

ELIANE BEZERRA PAIVA

**NARRATIVAS INDÍGENAS:
construindo identidades e constituindo-se em fontes de informação**

JOÃO PESSOA – PB
2013

ELIANE BEZERRA PAIVA

**NARRATIVAS INDÍGENAS:
construindo identidades e constituindo-se em fontes de informação**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Linguística, da Universidade Federal da Paraíba, na área de Linguística e Práticas Sociais, em cumprimento aos requisitos necessários para obtenção do grau de doutora em Linguística.

Orientadora: Prof^ª. Dr^a Maria Ignez Novais Ayala

JOÃO PESSOA – PB
2013

P149n Paiva, Eliane Bezerra.

Narrativas indígenas: construindo identidades e constituindo-se em fontes de informação / Eliane Bezerra Paiva.- João Pessoa, 2013.

199f. : il.

Orientadora: Maria Ignez Novais Ayala

Tese (Doutorado) – UFPB/CCHL

1. Linguística. 2. Narrativas indígenas. 3. Dialogismo.
4. Identidade indígena. 5. Fonte de informação.I. Título.

UFPB/BC

CDU: 801(043)

ELIANE BEZERRA PAIVA

NARRATIVAS INDÍGENAS:

construindo identidades e constituindo-se em fontes de informação

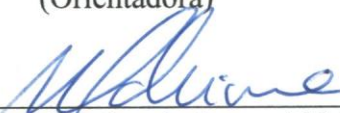
Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Linguística, da Universidade Federal da Paraíba, na área de Linguística e Práticas Sociais, em cumprimento aos requisitos necessários para obtenção do grau de doutora em Linguística.

Aprovada em: 08/03/2013.

BANCA EXAMINADORA



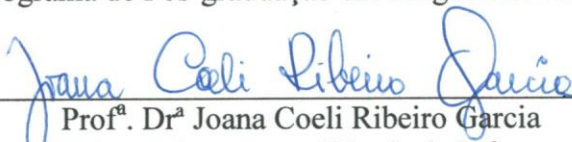
Prof.ª Dr.ª Maria Ignez Novais Ayala
(Orientadora)



Prof.ª Dr.ª Ana Cristina de Souza Aldrigue
Programa de Pós-graduação em Linguística /UFPB



Prof.ª Dr.ª Maria Ester Vieira de Souza
Programa de Pós-graduação em Linguística /UFPB



Prof.ª Dr.ª Joana Coeli Ribeiro Garcia
Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação /UFPB



Prof. Dr. Estevão Martins Palitot
Programa de Pós-graduação em Antropologia /UFPB

**Aos meus netos, Thainá, Marcela, Sara,
Luiza e Yuri,** para que descubram o encanto e
o valor das narrativas indígenas.
Aos povos Potiguara, memória viva destas
histórias,
dedico.

AGRADECIMENTOS

A Deus, luz que ilumina a minha vida.

À minha orientadora, Prof^a Dr^a Maria Ignez Novais Ayala, pela confiança em mim depositada, por ter aceitado a orientação, pela disponibilidade, pela seriedade do seu trabalho e dedicação à pesquisa.

Aos Professores Dr^a Joana Coeli Ribeiro Garcia, Dr. Marcos Ayala e Dr^a Betânia Passos Medrado, pela gentileza de aceitarem participar do Exame de Qualificação e pelas leituras atentas e competentes do texto, que se constituíram em preciosas contribuições.

Aos Professores Dr^a Maria Ester Vieira de Souza, Dr^a Ana Cristina de Souza Aldrigue e Dr. Estevão Martins Palitot, por terem aceitado participar da banca final e, também, por seus comentários e sugestões.

Aos povos Potiguara, especialmente ao Prof. Pedro Eduardo Pereira, Rosita e Zefita, por terem aberto as portas para a realização desta pesquisa.

Aos colaboradores da pesquisa, os contadores das histórias, por participarem da pesquisa e compartilharem comigo o seu conhecimento.

A Ivanildo de Paiva Alves, “Dó”, por me acompanhar nas viagens às aldeias. Seu apoio foi imprescindível para a realização da pesquisa de campo.

À Prof^a Andrea Burity Dialectaquiz, a quem devo a ideia que gerou este trabalho e a confecção do *abstract* e do *resumen*. Obrigada pela amizade e pelo apoio.

Aos meus professores do PROLING, por me desvelarem novos horizontes.

À Coordenação do PROLING e aos seus funcionários, pela presteza. Agradeço, especialmente, a Ronil Ferraro dos Santos Coelho, pela disponibilidade e atendimento gentil em todas as ocasiões em que necessitei de seus préstimos.

À Coordenação, aos professores e aos funcionários do Departamento de Ciência da Informação (DCI), pelo apoio.

À Coordenação e aos funcionários da FUNAI-PB, especialmente Célia Maria Silva e Laís Alves Bernardino da Silva, por me fornecerem informações importantes no decorrer da pesquisa e facilitarem os meus contatos com os Potiguara.

