhos remunerados. Isso, de certa forma, beneficiará não apenas o sujeito em si ou o “grupo doméstico”, mas o grupo como um todo, tendo em vista que, cada vez mais os indígenas buscam uma formação universitária em áreas onde podem atuar tanto “dentro” como também “fora” da aldeia, como professor, antropólogo, engenheiro de produção agrícola, entre outros. Além de, e aos poucos, ocuparem cargos sociais e políticos que os tornam cada vez mais visíveis, não apenas como o índio do passado idealizado no imaginário social, e sim como o índio da atualidade que apesar de todo processo histórico, resiste e tenta manter sua cultura independente do local de moradia:

O índio, do século XXI não é mais aquele índio de Pedro Álvares Cabral. A gente junto com a sociedade, a gente também. O ambiente que a gente vive, as aldeias que a gente vive vai se transformando. Então a forma de lutar também vai se transformando, os interesses também vão se transformando e os meios de sobrevivência também vão se transformando. (Andreza, parente potiguara. Rio Tinto, 2018)

É por essa razão que se engana quem pensa que, o fato de os indígenas fazerem uso dos mesmos produtos, circular, trabalhar, estudar, morar e interagir com os “brancos” no mesmo ambiente, significa que estes querem se tornar ou serem iguais aos “brancos”. O que de fato os move é apenas o interesse em aprender novas habilidades, adquirir por meio do trabalho o dinheiro (já que alguns produtos materiais seguem a lógica do sistema capitalista na troca do produto pelo dinheiro), que lhes permitem ajudar suas famílias.

Nesse sentido a troca do produto pelo dinheiro, não se resume aqui como o único interesse para estabelecer relações com os não-índio, pois o dinheiro é um dos principais intermediário nas relações entre as pessoas (SIMMEL, 1973), ainda assim possuir o dinheiro é fundamental, mas o objetivo maior é acessar ou adquirir o que ele possibilita.

O interesse em se relacionar com as pessoas no ambiente da cidade, também decorre dos laços estabelecidos pelas redes de parentesco formadas a partir das relações de casamentos, apadrinhamento e amizades. Como também, pela facilidade no acesso à saúde e uma boa educação, de modo que obter o conhecimento dos “brancos” se faz de grande importância para resolver as próprias questões indígenas, uma vez que, nem sempre, elas são compreendidas por serem analisadas com base na lógica do não-índio:

²⁴Mas não apenas dos aldeados tendo em vista que muitos indígenas residentes na cidade, produzem seus pequenos roçados em espaços cedidos pela prefeitura ou mesmo nas fazendas, obtendo uma renda ao comercializar sua produção nas feiras locais.

A sociedade que a gente vive, a gente tem que está respaldado por papeis, não é só por palavras. E quando a gente vai para o patamar de papelada a gente sai do nosso comodismo e temos que lidar com a lei do “branco”. O que determina, o que é, e o que não é, é o que está lá, escrito no papel”. (Andreza, parente Potiguara, Rio Tinto, 2018).

É justamente por causa da lei do “branco”, a qual da mesma forma que é capaz de criar leis preventivas, também criam leis que vão contra os direitos dos índios, que muitos indígenas buscam suas próprias estratégias de sobrevivência, as quais são também caracterizadas pelas incorporações da cultura do “branco”. Neste sentido, apreender sobre as leis do não-índio, é também uma estratégia de sobrevivência, que poderá ser usada na tentativa de fazer com que suas vozes sejam ouvidas.

Os desafios que o novo contexto territorial e social impõe para estes povos são resolvidos pela resistência caracterizada pela “indigenização de elementos da cultura ocidental, do “branco”” (CARDOSO, et al, 2012, p 16). Na qual, a forma de uso dos objetos e materiais tecnológicos adquirem para estes, funções simbólicas que não necessariamente se assemelham ao simples uso dos não-indígenas, pois muitas vezes não são apenas os objetos em si que são importantes, e sim o que se pode fazer com eles, função esta que só se torna possível a partir de uma tradição de conhecimento (BARTH, 2000b) específica.

Com base em momentos vivenciadas em campo, uma das situações que permite exemplificar um modo de agir a partir desta tradição de conhecimento ocorreu em 2017 com Liu, quando ela passou a sentir dores fortes em sua cabeça e foi levada ao hospital para descobrir as possíveis causas. No hospital, após atendimento médico e exames diversos, constatou-se que fisicamente ela estava bem e que a dor poderia ser causada por questões psicológicas. Por ser um experiente rezador e temendo que um espírito mau tivesse se apossado do corpo de sua mãe, meu tio João saiu do quarto de onde vó aguardava em repouso. Quando retorna vamos para casa, minha mãe e eu seguramos os braços de vó para ajudá-la a acessar a ambulância, mas ainda no corredor fomos paradas por meu tio João, que estava ao telefone. Ele estendeu uma de suas mãos sobre a cabeça de sua mãe, dizendo para o homem que se encontrava do outro lado da linha que já estava em posição. O homem era um rezador respeitado por tio João, o Beto que reside em Baía da Traição. Em seguida ele colocou o celular ligado no bolso e baixou a cabeça como se estivesse fazendo uma oração. Após alguns minutos ele retirou a mão da cabeça de sua mãe e perguntou para a mesma se ela estava se sentindo melhor. Esta respondeu que sim. Enquanto isso, todos que passavam, olhavam curiosos e sem entender o que estava acontecendo.

Há de se destacar que o uso do celular para realizar a reza teve a função de trazer para perto o rezador que no momento se encontrava distante, se tornando um instrumento para possibilitar a cura da doença de Liu. A reza neste caso foi transmitida através do celular, permitindo a realização da tradição de conhecimento para a cura através de uma tecnologia que teoricamente é destinada a comunicação verbal, pelos não indígenas, mas serviu para uma transmissão de ação mágica de cura.

Por ainda existir no imaginário social, o modelo ideal de ser índio, sua presença e organização fora da aldeia não é bem vista de modo que são também classificados como “falsos índios” pela sociedade regional e nacional ao revelarem sua identidade. Apesar dos processos históricos sofrido pelos indígenas no Brasil que os levaram a incorporar forma de vida dos não-índios, o preconceito ainda ocorre e muitas vezes estes são estigmatizados por se declararem como tal, por não possuírem características físicas, idealmente consideradas de índios, tais com cabelos compridos, pretos e lisos, e não estarem usando pinturas e objetos culturais que provem sua afirmação e, principalmente, por habitarem fora da aldeia.

Essa situação ocorre por, ainda, “no imaginário nacional, existir uma associação entre índios e floresta/natureza, por um lado, e não-índio e cidade/civilização, por outro”, cuja associação é problemática por ser uma construção cultural “que supõe uma essência”, de modo que a mudança do índio, que tem como habitat natural a natureza, para um lugar civilizado estaria em contradição com a essência de seu ser. Cria-se assim desafios para os antropólogos que, ao seguir essa linha de pensamento, devem explicar essa “teoria da mudança cultural”, decorrente desse processo de deixar a si próprio para se tornar o outro (NUNES, 2010). Tal preconceito, porém, não se adequa aos indígenas, uma vez que eles não se tornam “brancos” por incorporarem aspectos da cultura não indígena. E por essa razão que Nunes propõe, que os antropólogos devem buscar soluções para explicar esse novo processo, pelo qual os indígenas estão passando, uma vez que sua incorporação ao mundo dos “brancos”, não significa que estejam desaparecendo e sim criando novas formas de viver.

Considerando todo os acontecimentos históricos e sociais que levaram e levam cada vez mais a presença do “índio na cidade” e também, tendo em vista que isso não é algo recente, justamente devido ao fato dos indígenas já ocuparem o território bem antes das construções das estradas, vilas, fazendas e cidades, e, por cada vez mais estarem sendo notados nestes espaço, se faz pensar na seguinte questão: seriam os indígenas que estão invadindo as cidades, ou as cidades que invadiram os espaços dos indígenas?

Esse questionamento decorre do fato de muitos indígenas não só circularem como também terem presenciado a transformação e criação de cidades em seus territórios

tradicionais. Como por exemplo os Guarani de Mato Grosso do Sul, que possuem seu território ocupado por cidades, fazendas e rodovias, dividindo grande partes de suas terras com os não-índios, de modo que sua ocupação segue a dinâmica da organização social do grupo que não se dá em espaços restrito, e sim com membros das famílias extensas vivendo nas reservas, fazendas, beira de estradas e cidades. É por essa razão que Barbosa da Silva ao elaborar sua pesquisa sobre os Guarani, a faz com base na análise da movimentação destes indígenas pelo território, descartando o termo “migração”, devido a construção destes “ambientes” (cidade, fazendas e rodovias) terem sido inseridos em espaços conhecido por fazerem parte da trajetória de circulação destes indígenas, cujas construções foram incorporadas por estes, nas estratégias de obtenção de recursos, materiais e imateriais pelas famílias extensas de três gerações que são o eixo de organização social destes indígenas (BARBOSA DA SILVA, 2009).

Para os Potiguara, essa situação ocorreu com a ocupação de suas terras, como a família Lundgren que passou a desenvolver a cidade de Rio Tinto, após a criação da Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT), construída as margens do Rio Mamanguape, no limite Sul da área indígena atual (CARDOSO, et al, 2012, p 16) modificando o cenário com a construção de caminhos, fabricas, casas, e todas infraestrutura existente em um espaço urbano. Expulsando os moradores locais de suas terras com uso da violência e usando os mesmos como mão-de-obra na fábrica.

Também presenciaram a vila de Baía da Traição que anteriormente foi e ainda é ocupada pelos Potiguara antes de se tornar uma cidade. Atualmente suas terras indígenas estão situadas entre as cidades de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto e sua população distribuída nessas três localidades também ocupada por índios e não-índios.

Além dos Potiguara e Guarani outros grupos indígenas também possuem relações com as cidades tal como, os Pankararu que migraram do nordeste brasileiro e se estabeleceram nas periferias de São Paulo e Rio de Janeiro, os Yaminawa, no Acre, os Fulni-ô, em Águas Bela, Pernambuco, os Ticunas na cidade de Benjamim Constant, no Amazonas (NUNES, 2010) e os Tabajaras que possuem famílias inteiras residindo em João Pessoa e em pequenos centros urbanos de Conde e no distrito de Jacumã (MURA, BARBOSA DA SILVA, 2011).

Como destacado por Nunes, além de uma diversidade, existe também uma especificidade na forma de inserção por parte dos diferentes grupos indígenas no ambiente urbano. É por essa razão que sua presença neste local não pode ser descrita como “uma situação de urbanidade” (NUNES, 2010). Sua presença neste ambiente deve ser vista como uma estratégia de vivência.

O termo “desaldeado”, usado para classificar estes indígenas assumem uma visão idealista por ser uma construção categórica usada para diferenciar aqueles índios que vivem “dentro” e aqueles que vivem “fora” das terras indígenas, como se eles não fizessem parte de um mesmo grupo. Embora, essa mesma categoria, seja reproduzida, pelos próprios indígenas ao informar sua localização, quando se encontram “fora da aldeia”, é importante destacar que esta é uma classificação que vem de fora e muitas vezes não faz sentido para estes, pois a diferença de moradia não torna seus membros um completo estranho. O parente vai continuar sendo parente independentemente do local de moradia, e conseqüentemente jamais deixará de ser componente de um povo indígena.

Eu não vejo essa categoria como uma forma de afirmação, eu acho que ser indígena vai muito mais além de ser “aldeado” ou “desaldeado”. Porque a partir do momento que você coloca “desaldeado” é como se você tivesse em um anexo, como se você fosse desfavorecido, inferior. De certa forma e independentemente de você está na aldeia ou não estar na aldeia, você é indígena do mesmo jeito. Sabe, não tem um grau máximo nem mínimo de índio ou não. Então, para mim não passa de uma categoria que não tem sentido. Só serve para qualificar, para impor o que a sociedade, como a sociedade nos vê. (Andreza, Potiguara, Rio Tinto, 2018)

Esse sentimento ou classificação de ser menos índios ou diferentes dos índios que vivem na aldeia acaba sendo declarada pelos próprios indígenas quando estes interiorizam e reproduzem a construção social não indígena, fazendo as vezes discurso marcado, como “sou índio, mas sou diferente daqueles que vivem na aldeia, porque eu moro na cidade,” que da mesma forma que a categoria “desaldeado” não faz sentido, uma vez que a autoafirmação bem como o sentimento de pertencimento e o reconhecimento do coletivo de que o mesmo faz parte daquele grupo étnico os tornam membros de um só povo.

3.2 - O discurso da diferença

Buscando interpretar o “fluxo do discurso social” (GEERTZ, 1989) e seguindo a lógica²⁵ do que me foi apresentado em campo, para melhor exemplificar essa situação, farei uso de figuras geométricas do Diagrama de Venn²⁶, no qual os círculos dos conjuntos numéricos assumem a posição dos espaços de ocupações dos sujeitos observados, bem como as posições em que estes são destacados com base nas declarações do discurso. As relações

25A lógica aqui se refere ao discurso presente nos relatos percebidos em meus interlocutores em campo.

26Criado por John Venn, o diagrama de Venn é um método de organização de conjuntos que agrupa elementos dentro de figuras geométricas.

SILVA, Marcos Noé Pedro da. "Diagrama de Venn"; *Brasil Escola*. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/matematica/diagrama-de-venn.htm>>. Acesso em 10 de abril de 2019.

estabelecidas pelos indivíduos com as pessoas e com os lugares permite a união destes e dos “outros” no mesmo espaço, através da circulação e deslocamento.

A intersecção do conjunto, neste contexto, permite aos integrantes de um mesmo grupo indígena residentes em espaços diferentes e próximos na transição entre ambos os espaços (cidade e aldeia) uma fixação. Fazendo com que aqueles que se estabelecem no espaço urbano, classificados como “desaldeados”, pelos não-índios e que se apresentem desta forma ao se apropriarem do discurso dessa construção social, estabeleça uma distinção, tantos dos moradores locais como também dos parentes “aldeados”. Veremos o esquema:

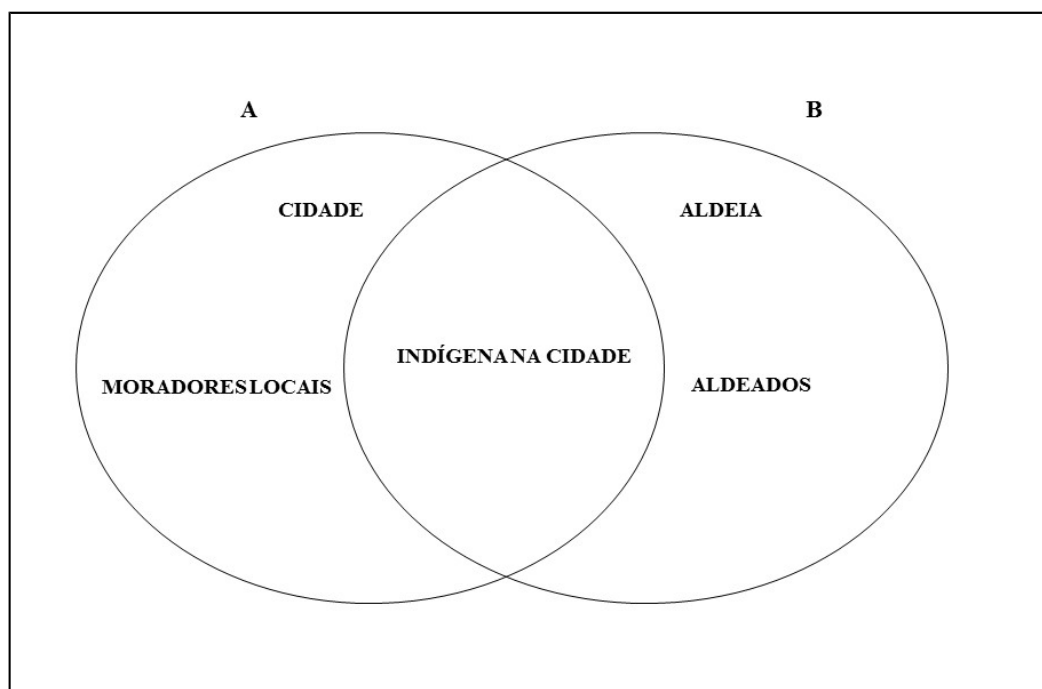


Figura 1: Diagrama de Venn demonstrando a dinâmica das classificações de indígenas aldeados e não aldeados em Mataraca, bem como a lógica da realidade explícita a condição Potiguara única de ambos os grupos.

Como posto no diagrama acima, o conjunto A representa a cidade e os moradores locais. O conjunto B a aldeia e os índios “aldeados” e entre os dois espaços se encontram os indígenas que vivem nas cidades. Todos estabelecem relações entre si, que de certa forma, também podem ser entendidos como uma situação de interdependência. Os “aldeados” interagem com os moradores locais ao se deslocarem para o “ambiente urbano” com o objetivo de trabalhar, trocar sua produção interna pelo dinheiro que será usado para comprar novas mercadorias disponíveis no lugar, estudar, morar e rever os parentes. Os índios que vivem no espaço urbano que também buscam trabalhar e estudar, retribuem as visitas dos parentes provocando a *dinâmica territorial*, (MURA, 2006), interagindo com os moradores locais por conviverem no mesmo *ambiente* (BARBOSA DA SILVA, 2007, 2009).

Posto isto, considero importante destacar que o objetivo do diagrama não é enfatizar aqueles que possuem uma maior ou menor relação uns com os outros e sim, a forma como os indivíduos estão posicionados de acordo com a reprodução do discurso da diferença.

O “eu sou índio, mas sou diferente daquele que vive na aldeia porque moro na cidade” não foi (ou é) um discurso criado pelos próprios indivíduos com a intenção de se legitimarem e sim, como uma reprodução de uma construção social vinda de fora, ou seja, do Estado, que estabeleceu um padrão de “indianidade” (OLIVEIRA, 1997), a ser seguido, com base em suas exigências para o reconhecimento social destes Povos como grupos étnicos. Diferente da lógica desse sistema as condições de ser índio não se baseiam necessariamente no estar aqui ou estar lá, e sim nos laços de parentesco que permitem o estabelecimento de alianças entre os seus e com outros grupos, e, também, a busca dos recursos disponíveis nos ambientes que garantem sua sobrevivência.

Essa expressão foi criada pelo Estado e, é usada pelo mesmo para manter o controle sobre os índios através das políticas públicas destinadas a estes povos, ao seguir o ideal nacional de que os verdadeiros índios são aqueles que vivem nas aldeias, legitimando uns e, de certa forma, excluindo os que vivem fora da área indígena, criando estratégias para fazer com que ambos se adequem as suas regras na garantia de seus direitos.

Quando o discurso passa a ser reproduzido pelos próprios indígenas para estabelecer a diferença entre si por se localizarem em espaços diferentes, o uso dessa expressão destaca duas visões que se contrapõem, e ao mesmo tempo se assemelham. Assim, para o Estado, quando o índio não mais reside na aldeia este já não é mais considerado indígena e, portanto, não merece receber os mesmos direitos, enquanto que para alguns indígenas²⁷, há uma suposição de que os parentes que moram na cidade já possuem uma “proteção” do Estado, e possuem uma facilidade no acesso ao trabalho, saúde e educação. E, portanto, uma melhora de vida enquanto moradores da cidade.

Sendo assim há uma semelhança e concordância dos índios com o Estado, porém, é preciso destacar que, quando alguns indígenas “aldeados” da mesma forma que o Estado se opõem aos parentes que moram “fora”, sobre sua participação nas políticas públicas, os mesmos são questionados pelos seus parentes, que habitam fora da área indígena, e as relações de parentesco se sobressaem fazendo com que suas diferenças sejam colocadas de lado. As questões envolvendo as políticas públicas serão destacadas mais adiante.

27E novamente volto a esclarecer que não é um discurso hegemônico, pois as mobilizações Potiguara no movimento indígena não expressa exceção ou exclusão de acesso aos direitos garantidos aos “desaldeados”, como será posto a adiante.

A diferença expressada entre os indígenas Potiguara pode ser percebida no grupo doméstico de Liu, quando alguns de seus netos se sentem menos índios por terem nascido em Mataraca, diferente de seus avós e pais que nasceram e viveram grande parte de sua vida em Silva.

Liu, mãe, avó e bisavó, bem como seus filhos, se consideram indígenas e, embora nem sempre se percebam como “desaldeados” reproduzem essa classificação, por serem vistos dessa forma pelos “outros”. Os netos, que nasceram e vivem em Mataraca se sentem menos índios, embora tenham crescido, ouvindo e realizando algumas práticas de saberes ensinadas por Liu, seus pais e tios, se percebendo como diferentes dos parentes que moram em Silva por não terem vivido por muito tempo neste espaço, já que a estadia em Silva ocorriam de acordo com os dias de visita. Essa visão também acaba sendo reproduzida pelos “aldeados” quando durante as visitas, alguns dos mesmos reconhecem que as experiências vividas por cada um, os que estão “dentro” e os que estão “fora”, possuem sua especificidade, mas que isso não os tornam menos parentes.

Uma outra situação que ocorreu ainda no desenvolvimento da pesquisa foi que Jose, filho de Lourdes, aceita sua identidade indígena, mas se considera menos índio por ter nascido na cidade, se casou com Joyce que era “aldeada”, mas que deixou esta condição, ao vir morar em Mataraca ao lado de seu marido, de modo que ela não se vê como “desaldeada”.