À Prof^a Dulce Alves, do Núcleo de Educação Indígena da Secretaria de Educação do Estado da Paraíba, pela atenção e por disponibilizar os livros produzidos pelos Potiguara.

Aos colegas do PROLING, especialmente Luciene Patriota e Laura, pelos momentos compartilhados durante o curso.

À Rosangela Vieira Freire, amizade que frutificou no decorrer do curso, por compartilhar as alegrias e as angústias vividas ao longo do curso e por emprestar seus ouvidos para os desabafos do meu “estado de tese”.

Ao Prof. Adilson Luiz da Silva, do IFPB, pela confecção do vídeo que acompanha esta tese.

Ao meu marido e aos meus filhos, pela compreensão nos inúmeros momentos em que precisei me ausentar para me dedicar à pesquisa.

À Dona Clô (*in memoriam*), minha mãe, por acreditar em mim e ser a maior incentivadora.

A todos os que colaboraram para a realização deste trabalho.

Muito obrigada!

“Assim é a palavra [...] Ela cria, enfeitiça, embriaga, gera monstros, faz heróis, remete-nos para nossa própria memória ancestral e dá sentido ao nosso estar no mundo”.

(DANIEL MUNDURUKU, 2007)

RESUMO

Trata-se de uma pesquisa de Doutorado, que se baseia numa concepção de linguagem, como uma prática social, e no dialogismo (BAKHTIN, 2010a, 2010b), como um fenômeno natural e próprio do discurso humano. Ancorada na abordagem dos Estudos Culturais, a pesquisa tem como objetivo geral investigar como as narrativas dos Potiguara constituem espaço para a construção de suas identidades e fontes de informação indígena. A metodologia adotada foi a História Oral (MEIHY; HOLANDA, 2010) e as técnicas da entrevista e da observação participante. A pesquisa abrangeu a análise de narrativas escritas e orais e constou de duas fases: a primeira, uma pesquisa bibliográfica e na *Internet*, e a segunda, uma pesquisa de campo. A coleta de dados correspondeu à gravação das narrativas orais que foram obtidas nas aldeias dos Potiguara, localizadas nos municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição, no estado da Paraíba. O estudo das narrativas escritas baseou-se na análise do livro “Os Potiguara pelos Potiguara” (OS POTIGUARA..., 2005). Os resultados da pesquisa apontam que a linguagem das narrativas constitui elemento de (re)construção da identidade dos Potiguara, e suas narrativas são fontes de informação a partir da interpretação dos usuários. Além disso, corroboram que o conto popular é um fazer dentro da vida (AYALA, 2011). Utilizando-se de diversas vozes, os Potiguara estabelecem diálogos com os interlocutores e constroem o seu discurso, a partir do discurso do outro (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009). As narrativas dos Potiguara indicam uma ruptura com o discurso do colonizador, posto que demonstram a incorporação de novos valores, ou seja, trata-se da resignificação dos valores preexistentes no discurso do colonizador. Ao se descreverem, os Potiguara apontam novos valores: são trabalhadores da lavoura da cana, ou do mangue, habitam em casas, e não, nas florestas, e participam de diferentes religiões que tornaram suas também. O discurso dos Potiguara desprende o presente do passado e apresenta um contradiscurso que nega os estereótipos produzidos pelos colonizadores. Trata-se, pois, de um discurso de resistência.

Palavras-chave: Narrativas indígenas. Dialogismo. Identidade indígena. Fonte de informação. Potiguara.

ABSTRACT

This is a doctoral research based on both, the concept of language as a social practice and on dialogism (BAKHTIN, 2010a, 2010b) as a natural phenomena of human discourse. Supported by Cultural Studies approach this work aims at investigating how the Potiguara narratives are constituted as an element to build up the Indians identities and to be a source of Indian information. The methodology applied was the Oral History (MEIHY; HOLANDA, 2010), the interview techniques and the participant observation. The work involved the analysis of written narratives and oral narratives and was developed in two moments: the first, a bibliographical and Internet research and the second, a field research. The data collection corresponded to the recording of oral narratives obtained in the Potiguara Indian settlement located in the cities of Rio Tinto, Marcação and Baía da Traição, in the State of Paraíba. The study of written narratives was done by the analysis of the book “Os Potiguara pelos Potiguara” (OS POTIGUARA..., 2010). By the use of different voices, the Potiguara people establish dialogues with the interlocutors and build their own discourse from others’ discourses (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009). The research results show that the narrative language constitutes an element of (re)construction of the Potiguara identity and these narratives constitute Indian information source according to the users’ interpretation. Besides, the narratives corroborates the fact that popular short story is an elaboration within life (AYALA, 2011). The Potiguara narratives indicate the rupture with the colonizer discourse, once they demonstrate the incorporation of new values, that is to say that they resignify the previews colonizers’ values. When the Potiguara describe themselves, they stress new values such as: they are workers in sugar cane plantation or in the marshy ground, they live in houses not in the forest, and they take part in different religious practices. The Potiguara discourse releases the present from the past and introduces a counter discourse which negates the stereotypes produced by the colonizers; it is a discourse of resistance.