Jose se deixa ser denominado índio quando vai visitar seus amigos e parentes nas aldeias, como também, os, de sua esposa, pois esses momentos lhes permitem formar e reforçar os laços de alianças ao adentrar neste espaço. Um momento vivido em campo que pode exemplificar essa situação ocorreu ano passado quando durante um almoço realizado na aldeia Cumaru, na casa da família de Joyce que contou com a participação dos familiares de ambas as partes, pude observar no momento em que todos, (pais, cunhados, irmãos, Joyce e Jose) estávamos sentados à mesa no quintal da casa e um primo de Joyce, chega para fazer uma visita e acaba sendo convidado para se juntar a mesma para almoçar conosco.

Depois do almoço, se iniciam as conversas e Jose foi questionado pelo primo de Joyce sobre sua identidade indígena. Ele confirma ser indígena, destacando a presença de sua mãe como comprovação, a qual revelou o nome da família e a aldeia de origem, deixando claro aos parentes de Joyce que sua família também era conhecida, evitando assim uma possível desconfiança ou conflito e eliminando as dúvidas do então primo de Joyce que pareceu mais tranquilo por manter relações de amizade com alguns membros da família Bento, não apenas com aqueles que residem na aldeia Silva, mas também com os da aldeia Bento que fica

localizada ao lado da aldeia Silva. Essa situação pode ser vista tal como Barth afirmou sobre a identidade ser usada pelos indivíduos no momento em que lhe for favorável. (BARTH, 2000).

Nas observações de Eriksen,

Em muitas outras situações, essa particular identidade não é ativada; isso não parece relevante na definição da situação sociais. Em outras palavras, os indivíduos podem ter diversos status e diversas identidades possíveis e é uma questão empírica quando e como as identidades étnicas se tornam aquelas mais relevantes (ERIKSEN, 2010, Pag. 37)

Percebendo assim, que o uso da identidade é algo situacional por ser acionada pelos indivíduos em determinados momentos (ERIKSEN, 2010).

Desta forma, as observações dos relatos sobre o discurso da diferença em campo, permite destacar que existem dois tipos de indígenas que vivem nas cidades; aqueles que anteriormente eram “aldeados”, e agora vivem no “ambiente urbano” e aqueles que nasceram e vivem neste ambiente. Como pode ser visto no diagrama abaixo:

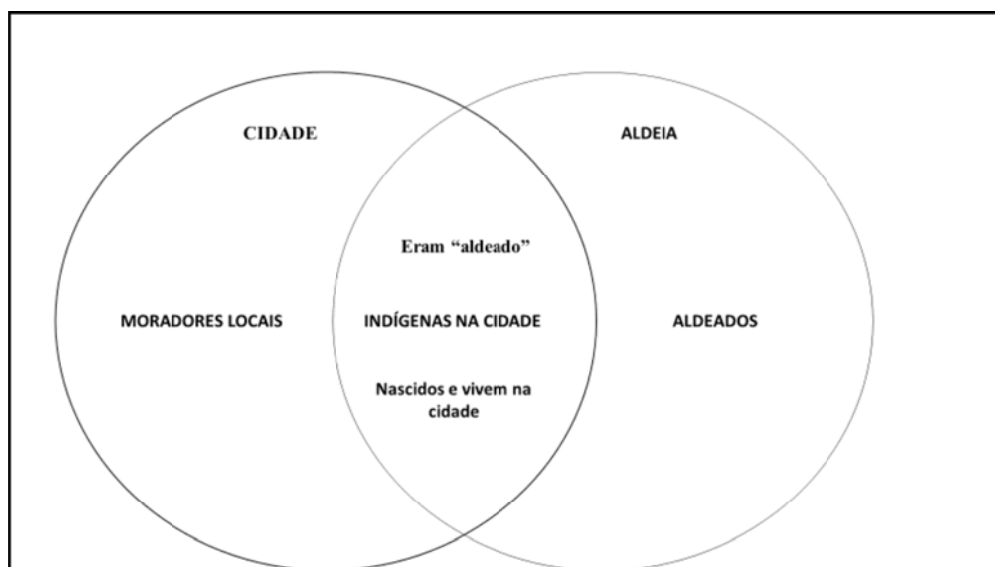


Figura 2: Diagrama de Venn, demonstrando a dinâmica das classificações de indígenas aldeados e não aldeados em Mataraca, com foco nos índios que nasceram na cidade e os que nasceram nas aldeias e vivem nas cidades, em relação aos aldeados e moradores locais.

As questões envolvendo o discurso da diferença usado por aqueles que anteriormente foram “aldeados” é uma situação que merece mais aprofundamento que não será possível nesse trabalho, deverão ser objetos de pesquisas futuras.

Diferente daqueles nascido no “ambiente urbano” que usam a reprodução do ideal social sobre o espaço para justificar a diferença, os que já foram “aldeados” podem usar categorias próprias, como por exemplo, seu Dedé que pertenceu à aldeia Cumaru e hoje reside

no Bairro do Alemão, em Mataraca, o qual é um conhecedor do mundo sobrenatural e suas práticas, bem como da cosmologia Potiguara relacionadas a seres espirituais e da ecologia local. Esse aprendizado faz parte de seu convívio e história de vida quando residiu na aldeia Cumaru e outras. Depois de mais de década morando na cidade ele se refere aos “aldeados” como “os de lá” ou ainda “caboclos” em contraposição com “os de cá”, que ora se refere exclusivamente aos que nasceram nas aldeias e hoje vivem na cidade e ora ao todo urbano²⁸.

As categorias de Dedé refletem que critérios para se diferenciar dos parentes que vivem na comunidade se o mesmo também faz parte do grupo e já residiu no mesmo lugar? Ele partiria apenas de uma interiorização da construção social sobre o modelo ideal do índio ou existe algo além dessa ação por trás do discurso? Será somente ele que utiliza essa categorização ou o grupo todo de Potiguara no bairro Alemão? Ou ainda, faz parte de uma lógica da população Potiguara na cidade?

A fronteira entre os índios, e aqui farei uso da denominação de seu Dedé, ocorre quando “os de cá”, que nasceram e vivem neste lugar se sentem menos indígenas, por possuírem um estilo de vida diferente de seus parentes que vivem na aldeia. A expressão seria justificada pelo fato de “os de cá” estarem mais próximos da cultura do “branco” em relação aos “de lá”, que, embora também interajam com os “brancos”, seriam “mais índios” por viverem na aldeia e estarem mais imersos na cultura e atividades de resistência do povo. Talvez, nesse sentido, haveria maior reforço dessa condição, quando ele os classifica ainda como “caboclos”. Porém como discutido anteriormente, para “os de cá” que já foram “aldeados” existe algo para além dessa simples declaração que não decorre simplesmente da reprodução de uma construção social.

A fronteira estabelecida entre os moradores locais ocorre quando os indígenas que vivem nas cidades reproduzem as tradições adquiridos com a convivência de seus familiares em seu cotidiano, muitas vezes, as adaptando ao novo contexto de moradia, se diferenciando dos moradores locais por sua própria forma de se organizar e viver no lugar.

Portanto, não é que os “de cá” não se considerem indígenas, apenas existem alguns que repetem o que foi construído no imaginário social se deixando serem classificados pelo não-índio como “desaldeados”, aqueles que preferem não fazer uso de sua identidade étnica e aqueles que se afirmam como tal.

²⁸Informação conseguida através de diálogo informal com Edison Rodrigues de Souza, amigo e antropólogo, que desde 2017 reside em Mataraca e permaneceu como morador durante seis meses no bairro Alemão, tendo sido inserido em uma rede de amizades composta por vários Potiguara que residem nesse local.

Essa é uma questão que não foi percebida apenas por membros da família de Liu, ou de seu Dedé²⁹, mas também, por parentes que ao longo do desenvolvimento da pesquisa passei a conhecer na cidade e até mesmo no ônibus quando seguia para a universidade. Como o Luiz e a Juliana. Onde o discurso também se fazia presente, principalmente, ao serem questionados por “outros” e pelos seus sobre o porquê de não buscarem os direitos destinados aos índios se também o eram. A resposta a essa pergunta se remetia ao fato de não serem “aldeados”, o que dificultava a obtenção de documentos assinados por lideranças nas aldeias e da Funai, para a comprovação da identidade, indo assim, de encontro a uma das exigências que o processo burocrático exigia para a obtenção dos benefícios.

O constrangimento de ter que ir em busca de declarações e muitas vezes serem informados que os documentos por eles apresentado não são suficientes, necessitando, de outras declarações além daquela fornecida pelo cacique da aldeia de origem da família faz com que muitos desistam. Também cheguei a ouvir que o fato de serem classificado de “falsos índios” e interesseiros pelas pessoas contribuía para essa condição.

Dessa forma, o “outro” considerado aqui como o não-indígena assume um duplo papel. O primeiro consiste em, ao discriminar o índio, o impulsionar a resistir e ir em busca de seus direitos, mas também ao acionar o preconceito faz com que muitos prefiram permanecer calados. A resistência em querer fazer com que seus direitos conquistados sejam executados, faz com que muitos persistam mesmo se deparando com as burocracias do Estado.

É importante frisar que a busca pelo reconhecimento social não se resume apenas ao fato de se obter os auxílios, mas também, como uma forma de provar socialmente o pertencimento ao grupo étnico, já que para os seus isso não é necessário. Como em Barth a necessidade de se identificar ou fazer uso de uma identidade surge a partir do momento em que se encontra com o “outro” (BARTH, 2005). Além disso, a busca pelos benefícios não se constitui como oportunismo, a percepção de que existe uma política pública diferenciada destinada ao grupo faz com que aqueles que se consideram índios, queiram participar e ir em busca de seus direitos ao se afirmar e serem afirmado como tal.

3. 3 - Políticas públicas e suas regras

²⁹Embora o mesmo acabe por fazer parte da família por sua irmã ser casada com o irmão do marido de Lourdes e por possuir uma relação de amizade com os filhos, genros e sobrinhos de Liu construída por ambos trabalharem no mesmo local, ou seja, na Usina D’ Padua.

O Estado, através de seus órgãos oficiais, Funai, Sesai, entre outras, contribuem com a melhora nas condições de vida da população nas aldeias, através de benefícios destinados aos índios como: assistência social, saúde e educação (VIEIRA, 2010).

Essas políticas públicas atuam de forma mais efetiva dentro da aldeia do que fora dela, permitindo que os “de cá” tenham acesso aos benefícios, quando comprovarem que pertencem aquele grupo, apresentando em mãos, além de sua afirmação, declarações com assinatura do Cacique, o nome da família e o número do cadastro para poder confirmar os laços de parentesco e a declaração da Funai que será gerada após a confirmação. Essa exigência para a comprovação da identidade por parte da Funai tem como princípio a defesa dos direitos dos índios.