Keywords: Indian narrative. Dialogism. Indian identity. Information source. Potiguara.

RESUMEN

Tratase de una investigación de doctorado, basada en una concepción de lenguaje como practica social y en el dialogismo (BAKHTIN, 2010a, 2010b) como un fenómeno natural y propio del discurso humano. Apoyada en el enfoque de los Estudios Culturales, la investigación objetiva averiguar cómo las narrativas de los Potiguara constituyen un espacio para la construcción de sus identidades y fuentes de información indígena. La metodología aplicada fue la Historia Oral (MEIHY; HOLANDA, 2010) y las técnicas de entrevista y de observación participante. La investigación abarcó el análisis de narrativas escritas y de narrativas orales desarrollada en dos fases: la primera, una pesquisa bibliográfica y en Internet y la segunda, una pesquisa de campo. La colecta de datos correspondió al gravado de las narrativas orales obtenidas en las aldeas de los Potiguara, localizadas en los municipios de Rio Tinto, Marcação y Baía da Traição, en el Estado de Paraíba. El estudio de las narrativas escritas se basó en el análisis del libro “Os Potiguara pelos Potiguara” (OS POTIGUARA..., 2005). Utilizando de diversas voces, los Potiguara establecen diálogos con los interlocutores y construyen su discurso, a partir del discurso del otro (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009). Los resultados de la investigación muestran que el lenguaje de las narrativas constituye elemento de (re)construcción de la identidad de los Potiguara y sus narrativas constituyen fuentes de información a partir de la interpretación de los sujetos. Más Allá de esto corroboran que el cuento popular es un quehacer dentro de la vida (AYALA, 2011). Las narrativas de los Potiguara muestran una ruptura con el discurso del colonizador, puesto que demuestran la incorporación de nuevos valores, o sea, se trata de la re-significación de los valores preexistentes en el discurso del colonizador. Al describirse, los Potiguara apuntan nuevos valores: son trabajadores en las plantaciones de caña de azúcar o en el pantano, no viven en la floresta sino en casas, y participan de diferentes cultos religiosos que ahora también les pertenecen. El discurso de los Potiguara desprende el presente del pasado y presenta un contra discurso que niega los estereotipos producidos por los colonizadores; se trata de un discurso de resistencia.

Palabras-clave: Narrativas indígenas. Dialogismo. Identidad indígena. Fuente de Información. Potiguara.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Antropofagia	p.42
Figura 2: Outra cena de antropofagia.....	p.42
Figura 3: Foto do interior de uma casa da Aldeia Estiva Velha	p.56
Figura 4: Foto da Escola Municipal de Ensino Fundamental Iracema Soares de Farias	p.57
Figura 5: Foto da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, na Aldeia São Francisco	p.61
Figura 6: Foto do interior da Igreja de Nossa Senhora da Conceição	p.61
Figura 7: Foto da Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres, na Aldeia Jaraguá	p.62
Figura 8: Foto do cruzeiro situado em frente à Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres	p.63
Figura 9: Foto da Capela de Santa Luzia, na Aldeia Jacaré de São Domingos.....	p.63
Figura 10: Capa do livro	p.72
Figura 11: Ilustrações contidas no livro	p.78
Figura 12: Foto da oca da Aldeia Ibykuara	p.87
Figura 13: Foto da oca da Aldeia Três Rios	p.87
Figura 14: Foto da oca da Aldeia Forte.....	p.88
Figura 15: Foto de “Seu” Rosimiro, artesão da Aldeia Lagoa Grande	p.88
Figura 16: Foto de Padre Edvaldo	p.159

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

AERs – Administrações Executivas Regionais

APOINME – Articulação dos Povos e das Organizações Indígenas do Nordeste e do Espírito Santo

CEP – Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos

CIMI– Conselho Indigenista Missionário

CISS – *California Indian Subject Specialist*

CTRT – Companhia de Tecidos Rio Tinto

DVDs – *Digital Versatile Discs*

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

LISA – *Library and Information Science Abstracts*

OIT – Organização Internacional do Trabalho

PROLING – Programa de Pós-graduação em Linguística

SECAD – Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

TICs – Tecnologias da Informação e da Comunicação

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p.14
CAPÍTULO 1: DEMARCANDO E APROXIMANDO CAMPOS TEÓRICOS	p.23
1.1 DIALOGISMO	p.23
1.1.1 O discurso do outro	p.27
1.2 SOBRE NARRATIVAS, CULTURA POPULAR, MEMÓRIA E IDENTIDADE.....	p.29
1.3 CONCEITUANDO FONTE DE INFORMAÇÃO INDÍGENA.....	p.44
CAPÍTULO 2: CAMINHOS INVESTIGATIVOS	p.52
2.1 CARACTERIZAÇÃO DA PESQUISA.....	p.52
2.2 OS POTIGUARA: CONDIÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS	p.53
2.3 FASES DA PESQUISA	p.64
2.4 OPERACIONALIZAÇÃO DOS OBJETIVOS E A ANÁLISE DOS DADOS	p.69
CAPÍTULO 3: NARRATIVAS POTIGUARAS: do oral e do escrito	p.71
3.1 NARRATIVAS ESCRITAS: “Os Potiguara pelos Potiguara”	p.72
3.1.1 (Re)construção identitária nas narrativas escritas	p.79
3.1.1.1 Dimensões da identidade potiguara.....	p.79
3.1.1.1.1 O parentesco	p.80
3.1.1.1.2 A ligação com o território	p.83
3.1.1.1.3 A devoção aos santos padroeiros	p.84
3.1.1.1.4 A relação com os recursos naturais	p.89
3.1.1.1.5 A proteção do Estado	p.90
3.1.1.1.6 Outras facetas da identidade potiguara	p.90
3.2 NARRATIVAS ORAIS: vozes potiguaras construindo identidades	p.91
3.2.1 A Cumade Fulozinha.....	p.92
3.2.2 A Mãe D’Água.....	p.99
3.2.3 A Lagoa Encantada	p.102
3.2.4 O Pai do Mangue.....	p.103
3.2.5 A Lenda do Mosquito.....	p.108

3.2.6 O Batatão	p.109
3.2.7 O Haja Pau	p.111
3.2.8 O Morto-vivo	p.112
3.2.9 As Bruxas de Coqueirinho	p.114
3.2.10 O Lobisomem.....	p.115
3.2.11 A Rua da Tapa.....	p.118
3.2.12 Botija.....	p.118
3.2.13 A Aldeia Jacaré de César	p.120
3.2.14 A história da política	p.126
3.2.15 O Príncipe Tivassu	p.131
3.2.16 O padrinho de João	p.139
3.2.17 Labismina	p.144
3.2.18 Rodrigo e Guismar	p.148
3.3 NARRATIVAS COMO FONTES DE INFORMAÇÃO INDÍGENA	p.151
3.4 ENTRELACANDO NARRATIVAS.....	p.167
CONSIDERAÇÕES FINAIS	p.180
REFERÊNCIAS.....	p.186
APÊNDICE: Vídeo “Narrativas dos Potiguara”	p.199

INTRODUÇÃO

São vozes que constroem identidades e constituem fontes de informação, enquanto contam histórias. É assim que me proponho a estudar, nesta tese, as narrativas dos povos Potiguara¹.

O interesse pela temática da pesquisa me acompanha, de diferentes maneiras, há algum tempo. Na infância, as narrativas sempre estiveram presentes em minha vida, tanto no espaço familiar, através das “histórias de Trancoso²”, ouvidas, com deleite, à hora de dormir, no espaço escolar, especialmente nas aulas de linguagem, quanto no espaço profissional, devido à minha formação de bibliotecária e atuação em diversas bibliotecas, através do Projeto “Hora do conto” ou lidando com as fontes de informação.

No decorrer da trajetória acadêmica, minha aproximação com as linguagens, especialmente, as linguagens documentárias, levou-me ao Curso de Doutorado no Programa de Pós-graduação em Linguística – PROLING, onde elegi um objeto de estudo que pudesse contribuir tanto para a área de Linguística quanto para a de Biblioteconomia e a de Ciência da Informação: as estratégias de apropriação das narrativas indígenas.

Depois de adentrar o programa, cursar as disciplinas e realizar a pesquisa de campo, o projeto inicial foi tomando novos contornos e emergiu, agora, como um texto onde busco relatar a experiência de produção da pesquisa e de escrita desta tese.

Escrever uma tese é um desafio para registrar em palavras uma experiência tão rica. Dizer das indagações, dos desafios enfrentados, das alegrias e dos dissabores, dos resultados obtidos, das conclusões alcançadas, tudo isso e muitas outras coisas para relatar em forma de texto, que tem como característica a sua incompletude.

Compartilho do pensamento de Bonin (2007, p. 15), quando diz que tecer um texto é, também, tecer-se, pois, ao escolher discursos e palavras e trazê-los para construir um texto, construímos nosso “próprio” texto, embora nos apossamos de “palavras alheias, emprestadas, cambiantes”. E aqui me aproprio literalmente das palavras da autora para revelar que a

1 O nome Potiguara foi grafado segundo a orientação da Associação Brasileira de Antropologia – ABA– que estabelece o uso de inicial maiúscula e mantém invariável a designação plural para nomes de etnias, exceto se o nome do povo indígena assumir a função de adjetivo, quando obedecerá às normas gramaticais.

² Gênero particular e amplo de narrativa oral, cuja designação originou-se, certamente, por influência da circulação, no Brasil, da obra “Os contos e histórias de proveito e exemplo”, do autor português Gonçalo Fernandes Trancoso (LIMA, s.d.).

tessitura dessa tese implica “conviver com [...] a qualidade de falar e *ser falado*” [...] (BONIN, 2007, p. 15. Grifo da autora).