Durante a revisão do registro familiar para a realização do reconhecimento social, a Funai procura comprovar a veracidade do declarante, na busca de um “ramo” mais forte da família (tios ou irmãos) que estejam residindo na aldeia e possua seu cadastro aprovado pelo Censo. Os indígenas Potiguaras que vivem nas cidades e desejam obter o reconhecimento social e participar das políticas públicas, devem informar e apresentar, para aqueles que trabalham desenvolvendo essa atividade no Polo, em Baía da Traição. Para a Funai, um parente de sangue mais próximo, que se encontre residindo na aldeia e possua o cadastro aprovado pelo Censo, bem como os documentos que comprovem o parentesco.

Considerando todos os processos que levam a presença do indígena na cidade, e tendo em vista que é necessário para a conclusão do cadastro a presença de um elo mais forte que estejam residindo na aldeia, como ocorrerá esse processo quando não se encontrar, devido já ter falecido ou por estar morando fora da aldeia, esse “ramo” mais forte?

Em 2017, aos 84 anos de idade, Liu foi junto com sua filha Lourdes, ao Polo em Baía da Traição em busca do reconhecimento social. Essa busca foi encorajada após meus trabalhos de campo que acabou por despertá-las, também outros filhos, o desejo de serem reconhecidos social e formalmente como indígenas. Buscas como essa foram anteriormente tentadas por elas, mas desencorajadas pela constrangedora burocracia da Funai local, por isso alguns de seus filhos declaram ter preferência pelo uso da identidade não indígena concedida com menos exigências pelo Estado.

Liu relata que quando residiu em Grupiuna, sua família não se importou em procurar fazer o cadastro no censo já que todos conheciam e sabiam da condição de indígena da família. No Polo em Baía da Traição um funcionário questionado o nome de um parente (irmã/irmão ou tio/tia) que ainda estivesse residindo em Silva. Liu sabia que todos os seus tios já haviam falecidos e tinha a informação de que uma de suas irmãs morava na

comunidade, mas infelizmente sofrera um acidente e passou a morar com a filha em Rio Tinto para receber os devidos cuidados em sua recuperação. Por isso a dificuldade dela em comprovar ligação de parentesco com um aldeado.

Devido ao Censo iniciado em 2015 que ainda estava sendo realizado nas aldeias, Liu não foi cadastrada, pois seria necessário esperar a conclusão para poder dar início ao processo de reconhecimento social da identidade indígena.

Com base nos dados de campo, uma das possíveis causas para que a família de Liu não tenha dado importância à realização do cadastro, se deu porque o pai de Liu, o Rafael Inácio, assim como muitos, foi um dos indígenas levados para trabalhar no aterro da lagoa em Baía da Traição e transformar o espaço na estrada que atualmente dá acesso ao Forte. Esse fato ocorreu durante o domínio de Castelo Branco, que na década de 1940, assume a responsabilidade do posto indígena na aldeia São Francisco (PALITOT, 2005).

Em conversa informal com o Galego, em Silva da Estrada, me revelou que, na realização dessa obra, todas as aldeias eram obrigadas a contribuir com o trabalho até que a estrada estivesse pronta. A exigência para o cumprimento da obra se baseava na ameaça de que, aqueles que não contribuíssem (os que se recusavam e se escondiam em outras localidades) teriam seus nomes retirados do cadastro que garantia o reconhecimento social. Para se certificar de que todos os homens da aldeia iriam colaborar com a obra, e também, punir aqueles que se recusassem a fazê-lo, havia um encarregado responsável por escalar de dois em dois os indígenas para o trabalho.

Em dupla, os índios eram convocados até que todos os moradores do lugar houvessem contribuído, seguindo para outra localidade e repetindo o mesmo processo até que a estrada fosse concluída. Aqueles que desobedecessem ao chefe eram levados e colocados dentro de uma caixa d'água permanecendo nela por um período de vinte e quatro horas. Segundo Galego, essa história lhe foi contada por seu pai que chegou a presenciar essas punições, comentando no final de seu relato sobre a profundidade do rio, que “os braços de rio que tinha, enchia a ponto de deixar a água no pescoço dos indígenas” (Galego, Silva da Estrada, maio de 2018). O período de domínio de Castelo Branco³⁰ é lembrado como um período de tortura para os índios, e mesmo que as mulheres tentassem ajudar seus maridos elas eram ameaçadas de sofrer as mesmas torturas e mandadas de volta para casa, como assim me foi relatado pela afilhada de Liu, Maria de Louro, em Grupiuna.

³⁰Para mais informações sobre a dominação de Castelo Branco ver dissertação de Estevão Martins Palitot. (Palitot, 2005)

Pois bem, cansado do trabalho que exigia carregar coqueiros para o aterro da lagoa em Baía da Traição e machucado, ao ponto de perder muito sangue por ter “estripado o pé no toco”, bem como na demora em ser socorrido, Rafael Inácio decidiu não querer ser mais índio, pois se para provar ser indígena precisava passar por toda aquela tortura:

E eles levaram esse bisavô da gente, que era bisavô. Levaram ele e ele ficou lá. Aí ele levou uma “estripada” no pé. “Estripada”, fala antiga dos índios e significa cortar ou furar o pé no toco.

Assim ele pisou no toco e furou o pé dele e, ele perdeu muito sangue. Muito sangue...

E ele não queria socorrer ele, porque esse Castelo Branco era muito ruim e não queria socorrer ele de jeito nenhum. Aí, uma das famílias que era da família de Galego (Avelino), foi lá e começou a gritar:

“Castelo Branco, se você não socorrer ele agora, a gente vamos amostrar quem são os índios”. Aí eu sei que pegaram e socorreram ele mesmo assim. Aí o bisavô da gente pegou e disse assim: “tira meu nome daí, porque pra ser índio desse jeito eu não quero ser índio mais não. Prefiro desistir, não quero ser índio”. Então, nesse tempo, os seis irmãos dele conseguiram entrar. Aí ele ficou fora, mas isso não quer dizer nada não porque ele é índio do mesmo jeito. (Nem, Silva da Estrada, janeiro de 2017)

O relato de Nem coincidiu com a mesma história contada pelo pai de Galego, o Antônio Avelino, apelidado de “Galo Véio”. Sua insistência em me contar esse acontecimento era uma alerta para que eu soubesse a história que aconteceu com nosso bisavô. Por Rafael Inácio desistir do trabalho e pedir para que seu nome fosse retirado, todos os seus irmãos foram incluídos no cadastro menos o dele e consequentemente de sua família.

De certa forma a mesma exigência em apresentar documentos se estende aos parentes “aldeados” quando o Censo realizado os caracteriza como não sendo indígenas e retira seus nomes do cadastro. Como ocorreu com o ex-marido de Liu.

Em 2017, durante a realização da pesquisa em Silva da Estrada, me foi relatado que a família dos Bentos havia sido retirada do registro de cadastramento indígena pelo Censo, o que dificultava o reconhecimento de seus descendentes. A alegação sobre esse procedimento se deu pelo fato dele não ser indígena, o que foi questionado por seus parentes que confirmaram que o pai dele, Manuel Bento, era quem de fato não era índio, mas, a partir do momento em que houve a união de Manuel Bento e uma mulher indígena, seus filhos seriam considerados índios por causa da descendência do sangue da mãe. Gerou-se então uma grande busca por parte de alguns familiares a procura de documentos que permitia provar que a mulher com quem o pai de Zé Bento havia se casado era Potiguar.

De acordo com os dados coletados em campo, os Bentos foram as últimas famílias a chegarem na aldeia Silva. Os primeiros, foram: Avelino Nicasso, os Afonsos e os Tertos. A inserção dos Bentos, em Silva, ocorreu por meio de Manuel Bento (o pai de Zé Bento) o qual

já havia se deslocado anteriormente de João Pessoa para Coqueirinho e em seguida para o Silva da Estrada. Nessa aldeia, Manuel Bento trouxe três filhos: Rosa Bento, João Bento e Severino Bento. A Rosa se casou com o Antônio Afonso (tio de Galego), o João Bento faleceu no Rio de Janeiro e o Severino Bento também faleceu de velhice na Aldeia Forte, em Baía da Traição. Essa trajetória parece indicar que os primeiros integrantes da família Bento não eram indígenas.

Morando em Silva, e sem esposa, pois havia falecido, Manuel Bento veio a se unir a Maria Tertolina, que pertence à família dos Tertos e que, segundos relatos, é originária de São Francisco. Por causa da união com Manuel Bento, seu nome passou a ser conhecido como Maria Benta, o que havia dificultado seu reconhecimento durante a realização da triagem do Censo, pois o nome que constava no registro era o de Maria Tertolina seu nome de batismo.

A união entre Manuel Bento e Maria Benta gerou sete filhos: Antônio Bento, Carminha, Geraldo Bento, João Bento, José Bento, Miguel Bento e Severino Bento. Antônio Bento, casou-se com Edite (filha de Zé Avelino, tio de Galego). Carminha Bento se uniu a Valdemar que pertence à família dos Augustos. Geraldo Bento se uniu a Elsa da família dos André, João Bento casou-se com Santana (irmã de Galego), Zé Bento com Liu, filha de Rafael Inácio, e depois se uniu a Paula, filha de Marciano Inácio. Severino Bento se casou com Maria, da família dos Pereiras e depois com Antônio, ambas pertencentes a Tracoeira.

Apesar de haver esse relato os Bentos que estavam em processo de avaliação permanecem fora do censo, fazendo com que seus descendentes, para não ficarem fora do cadastro, recorressem a outra parte da família, como foi o caso dos filhos de Zé Bento e Paula, filha de Marciano Inácio, que agora estão inseridos no cadastro da família da mãe. E de Nem, neta e filha adotada de Zé Bento e Liu que buscou o lado materno de sua mãe biológica, sua bisavó.

Considerando o fato de que “todo índio é também parente” o grau de parentesco se apresenta como um fator importante e fundamental para a comprovação de sua condição étnica, mas não o único, tendo em vista que para ser indígena o sujeito deve se reconhecer como tal e ser reconhecido pelo grupo como pertencente a determinada comunidade.

Me foi relatado pela sobrinha de Maria Benta, conhecida como Maria de Louro (apelidado do Marido), que Conceição, mãe do chefe Irenildo, em Baía da Traição, que também é prima da mãe de Maria de Louro, havia dito para a mesma que Maria Benta era índia. Sua afilhada Penha, também afirmou o mesmo e destacou que ela não só era índia como

possuía características físicas de “cabocla”, como um furo na orelha e falta de pelos no corpo, criticando o censo, pelos idosos escolhidos não conhecerem todas as famílias.

Em uma conversa após o almoço na casa de Galego o questiono sobre a situação dos Bentos e o mesmo me revela que Maria Benta não era índia e quando pergunto se ele conhecia a origem dela, o mesmo me responde dizendo que não tem conhecimento, mas ouviu dizer que ela não era índia. Desse modo se percebe que há uma reprodução do que foi dito, e um desconhecimento de questões que poriam fim as dúvidas decorrentes de acontecimentos marcantes, pois enquanto havia relatos de confirmação e também da existência de um documento³¹ que provava o que estava sendo dito, também havia relatos de negação.

De acordo com os moradores, houve dois acontecimentos que contribuíram para a confusão envolvendo a questão de quem é, e de quem não é indígena. A primeira ocorreu durante o período da construção da estrada no Forte como consequências das punições para aqueles que se negaram a realizar o trabalho acima exposto. E a segunda foi o critério de separação de índios e não índios adotado pelo Censo em 2006.

3.4 - O censo

O Censo Nacional Indígena realizado na Paraíba, teve início no ano de 2006 como um projeto piloto do Governo Federal³². Tendo como objetivo, traçar o perfil dos indígenas brasileiros através do levantamento de dados referente a quantidade de índios residentes na área numerada, buscando obter o número de pessoas que viviam na mesma residência, o grau de parentesco entre elas, a situação em que viviam e o tipo de moradia. Levando em consideração, para a descrição desse perfil, fatores como: religião, migração, escolaridade, trabalho e idade dos moradores. (VIEIRA, 2010, pg. 122).

Entre os Potiguara, alguns dos principais motivos para sua realização, por parte da Funai e algumas lideranças, foram os benefícios que essa ação geraria para os próprios indígenas após a divisão entre índios e não-índios, como: a melhora no atendimento, visto que seriam os únicos a usufruir de seus direitos, pois apenas aqueles que possuíam seus nomes

³¹Sobre a questão do documento tanto Nem como Maria de Louro me informaram sobre sua existência, que se encontrava em mãos do cacique. Durante uma conversa por celular via watsap com o cacique Pedro o mesmo me revela: “Nós corremos atrás do documento de vó, mãe Maria e pai João Braz, quando quase estávamos com uma boa documentação sobre mãe Maria decidimos ir para João Braz e depois retornar para mãe Maria. Conseguimos o documento de pai João Braz e conseguiríamos o de mãe Maria, mas foi tempo que o censo parou e não fomos mais atrás” (Cacique Pedro, janeiro de 2019).

³²

Esse projeto contou com a participação de Administrações Regionais (AER’S), da Funai de Amambai-MS, Cuiabá- MT, Goiana-GO, João Pessoa-PB e dos Núcleos de apoio de Barcelos-AM e Dourados- MS. (VIEIRA, 2010).

cadastrados na Funai e na época Funasa, hoje Sesai, teriam acesso a assistência social, saúde e educação diferenciada; permitiria a inclusão dos índios residentes em cidades de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto ao ampliar o cadastro, como também, após a instituição de cotas indígenas nas universidades em 2007, serviria para “solucionar um impasse pela política governamental que instituiu as cotas para indígenas em universidades, já que diversas pessoas que comprovaram vínculos com os povos indígenas passaram a reivindicar junto a Funai o direito de ser atendido pelas cotas” (VIEIRA, 2010, pg. 123).

Dessa forma, com o objetivo de garantir o direito dos indígenas, “o censo serve para corrigir um “ato de camaradagem” de muitas lideranças que cadastraram pessoas sem parentesco comprovado como indígena”, (Marcos, Santana, caboclo, ex-prefeito, ex-chefe do posto indígena e coordenador do Censo indígena). (VIEIRA, 2010, pg. 123)

As críticas ao Censo surgem quando muitas famílias que antes possuíam seus nomes cadastrados pelas lideranças passam a ter os mesmos retirados do cadastro, o que Vieira, explica a ocorrência desse acontecimento, devido a triagem, a qual foram submetidos os moradores das aldeias dos Potiguaras do litoral norte da Paraíba. Que contou com a participação da comissão de idosos indígenas, na realização da classificação de: “caboclos”, “brancos” e “particulares”. Os “caboclos” são os índios; os “brancos” aqueles que não possuem nenhuma relação, nem de parentesco com os indígenas e os “particulares” que são os brancos que possuem laços de afinidade com os “caboclos”, cujos descendentes são os ditos “misturados”.

Efetuada em duas partes, a primeira etapa do censo contou com a elaboração de um questionário realizado pela Funai de Brasília e adaptado para a realidade dos Potiguaras pelos caciques das aldeias ligados aos três Polos da Funasa, em Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto. Que de acordo com Vieira (2010), passou a ser orientado pelas seguintes perguntas:

- 1- As famílias que não tem parentesco comprovado com as famílias tradicionais Potiguaras, mas foram cadastradas serão mantidas no censo?
- 2- As famílias com sua origem tradicionalmente indígenas fora das aldeias das três terras indígenas Potiguaras mantem o cadastro, a exemplo de Vila Flor?
- 3- As famílias que se dizem índias, mas não conhecem as histórias de convivência de seus avós dentro das aldeias tradicionais Potiguaras serão consideradas indígenas?
- 4- As famílias que se dizem índias e não sabem informar os lotes recebidos no final do século XIX serão consideradas indígenas?
- 5- Em caso afirmativo de um ou mais itens acima, os parentes cadastrados também serão considerados Potiguaras?

A primeira e a terceira pergunta foram descartadas pelas lideranças, pois só aquele que possuíam laços de parentesco deveria ser considerados como indígenas. Devido as relações de parentesco um critério que se tornou importante foi o conhecimento da “história genealógica dos parentes”, aprendido pela convivência no seio do grupo familiar através dos avós, os “troncos velhos” (Vieira, 2010).

Em resposta a segunda pergunta, haveria sim a inclusão de pessoas de outras localidades que apresentassem provas documentais, como ocorreu com os moradores da Vila Flor-RN. Porém o mesmo não ocorreu na realização da triagem nas aldeias de Tracoeira, (em 2006) e Jaraguá, Galego e Monte-Môr, em 2007, onde os idosos rejeitaram os indígenas que se diziam originários de Vila Flor, por eles não saberem contar a história da família, pois o conhecimento da história genealógica dos parentes era mais relevante do que os documentos físicos.

Em relação a quarta pergunta, voltada para a aldeia da antiga sesmaria em Monte-mór, a maioria dos entrevistados não conseguiram responder sobre quem eram os parentes que receberam os lotes de terras por desconhecerem os “troncos velhos” (bisavós e tataravôs) de sua família. Devido aos laços de parentesco as estratégias usadas para resolver a situação foram, além da análise dos documentos que continham os nomes e a identificação da identidade indígena, elaborado por Justa Araújo, em 1860, a exigência dos órgãos indigenistas (Funai) que, para acabar de vez com a dúvida de quem possuía ou não uma descendência indígena buscasse o testemunho de um ou mais idosos. Porém, segundo Vieira, o mesmo modelo não se repetiu com as aldeias da antiga sesmaria da Vila São Miguel em relação aos documentos de 1923 (Vieira, 2010, pg.125).

A última questão, de acordo com Vieira, provocou grande discussão e constrangimentos devido a multiplicidade de laços de parentescos decorrente das “misturas” e união entre indígenas e “brancos”, como também pela “mistura” de seus descendentes com os “brancos” o que dificultava a realização da triagem. Provocando situações em que irmãos foram classificados de formas diferentes. Para exemplificar esse acontecimento Vieira traz em seus dados etnográficos uma situação que ocorreu com uma família que inicialmente residia em Jacaré de São Domingos e depois passou a morar em Monte-mór, a qual era formada por três uniões matrimoniais de um “particular” com uma “cabocla” e com duas mulheres “particulares”. De modo que a primeira união gerou dois filhos considerados “caboclos”; a segunda quatro e a terceira dois filhos. Nos dois últimos casos os filhos são considerados

“brancos”, mas, ao se casarem com caboclas passaram a ser chamado de “particulares” e seus filhos reconhecidos como caboclos “misturados”.

O autor destaca através de seu exemplo que a “posição do parentesco influencia na definição do “ser caboclo”. Ser tio ou tia, sobrinho, primo e cunhado de um “caboclo” não significa que também seja um “caboclo”, uma vez que os laços de parentescos são aqueles estabelecidos pelas relações entre pais e filhos, avós e netos. São as relações estabelecidas com os “troncos velhos” (Vieira, 2010, pg. 125).

Após a aplicação do questionário adaptado para os Potiguara e distribuídos nas aldeias e cidades (Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto), ocorreu a segunda etapa, ou seja, o julgamento dos questionários e a triagem pela comissão de idosos escolhidos por saberem “contar a história”. Os quais foram criticados por, em anos anteriores, terem reconhecido através de declarações a confirmação da identidade indígena de alguns que agora estavam excluídos por não conhecerem a história da família.

Dessa forma, a elaboração do Censo também acirrava os conflitos entre as “turmas”, por ser visto como “um instrumento político de perseguição” que colocava em dúvida a condição indígenas uns dos outros que questionavam entre si quem, poderia e, quem não poderia participar da vida política da aldeia gerando conflitos durante as escolhas de lideranças.

Assim sendo, a triagem ocorreu da seguinte forma:

Com a posse das fichas cadastrais Marcos Santana (coordenador do censo) perguntava se determinada pessoa era indígena; cada um dos idosos respondia sim ou não; em caso de consenso prosseguia com outro nome, caso contrário, abria para discussão, que de regra, compreendia o levantamento de informações acerca da família, no sentido de ressaltar a existência (ou não) de parentes nas aldeias; os idosos ressaltavam as relações de amizade, de vizinhança e de trabalho (quem possuía roçado próximo) e se a pessoa sabia “contar a história” particular de sua família. Após a discussão, alguns idosos se convenciam com o argumento levantados pelos demais componentes e modificavam a resposta, garantindo, sobretudo, a aprovação. Caso fosse verificada a reprovação, o debate prosseguia com trocas de acusação entre eles, de que estavam faltando com a “verdade”, pois desconhecia a história daquela determinada família (VIEIRA, 2010, pg. 129 e 130).

Com a divulgação do resultado do Censo aqueles que haviam sido excluídos podiam recorrer, apresentando documentos pessoais que provassem o parentesco como, certidões de nascimento, de batismo e de casamento, para comprovar sua afirmação. A crítica contra a busca de documento pela comissão, partia do princípio de que, a “comprovação de ser caboclo deve ser procurado no vínculo inextirpável com a terra” (Vieira, 2010, pg. 132). É daí

que surge a conexão dos “troncos e suas ramas” quando se faz a busca de parentes para confirmar a identidade.