Assim, para escrever esse texto, bebi em várias fontes, busquei palavras em muitos lugares e em diversos autores. São palavras polissêmicas, históricas, sociais; são fios que vão tecendo sentidos (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009). Essas palavras, que reúno agora para tecer este texto, são resultantes da minha “leitura do mundo” (FREIRE, 2000), construída a partir dos olhos de uma bibliotecária, professora da disciplina “Fontes de Informação Especializada” e que, principalmente nos últimos anos, busca novos horizontes sob as lentes da Linguística.

O estudo consiste, essencialmente, numa pesquisa sobre narrativas indígenas, especificamente, narrativas dos povos Potiguara, e visa demonstrar que elas constituem um espaço para a construção identitária e fonte de informação indígena. Abrange narrativas escritas e orais, resultantes da pesquisa de campo que desenvolvi nas Terras Indígenas (TI) dos Potiguara no ano de 2010. As narrativas orais aqui incluídas correspondem apenas a uma parcela do que foi coletado durante a pesquisa. Apesar da importância de todas as narrativas e das entrevistas documentadas, não foi possível incluir todo o material, portanto, a maior parte está registrada em DVDs, aguardando para ser analisada e publicada no futuro.

Por entender que as histórias dos Potiguara são narrativas populares orais e, como tais, uma elaboração cultural que se faz “dentro da vida” (AYALA, 1989), e seguindo Xidieh (1993) e Lima (s.d.), ao defenderem que essas narrativas só podem ser compreendidas por meio do contexto social em que circulam, foi oportuno vincular as narrativas potiguaras ao seu contexto de produção e descrever os produtores das narrativas.

Os Potiguara são indígenas que habitam o litoral setentrional da Paraíba, e cujas terras estão localizadas nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, que fazem parte da microrregião Litoral Norte, pertencente à mesorregião Zona da Mata Paraibana. Seus antepassados, os Tupinambá, na época da colonização brasileira, dominavam toda a costa litorânea do país.

Como aponta Oliveira (2004), em fins do século XIX, já não se falava mais de povos indígenas no Nordeste. Destituídos de suas terras, eles deixaram de ser reconhecidos como coletividades e passaram a ser vistos como remanescentes ou descendentes. Durante muito tempo, os Potiguara foram vistos por seus vizinhos não indígenas como remanescentes indígenas. Nos livros de história da Paraíba, esses indígenas são citados como os “últimos remanescentes indígenas do Estado, que vivem em estado de pobreza e descaracterização cultural na Baía da Traição” (PALITOT, 2005, p. 6).

Essa visão sobre os indígenas é redutora e remete a Chauí (1998), ao criticar os efeitos da obra de colonização, evangelização, escravidão, aculturação e extermínio dos povos indígenas: a certeza de que esses povos pertencem ao passado das Américas e do Brasil. Essa forma preconceituosa de visualizar os povos indígenas nega a sua existência no presente e lhes retira as possibilidades de futuro.

Palitot (2005) adverte que não devemos nos deixar levar pela ilusão de que os Potiguara atuais são o mesmo grupo social que habitava a Baía da Traição no século XVI. Em sua dissertação, o autor sugere que se considerem os Potiguara em suas interações com a sociedade mais ampla. Baseando-se em literatura recente sobre os chamados “índios misturados” (OLIVEIRA, 2004), o pesquisador apresenta os Potiguara “inseridos num campo de relações múltiplas e heterogêneas, através das quais eles constituem-se como um grupo étnico em relação à sociedade, ao estado e às forças do capital com que se defrontam” (PALITOT, 2005, p.209).

Segundo Oliveira (2004), as misturas ocorreram quando os indígenas, que habitam hoje o Nordeste, provenientes de culturas autóctones, passaram por dois processos de territorialização³. O primeiro ocorreu entre os séculos XVII e XVIII e foi associado às missões religiosas. Os indígenas eram atraídos aos aldeamentos missionários, onde se mantinham distantes dos demais colonos e sob a supervisão dos padres jesuítas. As missões religiosas incorporavam ao Estado colonial um contingente de “índios mansos”, provenientes de várias etnias, que resultaram na primeira mistura. O “diretório de índios”, que estimulou os casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos nos aldeamentos, propiciou a segunda mistura. A terceira mistura, a mais radical de todas, aconteceu em decorrência da instituição da Lei das Terras de 1850, quando os governos provinciais declararam extintos os aldeamentos indígenas e incorporaram esses territórios aos limites dos municípios. O segundo processo ocorreu no século XX e articulado com a agência indianista oficial. Esse processo de territorialização caracterizou-se pelo estabelecimento de uma *indianidade*, cujos componentes principais são a estrutura política e os rituais diferenciadores, e pelo exercício paternalista da tutela.

Os Potiguara são detentores de um imenso repertório de narrativas, fruto da tradição oral. Muitas dessas narrativas são histórias repletas de personagens vivos, fantásticos, cheios

³ O processo de territorialização é entendido como “o movimento pelo qual um objeto político administrativo se transforma em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismo de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais” (OLIVEIRA, 2004, p. 24).

de mistérios, seres com os quais os Potiguara convivem em seu cotidiano, nas matas, nos mangues, nos rios e nas lagoas da região. Mais adiante, no capítulo referente à metodologia da pesquisa, descreverei em mais detalhes esses povos.