Visão esta que fez com que os documentos de 1867 e 1923 fossem criticados por não apresentarem as experiências pessoais estabelecidos entre as famílias, nem os vínculos de parentesco entre elas. Neste sentido as experiências se faziam importantes pois, ao acessar a memória, os relatos das histórias adquiridas durante o deslocamento, permitiria a contextualização da trajetória e circulação, destacando a ligação estabelecida com as pessoas, através da convivência, afeto, alianças e cooperação, como também, com o lugar nos espaços onde foram construídas suas casas, sítios e roçados. Assim sendo o conhecimento do lugar de origem, como também o percorrido e o fixo, explicariam a importância da dispersão da família provando sua origem “cabocla” (Vieira, 2010).

A justificativa do desconhecimento ou esquecimento da história da família ocorreu devido a dispersão, consequência dos acontecimentos históricos com o Povo Potiguara, que provocou uma distância entre o “tempo dos troncos velhos” e o “tempo das ramas”. Essa situação dificultou a identificação do “tronco velho” da família. Além disso, a falta de relação de parentesco ou a forma errada como ela foi colocada na lista, pelo funcionário do SPI, Castro e Silva que desconhecia os termos de parentesco de pai e mãe, avô e avó sobre os filhos casados que residiam próximos ou na mesma casa que o casal-chefe contribuiu para a confusão³³.

De acordo com Vieira, essa falta de vínculos parentais entre uma família e outra, bem como a ausência de apelidos fez com que irmãos fossem classificados de formas diferentes como ocorreu com os irmãos Francisco Inácio e Rafael Inácio residentes em Grupiuna. Dessa forma, Francisco Inácio havia se casado com uma “cabocla” e considerado como índio, enquanto o Rafael havia se casado com uma “branca”, classificado como um “particular”.

Ainda segundo Vieira, nessa situação ocorreu um erro na classificação quanto ao uso do termo “índio” e “particular” para os irmãos, pois o primeiro deveria ser “particular” e o segundo “branco” (VIEIRA, 2010).

E é justamente a forma errada como os laços de parentesco foram colocados ou não colocados, na lista que contribuiu para essa confusão pois se considerarmos o que Vieira traz em seus dados etnográficos no exemplo anterior, o Rafael Inácio e Francisco Inácio não são irmãos, e sim, pai e filho.

33Para mais informação sobre a questão ver tese: VIEIRA, José Glebson. “**Amigos e competidores**: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba”. Tese. São Paulo: USP, 2010.

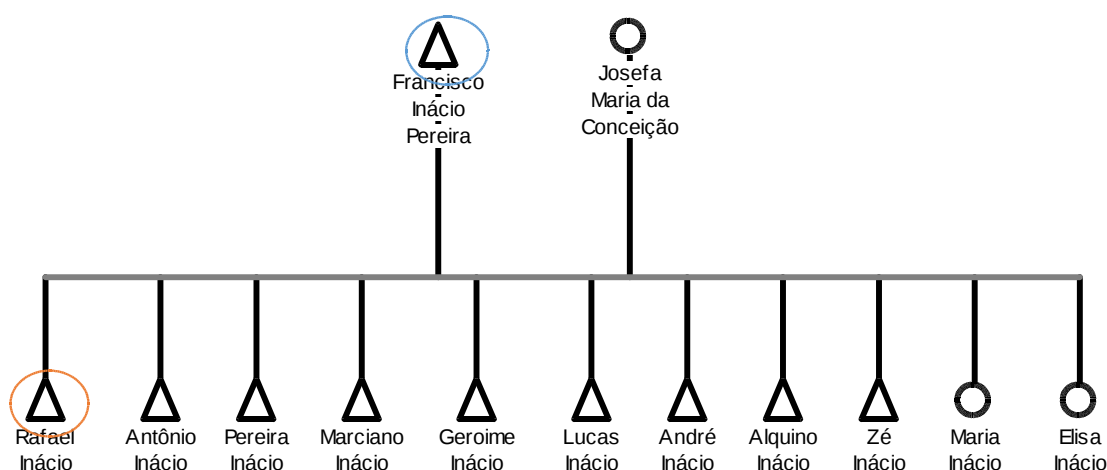


Figura 2: Diagrama da família de Rafael Inácio, pai de Liu, meu bisavô e avô de minha mãe Lourdes.

Em síntese, o primeiro critério usado para a realização do Censo foi a escolha dos idosos que sabiam “contar a história” das famílias para realizar a triagem, os quais foram e ainda são criticados por desconhecerem as histórias de todas as famílias, em decorrência da especificidade na formação e constituição de alianças matrimoniais de cada grupo familiar que compõem uma aldeia. Aqueles que seriam avaliados, ou seja, os índios, deveriam ter o conhecimento de sua origem ao relatar a “história particular da família,” porém, por não lembrarem, devido os acontecimentos históricos que provocaram os deslocamentos e o distanciamento entre os filhos e os avôs ocasionando o esquecimento ou o desinteresse sobre a história da família, se adotou o uso de documentos realizados na década de 1867 e 1923, embora os mesmos fossem criticados por não revelarem as experiências vividas e induzir a erros sobre as relações de parentescos das famílias.

A forma como, os laços de parentesco, foram listados no documento acima mencionado, bem como a desistência e fuga em não querer que seu nome fosse posto na lista por não aceitar ser torturado durante a construção da Estrada do Forte, em Baía da Traição, fez com que alguns indígenas Potiguaras fossem classificados de maneira errada pelo Censo.

Ainda no ano de 2017, quando estava sendo realizado o Censo iniciado em 2015, conversei com Nelymei, que naquele momento era uma das organizadoras da “Organização dos Índios Potiguaras da Cidade de Baía da Traição, Taba Usu’aba”, e algumas vezes chegou a colaborar com o censo:

Muitas vezes quando eu entrei nessas avaliações do censo, eu como, eu me considero nova a vista dos anciões que estavam no censo, mas eu não sou nova não, eu já tenho meus quarenta anos. Aí, mas, eu não podia optar no censo, eu só podia dizer assim: fazer a leitura, “agora é a família de fulano de tal, aí fulano de tal quem é?” Fulano de tal que é filho de seu fulano que é neto de seu beltrano. “Ah, sim!” Aí,

eles começavam a destrinchar né como diz a história. (...) A minha voz era só nessa parte. A minha parte no censo de Baía da Traição só foi essa. Só de lembrar os novos que eram filhos dos velhos, quem eram os pais, quem eram os avós. (Nelymei, aldeia Alto do Tambá, Baía da Traição. Setembro de 2017).

Durante a conversa, Nelymei também comentou sobre uma situação em que, ainda no Censo de 2006, houve um erro na classificadas decorrente de um engano na relação de parentesco. Como foi o caso de seu João Baleia que mora em Baía da Traição, é sobrinho de Dona Rosita que atualmente reside no Forte, mas que antes morava em Baía da Traição. Dona Rosita é índia legítima da aldeia Estiva Velha e seu marido era índio legítimo da aldeia Acajutibiro (falecido). O irmão do marido de Rosita, apenas teve um filho, o João Baleia, porém, João Baleia foi criado por uma família de não-índio, mas que conseguiram fazer o cadastro. Com a realização da triagem o Censo de 2006 retirou o João Baleia da lista alegando que ele não era índio pois, a família com quem morava não era indígena. Com o passar do tempo foi descoberto que o João Baleia era adotado. Foi feita uma averiguação da família biológica que constatou sua identidade étnica:

Fomos na casa de Dona Rosita, chegando na casa de Dona Rosita eu disse: Dona Rosita João Baleia é o que seu? - É meu sobrinho. Mas sobrinho de verdade de sangue é? Ai, ela foi contar: João baleia é filho do meu irmão... (...) Assim, há casos né bem interessante e há injustiça também desse a gente lembrou e os que a gente não lembra? Às vezes, os bichinhos, é constrangedor, mas eles saem em busca das origens dele até encontrar. (Nelymei, aldeia Alto do Tambá, Baía da Traição, setembro de 2017).

É por causa dessa situação e para evitar cometer injustiças que segundo o Cacique Pedro, da aldeia Silva da Estrada, que também estava em busca de documentos para comprovar a descendência indígena dos Bentos, família da qual faz parte, que o Censo iniciado em 2015, havia parado suas atividades por não ter certeza do que estava sendo feito:

Esse censo aí não vai ser válido não, porque eles já pararam. Porque eles não podem continuar uma coisa que eles não têm certeza do que estão fazendo. O Ministério Público, o procurador disse que eles têm que saber o que está fazendo pra não prejudicar ninguém, pois eles podem ser processados. E eles não tem o documento pra comprovar que essa pessoa é ou não é índio. (Cacique Pedro, janeiro de 2019).

De acordo com comentários sobre esse fato, embora, se alegasse a presença dos idosos para dar continuidade a realização do mesmo, por eles serem os mais antigos e portanto puderem comprovar e dar legitimidade a prática do Censo, também se enfatizava que os mesmos possuíam 70 anos de idade e não lembravam de situações que ocorreram a 100, duzentos anos atrás.

Como destacado por Nelymei “o indígena não se esconde, ele pode até querer se esconder do mundo”, mas os laços de parentesco o encontram:

É como diz a história é uma árvore, onde a raiz ela espalha por tudo quanto é canto. Mas, você pode pegar a raiz que você vem dá no tronco, então, não tem como se perder. (Nelymei, aldeia Alto do Tambá, Baía da Traição, setembro de 2017).

Portanto, o censo, mesmo adaptado para a realidade deste povo, e que a princípio deveria facilitar, a participação destes nas políticas públicas destinada aos indígenas com a realização da divisão entre “brancos” e “índios”, se deparou com a complexidade que envolve os laços de parentesco gerada pelas “misturas” decorrente dos processos históricos pelo quais estes, passaram, e provocou uma grande confusão que ainda pode ser percebida atualmente.

De certa forma, e de acordo com as exigências do que foi proposto pelo Estado, o Censo cumpriu com o objetivo de analisar o espaço geográfico da aldeia e separar os índios que ele julgou como sendo indígena dos “brancos”, porém gerou um grande problema e constrangimentos para integrantes deste mesmo grupo, por desconsiderar os vínculos de parentesco entre eles e por não incluir neste mesmo projeto os parentes Potiguara que vivem na cidade, pois, se é pra saber a quantidade da população do Povo Potiguara é preciso considerar tantos os que vivem na aldeia, como também aqueles que vivem na cidade³⁴, já que todos fazem parte de um mesmo grupo étnico.

Os erros na classificação do Censo, confrontadas pela autoafirmação e comprovação dos indivíduos avaliados, faz com que a prática do Censo, bem como a exigência do Estado sobre sua realização, seja vista mais, como uma imposição de um reconhecimento social do “outro” do que dos próprio indígenas, quando os mesmos reconhecem que uma família pode assim ser considerada, por causa de sua descendência étnica, mas se vê levada a agir de acordo com o que o Estado determina quando não consegue ou não quer passar pelo constrangimento de ter que ir atrás de documentos para provar aquilo que já sabe, e que os laços consanguíneos fazem questão de revelar.