Embora constituam um importante patrimônio da cultura indígena, pouco se conhece sobre as narrativas existentes nas aldeias, exceto quando são publicadas e/ou transcritas por antropólogos, folcloristas e autores de literatura infantil. Tendo atuado como bibliotecária, por cerca de trinta anos, em bibliotecas do Nordeste brasileiro, percebi a ausência de narrativas produzidas por indígenas nas coleções dessas bibliotecas. Por essa razão e em virtude de ser natural do estado da Paraíba, optei por estudar as narrativas potiguaras. Certamente, o descaso com essas narrativas relaciona-se à forma como os indígenas são vistos.

Ao longo de mais de 500 anos de dominação, criou-se uma noção genérica e estereotipada dos povos indígenas. Ressalto, nesta tese, a necessidade de problematizar e desconstruir certa noção genérica de índio e questionar como e a partir de que relações de poder e de saber os sentidos se constroem, instituem discursos que apagam diferenças de povos tão distintos e unificam histórias tão plurais. O apagamento das diferenças que existem entre as etnias leva a generalizações.

Os estereótipos são “uma caracterização por traços simplificados, exagerados, facilmente memorizáveis e amplamente reconhecidos, traços instáveis e ambivalentes, que parecem fixos quando colados à natureza ou à essência dos sujeitos” (BONIN, 2007, p. 136).

Eles são frutos de um discurso colonial que, segundo Bhabha (2007), opera relações de poder e saber, produzindo hierarquias e legitimando uma ordem estabelecida. Esse discurso emerge, de forma recorrente, nas representações dos povos indígenas, através de estereótipos, em diversas produções, como nos livros didáticos⁴, em produções cinematográficas, anúncios publicitários, entre outras. Ainda hoje, muitos brasileiros veem os indígenas como preguiçosos, improdutivos, beberrões. Outros os consideram valiosos protetores das florestas e dos rios.

Nesta tese, concebo o discurso na perspectiva bakhtiniana, ou seja, “a língua em sua integridade concreta e viva e não a língua como objeto específico da linguística” (BAKHTIN, 1997, p. 181).

Os indígenas atuais correspondem a menos de 1% da população brasileira e diferem radicalmente dos milhões de povos que habitavam o Brasil na época do descobrimento. O

⁴ Para uma análise mais apurada da construção das imagens dos indígenas em livros didáticos, consultar Barros (2000).

ambicioso projeto de colonização portuguesa foi trágico para os indígenas, posto que ocasionou escravidão, guerras, doenças, massacres, genocídios, etnocídios e outros males que quase exterminaram a população nativa. O contato com o colonizador acarretou mudanças socioculturais aos povos indígenas e enfraqueceu as matrizes cosmológicas e míticas que balizavam a dinâmica da vida tradicional desses povos (LUCIANO, 2006).

Atualmente, a população indígena do Brasil corresponde a 817.963 indivíduos, de acordo com o Censo Demográfico 2010 (IBGE, 2011). Esses indígenas são falantes de, no mínimo, 180 línguas e pertencem a diferentes etnias (cerca de 241). Na literatura, nos livros de história e nos meios de comunicação de massa, esses povos são conhecidos por inúmeras denominações, como: índios, silvícolas, comunidades nativas, nações indígenas, comunidades autóctones, remanescentes, bugres, tribos, povos indígenas, etc.

Nesta tese, adoto o termo “povos indígenas”, por considerá-lo o mais apropriado em razão de ter sido adotado pelo Estado brasileiro, ao ratificar a Convenção 169 da OIT. Essa convenção, promulgada em 2004, estabelece o respeito às tradições, às línguas e às culturas indígenas, que supera o viés integracionista e aponta para a necessidade de assegurar a participação dos indígenas em decisões do Estado brasileiro (BONIN, 2007).

Para estudar as narrativas dos povos Potiguara, parti das hipóteses de que essas narrativas constituem um espaço para reconstrução das identidades indígenas e que as narrativas escritas nos livros produzidos pelos Potiguara e adotados em suas escolas apresentam apenas uma parcela da tradição oral viva nas aldeias. Entendo, como Woodward (2012), que as identidades adquirem sentido por meio das linguagens e dos sistemas simbólicos pelos quais são representadas, e que a representação abrange práticas de significação que diferem de sociedade para sociedade. Dessa forma, a representação atua através de símbolos, para classificar o mundo e as relações entre as pessoas.

Conforme Silva (2012), a identidade sempre traz o traço da diferença, ou seja, a carrega não apenas o traço daquilo que ela é, mas também do que não é. Identidade e diferença resultam de atos de criação linguística; são criadas por meio de atos de linguagem. Como ato linguístico, a identidade e a diferença estão sujeitas a determinadas propriedades que caracterizam a linguagem em geral.

Ressalto, porém, que identidade e diferença só podem ser compreendidas dentro dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido. Acontece que a linguagem, compreendida como um sistema de significação, é uma estrutura instável, em razão de uma característica fundamental do signo. O signo é um sinal, uma marca, um traço, que está no lugar de outra coisa. Entretanto, a natureza da linguagem nos permite a ilusão de ver o signo

como uma presença, porque podemos ver no signo a presença do referente (a “coisa”) ou do conceito (SILVA, 2012).

Procuro explicitar nesta tese que os sujeitos se constituem a partir do outro, a partir da diferença. As relações de alteridade e as relações dialógicas são fundamentais e perpassam todas as instâncias de constituição dos sujeitos (BAKHTIN, 2010a).

Além disso, saliento que “critérios de indianidade” não existem, ou seja, não há características físicas, modos de vida, crenças ou práticas que respondam pela identidade indígena. “São índios aqueles que se reconhecem como tais e são reconhecidos como tais pelos outros” (SÁEZ, 2008, p. 32). A identidade indígena não depende da fidelidade do sujeito a um estilo de vida, como nudez, coletivismo, caça, pesca, agricultura de roça, etc. Os indígenas são mutáveis tanto quanto os “brancos”. Entendo que a identidade estereotipada do indígena é uma identidade imposta pelo elemento colonizador e é divergente da identidade que o indígena busca construir. Daí a minha proposta de estudar as narrativas como uma prática social, por conceber que, através da linguagem, os indígenas se constroem, e suas narrativas constituem uma potencial fonte de informação.

Nesta tese, demonstro como os Potiguara (re)constroem suas identidades ao narrarem as histórias, trazendo para o seu discurso, o discurso do outro (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009). Utilizando um coro de vozes nas narrativas, eles constroem seu próprio discurso e (re)constroem suas identidades.

Compartilho do pensamento de Moita Lopes, quando adverte que, na Linguística, “é crucial pensar formas de fazer pesquisa que sejam também modos de fazer política ao tematizar o que não é tematizado e dar voz a quem não tem” (MOITA LOPES, 2009, p. 22). Nessa direção, insere-se esta tese, que traz as narrativas indígenas na voz dos Potiguara.

Percebo que esse modo de fazer pesquisa linguística se aproxima da propalada proposta da Biblioteconomia e da Ciência da Informação de democratizar a informação e facilitar o seu acesso. Já no ano 2000, Jorge Werthein (2000) apontava os desafios e os problemas acarretados pela emergência da Sociedade da Informação e ressaltava a necessidade de um compromisso político para assegurar o acesso à informação a comunidades menos privilegiadas. Entendo que os profissionais da informação têm a responsabilidade de trabalhar pela democratização da informação e, assim, ampliar as possibilidades de acesso a ela, visando à emergência de sujeitos críticos e capazes de interferir em seu meio social, especialmente os sujeitos oriundos de camadas populacionais menos favorecidas, excluídos socialmente, dentre os quais se incluem os indígenas. Essa proposta de considerar as narrativas indígenas como fonte de informação vai ao encontro do pensamento de Morigi e de

Bonotto (2005), quando referem que a narrativa musical é fonte de informação importante no processo de produção do conhecimento.

O reconhecimento dos fatores expostos anteriormente contribuiu para desencadear algumas inquietações que se constituíram em questões da pesquisa, a saber: Como as narrativas dos Potiguara contribuem para (re)construir as identidades indígenas? Qual o conteúdo de suas narrativas indígenas e qual(is)o(s) seu(s) significado(s)? Qual a linguagem que eles empregam em suas narrativas? Quais as semelhanças ou distinções entre as narrativas transmitidas oralmente e as escritas? Como as narrativas indígenas se constituem em fontes de informação?

Visando responder a esses questionamentos e concebendo a língua como “uma criação coletiva, um fenômeno social” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p. 81), optei por desenvolver uma pesquisa em um espaço interdisciplinar criado pela Linguística e pela Ciência da Informação. Para isso, elegi como objetivo geral desta tese investigar como as narrativas dos Potiguara constituem espaço para a construção de suas identidades e fontes de informação indígena. Nessa perspectiva, defendo a tese que a linguagem das narrativas é um elemento de (re)construção da identidade dos Potiguara e que as suas narrativas são potenciais fontes de informação indígena.

Para a operacionalização do objetivo geral, como esta tese está inserida numa linha de pesquisa intitulada “Oral/escrito: práticas institucionais e não institucionais”, delimitei os seguintes objetivos específicos:

- a) Levantar narrativas orais dos Potiguara;
- b) Descrever narrativas dos Potiguara nos dois formatos (oral e escrito);
- c) Verificar a construção da identidade indígena nas narrativas; e
- d) Caracterizar as narrativas dos Potiguara como uma potencial fonte de informação indígena.