Mesmo que o reconhecimento de pertencimento étnico ocorra através da autoafirmação e reconhecimento do grupo é o Censo que confirma se o indivíduo pertence ou não a uma determinada aldeia.

Uma das organizações que permitiu que os índios que vivem na cidade pudessem participar das políticas públicas foi a “Organização dos Índios Potiguara da Cidade de Baía da Traição, Taba Usu’aba,” que em 2006 foi criada como uma comissão, formada por: Nelymei,

³⁴Principalmente aquelas cidades próximas da área indígena atual, como: Baía da Traição, Marcação, Rio Tinto, Mamanguape e Mataraca,

Messias, Galego, Boquinha, Socorro, Criselba, Heleno, Genival e Maria do Socorro com o objetivo de buscar atendimento para os Potiguaras que vivem na cidade, em especial aqueles que vivem em Baía da Traição. E que se transformou em organização no ano de 2014:

Aí nós sentimos também a necessidade de sair da comissão, formamos uma organização, porque uma organização ela teria mais peso né. E nós corremos, fizemos a assembleia e formamos a nossa organização, que é a “Organização dos Índios Potiguaras da cidade de Baía da Traição Taba usu’ aba”. Quer dizer: índios que moram na cidade. Aí, daí o procurador também mandou uma recomendação pra gente, pra que, numa urgência, nós pudéssemos, o indígena estivesse passando mal e não tiver transporte no município e tal, a SESAI é obrigada a nos atender. Numa questão de um exame se a gente tiver precisando, também pode vim a mim, aí eu vou e procuro, aí a gente é encaminhado. Ah! O ônibus também, numa necessidade, nós temos também hoje o direito de... não temos ainda direito à alimentação que é tão pequeno né, é não temos direito à alimentação lá, mas a gente ter o transporte pra ir já é um ganho muito grande. Nós temos também, ganhamos as declarações, o direito de elaborar as declarações pra Universidade Federal pra os indígenas que moram na cidade e declaração também a gente dá pra os indígenas pra salário maternidade, mas que eles tenham um rogado nas aldeias sabe. (Nelymei, aldeia Alto do Tambá, Baía da Traição. Setembro de 2017).

Essa organização permitiu a participação dos índios que moram nas cidades das políticas públicas de saúde e educação. Essa organização de início não foi bem recebida por todos os Potiguaras “aldeados” como me foi relatado por Nelymei:

Nós temos um problema muito grande, nós temos a parte de parentes que são solidários a gente e nós temos aqueles outros parentes que não tem solidariedade nenhuma. Eles dizem assim: “Ah! porque tem que dá pra eles, eles já moram na cidade, já tem acesso a isso, já tem acesso aquilo tem acesso a tudo isso”. mas eles não entendem que o acesso que a gente tem, o direito que a gente tem, eles têm, porque eles (os aldeados) tem direito duas vezes pra vista do índio que mora na cidade. Eles são munícipes, município tem direito a cumprir atendimento aqui na aldeia tanto do “aldeado” quanto pra o “desaldeado”, sendo que o “desaldeado” ele só tem a cobertura do município e o aldeado ele tem Sesai e o município, todos os órgãos, eles têm direito neles. Aí assim, muitos aplaudiam e sempre que a gente ia pra reuniões dizia: “muito bem Nelymei vamos, tem que ter mesmo, tem que abrir leque que possa beneficiar os nossos parentes que moram na cidade”. Mas a gente já encontrava outros que dizia: “não vejo isso não, acho que cada um no seu quadrado. (Nelymei, aldeia Alto do Tambá, Baía da Traição. 2017)

Essa situação remete ao que foi colocado anteriormente sobre a diferenças que os próprios indígenas estabelecem entre si ao reproduzirem o discurso do ideal social, utilizado pelo Estado para estabelecer uma diferença entre estes. Embora exista essa divisão interna, a situação acaba sendo anulada quando os mesmos são questionados entre si sobre seus próprios parentes, e não me refiro apenas aos parentes de etnia, mas também e, principalmente, aos parentes de sangue, que também estão vivendo na cidade. O que faz com que estes voltem atrás em suas palavras.

Um das situações que aconteceu recentemente na área da educação e que exemplifica a insistência do Estado, em fazer uso dessa barreira imaginária, para separar membros de um mesmo grupo, bem como as estratégias que o mesmo usa para legitimar “os de lá” e excluir “o de cá” está ocorrendo com o auxílio do bolsa permanência. O bolsa permanência é uma política pública criado pelo governo federal, que visa garantir a permanência de estudantes indígenas e quilombola nas universidades, para que estes possam concluir sua graduação e obter o seu diploma.

Os indígenas que vivem no espaço urbano, como mencionado anteriormente, conseguiram o direito de poder participar desse benefício através das declarações que comprovam sua descendência indígena. O Estado, que usa a classificação de “desaldeados” e faz uso do discurso de que só é índio se viver na aldeia, cria estratégias para estabelecer uma diferença, entre os indígenas “aldeados” e, os ditos “desaldeados” estabelecendo novas exigências na documentação solicitada para dar procedimento a aprovação do auxílio para os estudantes indígenas.

Para participar do bolsa permanência os estudantes precisam apresentar os seguintes documentos: Termo de Compromisso, Autodeclaração, Declaração de Pertencimento Étnico e Declaração da Funai, os quais já seriam suficientes para a comprovação da identidade indígena, porém uma nova condição passa a ser obrigatória, devendo constar na declaração além do nome do discente e o CPF, o endereço de residência, que anteriormente mesmo que os estudantes morassem em cidades, a declaração da Funai o destacaria como “desaldeado” sem que houvesse problemas por existir outros documentos que comprovam sua descendência.

Ao determinar a obrigatoriedade da aldeia como comprovante de residência o Estado acaba dificultando o acesso desta assistência para aqueles que vivem em “espaços urbanos” fazendo com que os estudantes articulem entre si e com apoio das lideranças busquem estratégias para fazer com que o direito seja garantido a todos.

Dessa forma, por ainda idealizar o “aldeado” como o verdadeiro indígena, o Estado brasileiro passa a fazer uso da categoria “desaldeado” para classificar e assim, diferenciar os indígenas que vivem “dentro”, e aqueles que vivem “fora” das terras indígenas. Construindo uma barreira imaginária entre os ditos “aldeados” e “desaldeados” muitas vezes ignorando o fato destes fazerem parte de um mesmo grupo étnico, atribuindo ao espaço como sendo o responsável pela mudança cultural, quando na realidade, apenas os próprios indivíduos são os únicos que podem decidir, ou não, fazer uso de suas práticas culturais e identidade étnica, já que o território apenas oferece os recursos que são usados pelos mesmos com base em seus

interesses individuais ou coletivo. É justamente o interesse em ter acesso aos recursos disponíveis no território que faz com que ocorra o deslocamento, a circulação e com ele a “dinâmica territorial” (MURA, 2006).

Ao partir do princípio, de que apenas os “aldeados” são os verdadeiros indígenas e portanto, os únicos que possuem o direito de fazer uso das políticas públicas destinadas aos indígenas, o Estado revela também uma forma de controle que aquele exerce sobre estes, pois ao acionar o preconceito de que o verdadeiro indígena é aquele que vive na aldeia, além de ignorar todo o processo histórico sofrido por estes, exclui todo aquele que não reside neste espaço os impedindo de obter o reconhecimento social, dificultando o acesso aos seus direitos.

Realizar um estudo sobre a presença dos indígenas nas cidades e observar os motivos que os levaram a estar neste lugar, como também aqueles que permitem sua permanência (Barbosa da Silva, 2007) permite evitar a dicotomia “natureza e civilização” fruto do imaginário nacional e compreender tal como afirma Nunes (2010) que essa situação é apenas mais um processo pelo qual os indígenas estão passando. Processo este que como apontado por Mura (2006) resulta de acontecimentos históricos vivenciados por esses grupos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, nesta monografia se buscou revelar através da análise da trajetória de vida do *grupo doméstico* de Liu, a *dinâmica territorial* decorrente das relações estabelecidas entre parentes e amigos durante a circulação entre os espaços da cidade/aldeia. Também foram mostrados os motivos que levaram o grupo familiar a se fixar em Mataraca. E como os usos do espaço na cidade, em atividades de cooperações entre seus membros e moradores nas aldeias, em um movimento de mão dupla, revela que o lugar onde se fixaram já era composição de seus trajetos e fluxos de atividades em uma possível territorialidade Potiguara que foi favorecida pelo grupo.

Nessa condição também se revelou que o novo local de moradia não os impediu totalmente a reprodução física e cultural de novas atividades além tradicionais, tendo havido apenas adaptações e conciliações com a incorporação das formas de subsistência existente em Mataraca, tais como o trabalho na Usina D'Pádua, nas fazendas.

Essa pesquisa possibilitou refletir que o contexto dos espaços aldeias/cidades não são exclusivas de determinados indivíduos. As transformações decorrentes das interações estabelecidas, não só com o espaço, mas também, com os próprios habitantes do lugar por estes indivíduos, deixam claro que a barreira imaginária existente entre estes *ambientes*, fruto de uma construção social da sociedade regional que tenta impor um modelo ideal de ser e viver dos índios Potiguara.

A busca pelo reconhecimento social, bem como o desejo em participar das políticas públicas criada para os indígenas pelo Estado, faz com que aqueles que vivem na cidade, que também são indígenas, busquem uma participação na obtenção desse auxílio, porém nem todos chegam a cumprir as exigências burocráticas que impõe constrangimentos diversos, tais como obter aprovação de lideranças e caciques, inúmeras viagens às aldeias, ida ao Posto da Funai em Baía da Traição, com objetivo de conseguir declarações que comprovam sua autoafirmação. Ainda há situações que o constrangimento e longas buscas para atender essas exigências, se somam a novas jornadas de confirmações com acréscimos de novos documentos que satisfaçam o necessário para a comprovação de sua identidade étnica.

Por outro lado, em movimento contrário a formalidade burocrática estatal, devido ao constrangimento interposto, Potiguara moradores na cidade acionam sua identidade étnica de morador local, mesmo que possua integrantes da família residindo na aldeia que poderiam

comprovar a veracidade de sua autoafirmação. Assim, se por um lado não possui um reconhecimento social pela agência indigenista estatal, a Funai, faz uso corrente de sua identidade étnica em suas relações cotidianas do povo Potiguara, ao qual pertence, ou em situações específicas que lhes são favoráveis, como, por exemplo, na construção de alianças entre famílias da cidade e das aldeias.

Assim, o Estado ao invés de criar políticas públicas para incluir os indígenas que vivem em *espaços urbanos*, acaba dificultando seu acesso aos benefícios, por considerá-los que perdeu a identidade indígenas, reforçando posturas sociais discriminatórias e excludentes em uma forma oficial. O Estado gera, nesse processo, um controle sobre os Potiguara, para restringir o acesso as políticas públicas destinadas aos indígenas, ao exigir comprovações para legalizar o uso do discurso da diferença por eles. Sendo que essa exigência se torna mais contundente quando se trata de indígenas moradores na cidade.

Esse discurso, da sociedade nacional e do Estado, reproduzido por membros do povo Potiguara acaba estabelecendo uma distinção entre aldeados e aqueles que, devido a conflitos, interesses pessoais e/ou econômicos se deslocaram e hoje vivem fora da aldeia. Neste sentido, o Estado age com um fim político de restringir a busca desse povo ao adotar critérios técnicos pouco ou nada éticos na definição de quem seria indígena “de verdade” e quem poderia apenas fazer um uso oportunista das políticas públicas indigenistas disponíveis. Tal situação colocou o povo Potiguara em uma condição obrigatória de se definir perante uma pluralidade de posições de grupos e pessoas no espaço transitado, para além das terras indígenas. Tal posição porém acaba sendo confrontada quando pessoas potiguara, na busca pelo reconhecimento, tiveram suas condições de vida como indígenas colocadas em dúvidas ou negadas, quando histórias de vida e laços de parentesco foram ou são desconsiderados, resultando em esforços burocráticos pessoais de buscas por provas. Essa jornada de busca também resulta em reorganizações como grupo étnico, para sua própria reprodução, ainda que imediatamente como forma de garantia de direitos indigenistas formulados pelo Estado.

Foi possível perceber que a mudança de lugar de moradia não vai fazer com que os indígenas deixem de ser índios. O espaço na cidade apenas oferece recursos que são usados com base em suas necessidades e lhe permite experiências da realidade urbana que são somadas àquelas mais tradicionais, de suas bagagens culturais adquiridas quando viviam em aldeias, seus locais de origem. Há uma continuidade de suas relações de cooperação que ocorrem no seio do *grupo doméstico* que é um componente responsável pela transmissão de conhecimentos tradicionais reproduzidos pela nova geração nascida em Mataraca.

Os efeitos de minhas ações enquanto observadora/pesquisadora gerou reações dos indivíduos observados, alguns decidiram retornar a visitas à aldeia de origem, mesmo que acontecimentos de conflitos interfamiliares estiveram entre as várias motivações de saída para morar na cidade. Houve quem, após explicações sobre os objetivos da pesquisa se entenderam que deveriam ativamente buscar o reconhecimento social e passaram a buscar comprovações documentais sobre seus pertencimentos étnicos junto ao Posto da Funai, além de ter provocado reflexões e discussões sobre sua condição étnica e cultural Potiguara, apesar de morarem na cidade e/ou terem nascidos em ambiente urbano.

Enquanto pesquisadora e objeto de pesquisa afetada pelas situações vivenciadas em campo e por fazer parte da família, o grupo doméstico de Liu, objeto da pesquisa, e como pessoa me fez, na experiência de campo, perceber as situações que os olhares como antropóloga proporciona durante a análise de uma situação social. Por essa razão, busquei por meio desta monografia anotar os acontecimentos tal como me foram revelados, analisando “o fluxo dos discursos” tentando não apenas interpretar como diria Geertz, e sim, compreender os vários significados dos comportamentos dos indivíduos observados, destacando características de sua cultura em meio a suas ações (Geertz, 1978). Jamais pretendi buscar o todo dessa realidade do grupo doméstico de Liu, dos aldeados e suas relações, trouxe à pesquisa materializada nesse texto partes do que o campo e seus agentes me disponibilizaram livremente ou por mim captado através de interações e observações.

Para mim essa pesquisa/monografia é o despertar para uma condição pesquisadora/antropóloga. E por isso percebi que o mergulho nesse campo exige incentivos mais profundos ainda, que para além do que pode uma antropóloga iniciante, me proporcionem melhores domínios teóricos, de técnicas de campo e escrita, para com mais precisão manipular dados, informações e tensões que as relações com meus interlocutores provocaram e me desafiaram. Essa realidade exige objetividade que, por ser parte dela, envolve subjetividades que me desafiaram exigindo estratégias como pessoa e pesquisadora frente a família. Esses desafios, nem sempre cômodos, também proporcionaram me situar como uma Potiguara que vivia minha condição sem tê-la percebido até o ingresso na universidade, no curso de Antropologia e essa mais ainda envolvida nesse emaranhado da pesquisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Mariana de Queiroz. **Ecologia doméstica e transação de conhecimento entre grupos domésticos potiguara de aldeia Jaraguá de Monte-mór, PB.** 2017. 160 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia, Ufpb, João Pessoa, 2017.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. **Entre a aldeia, a fazenda e a cidade:** ocupação e uso do território ente os Garani de Mato Grosso do Sul. In: *Tellus*, ano 9, n. 16, 2009.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. 2007. **Mais além da "aldeia":** território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BARTH, Fredrik. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In LASK, Tomke (Org.). O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000a.

_____. “A análise da cultura nas sociedades complexas”. In LASK, Tomke (Org.), O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000b.

_____. “Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades”. In LASK, Tomke (Org.), O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000c.

_____. “O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia”. In LASK, Tomke (Org.). O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000d.

_____. “Etnicidade e o conceito de cultura”. *Antropologia e Ciência Política*, n.19, p. 15-30, 2º Sem.2005.

BARCELLOS, Lusival Antonio. **Prática Educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba.** 2005. 335 f. Tese (Doutorado) - Curso de Educação, Ufrn, Natal, 2005.

BESSA, Nair Lyra. Dona Bela e o Brinquedo. In: **Mataraca e sua história.** João Pessoa: Ideia, 2013. p. 78.

Cristal-institucional - 2019. Disponível em: <<https://www.cristal-al.com.br>> Acesso em: 07 de abril de 2019.

CARDOSO, T. et al. “Etnomapeamento Potiguara da Paraíba”. Funai. Brasília, 2012.

ERIKSEN, Thomas H. 2010. *Ethnicity and nationalism*. New York: Pluto Press.

FAVRET-SAADA, Janne. “Ser afetada” **Cadernos de campo**. N 13, 2005.

GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. Cap. 1, p. 13-41.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional.** *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, Apr. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php>

script=sci_arttext&pid=S010493131997000100001&lng=en&nrm=iso . Acessado em: 30 jun 2018.

LUCENA, Jamerson Bezerra. “**Índio é índio onde quer que ele more**”: uma etnografia sobre índios Potiguaras que vivem na região metropolitana de João Pessoa. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2016.

MALINOWSKI. B. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: abril Cultural, 1976.

MARQUES, Amanda Christinne Nascimento. “Território de Memória e Territorialidades da Vitória dos Potiguaras da aldeia Três Rios. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

MURA, Fabio. **À procura do “bom viver”** Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese. Rio de Janeiro, 2006.

MURA, F. SILVA, Alexandra Barbosa da. “**Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários**: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais”. 158. In: Raízes – Revista de Ciências Sociais e Econômicas. Vol. 31, n. 1, jan-jun 2011-2012, - pp. 96-117.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Cosac Naify, 2003, p. 185-314.

MURA, Fabio; PALITOT, Estevão e MARQUES, Amanda Christinne. Relatório de fundamentação antropológica para caracterizar a ocupação territorial dos Tabajara no litoral sul da Paraíba. Funai, mimeo, 2010.

Mapa das Terras Indígenas do Povo Potiguar. Disponível em: http://www.fundaj.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=915%3Apotiguar--jacare-de-sao-domingos--potiguar-de-monte-mor-pb&catid=65&Itemid=571 . Acessado em: 14 de setembro de 2018.

NASCIMENTO, Maria Elita do. “Reuniões de Fofoca”. Trabalho final da disciplina de Antropologia II do curso de Antropologia do Campus IV-UFPB, 2015.

NUNES, Eduardo Soares. Aldeias Urbanas ou Cidades indígenas? reflexão sobre índios e cidades. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p.9-30, jan. 2010.

OLIVEIRA, Leonidas Henrique de. **Ciranda Pernambucana uma dança e música popular**. 2007. 36 f. Monografia (Especialização) - Curso de Especialização em Cultura, Faculdade Frassinete do Recife - Fafire, Recife, 2007.

OLIVEIRA, João p. De. “Uma etnologia dos ‘índios ‘misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. in: **A viagem da volta: etnicidade, política e**

reelaboração cultural no nordeste indígena, João p. de oliveira (org.), 2ª. ed., contra capa livraria /Laced, 2004.

PALITOT, Estevão Martins. “**Os Potiguara da Baía da Traição e Mont-Mor**: história, etnicidade e cultura”. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005.

SIMMEL, Georg, 1858-1918. Geog Simmel: sociologia / organizador [da coletânea] Evaristo de Moraes Filho; [tradução de Carlos Alberto Pavanelli ... et al.]. – São Paulo: Ática, 1983.

Serviço Geológico do Brasil. Projeto cadastro de fontes de abastecimento por água subterrânea. Diagnóstico do município de Mataracá, Estado da Paraíba/ Organizado [por] João de Castro Mascarenhas, Breno Augusto Beltrão, Luiz Carlos de Souza Junior, Franklin de Moraes, Vanildo Almeida Mendes, Jorge Luiz Fortunato de Miranda. Recife: CPRM/PRODEEM, 2005.

Disponível em: <rigeo.cprm.gov.br/xmlui/bitstream/handle/doc/16201/Rel_Mataraca...>. Acesso em: 20 de janeiro de 2019.

VELHO, Gilberto. “Observando o familiar”. In: **Individualismo e Cultura**: notas para uma antropologia das sociedades contemporâneas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

VIEIRA, José Glebson. “**Amigos e competidores**: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba”. Tese. São Paulo: USP, 2010.

WEBER, Max. Relações Comunitárias Étnicas. In: **Economia e Sociedade**: Fundamento da sociologia compreensiva. São Paulo: Unb, 2004. Cap. IV. p. 267-277.

WILK, Richard, et al. “Introduction”. In R. McC. Netting; R. R. Wilk; E. J. Arnold (editors), **Households**. Comparative and historical studies of the domestic group. Berkeley: University of California Press, 1984 a.

_____.e NETTING, Robert McC. “Households: Changing Forms and Functions”. In R. McC. Netting; R. R. Wilk; E. J. Arnold (editors), **Households**. Comparative and historical studies of the domestic group. Berkeley: University of California Press, 1984b.

_____.“Households in process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize”. In R. McC. Netting; R. R. Wilk; E. J. Arnold (editors), **Households**. Comparative and historical studies of the domestic group. Berkeley: University of California Press, 1984c.

_____.“Household ecology”:Economic change and domestic life among the Kekchi Maya in Belize. Northern Illinois University press, 1997.