Para estruturar a redação desta tese, realizei um trabalho comparável à montagem de uma colcha de retalhos: fiz aproximações, articulações, recortes e escolhas que foram tecendo o texto que ora se apresenta. Dentre muitas leituras e autores que contribuiram para a elaboração teórica deste trabalho, destaco as obras de Mikhail Bakhtin (1997, 2010a, 2010b) e Bakhtin/Volochínov(2009), que foram essenciais para entender a natureza ideológica do signo linguístico, considerado uma arena da luta de classes, e as de Vladimir Propp (2002), que muito contribuíram ao conceberem as narrativas como uma construção histórica. Ressalto a

importância das obras de Oswaldo Elias Xidieh (1972, 1993), Francisco Assis de Sousa Lima (s.d.) e Maria Ignez Novais Ayala (1988, 1989, 2011), que utilizei para analisar as manifestações da cultura popular no contexto sociocultural em que elas ocorrem. Também me apoiei nos estudos de Maria José da Silva (2004) e Sara Divina Melo da Silva (2011), que fizeram pesquisa de campo no Nordeste e chegaram a histórias mais ou menos semelhantes às achadas na pesquisa que desenvolvi sobre os Potiguara. No que se refere às questões sobre as identidades, foram imprescindíveis as obras de Stuart Hall (2003, 2006, 2011, 2012) e Tomaz Tadeu da Silva (2000, 2012). Também consultei as obras de Moonen (1973, 1989), Moonen e Maia (1992), Barbosa Júnior (2002), Palitot (2005), Barcellos (2005), Marques (2009), Vieira (2008, 2012), Simas e Pereira (2009) e Liedke (2007), que compõem a escassa literatura que trata da identidade dos Potiguara e foram ponto de partida para entender a identidade desses indígenas. Além desses autores, vários outros que constam das “Referências” prestaram contribuição importante para a construção deste trabalho.

Optei por estruturar o texto em cinco partes: esta **INTRODUÇÃO**, onde descrevo as questões que deram origem à investigação, os objetivos que nortearam a pesquisa, as justificativas para a escolha da temática adotada e a forma como estruturei o texto, e mais três capítulos e as considerações finais. No primeiro capítulo, intitulado **DEMARCANDO E APROXIMANDO CAMPOS TEÓRICOS**, apresento os pressupostos teóricos que escolhi para nortear este estudo. Dividi o texto em três partes: na primeira, intitulada “Dialogismo”, abordo questões levantadas por Mikhail Bakhtin e seu Círculo acerca de uma concepção de linguagem que defende que o signo linguístico tem natureza social e ideológica e que os sujeitos se constituem pela linguagem, através das suas interações com os outros; na segunda, “Sobre narrativas, cultura popular, memória e identidade”, traço um panorama das discussões que envolvem concepções da cultura popular em busca de entender como se desenvolveram os estudos sobre as narrativas e vou delineando articulações com memória e construção identitária; e na terceira, “Conceituando fontes de informação indígena”, busco aproximações das teorias da Ciência da Informação com a concepção dialógica da linguagem para estabelecer o conceito de fonte de informação indígena. As discussões empreendidas no decorrer da minha argumentação não obedecem a uma ordenação cronológica nem têm caráter exaustivo, limitam-se a estabelecer diálogos entre os autores que escolhi para construir os rumos da pesquisa. À medida que apresento a teoria, vou fazendo associações com os achados da pesquisa que desenvolvi com os Potiguara.

O segundo capítulo, **CAMINHOS INVESTIGATIVOS**, inclui o percurso metodológico adotado na pesquisa, sua caracterização, a descrição da população estudada e o

seu contexto, as fases da pesquisa, a coleta de dados, a sistematização e os procedimentos de análise dos dados.

No terceiro capítulo, **NARRATIVAS POTIGUARAS: do oral e do escrito**, analiso as narrativas dos Potiguara nas versões oral e escrita, demonstro como a identidade indígena é construída e que as narrativas são potenciais fontes de informação, a partir das concepções teóricas de Stuart Hall (2003, 2006) sobre identidade e do princípio dialógico da linguagem (BAKHTIN (2010a, 2010b) e BAKHTIN/VOLOCHÍNOV(2009). Inicialmente, descrevo a obra, “Os Potiguara pelos Potiguara” (OS POTIGUARA..., 2005), e analiso as narrativas que ela contém. Como essa é a primeira obra escrita em língua portuguesa pelos Potiguara, para ser empregada nas escolas indígenas da Paraíba, escolhi-a para analisar a versão escrita das narrativas potiguaras. Em seguida, procedo à análise das narrativas orais coletadas durante a pesquisa e encerro o capítulo demonstrando como as narrativas se caracterizam como potenciais fontes de informação.

Nas **CONSIDERAÇÕES FINAIS**, busco estabelecer as relações entre os achados da pesquisa e o referencial teórico adotado, especialmente o dialogismo bakhtiniano, dando relevo às teorizações produzidas no texto desta tese e destacando as conclusões alcançadas no estudo. A tese também inclui um vídeo intitulado “Narrativas dos Potiguara” (**APÊNDICE**), que corresponde a, apenas, uma parcela das narrativas orais gravadas durante a pesquisa de campo.

CAPÍTULO 1: DEMARCANDO E APROXIMANDO CAMPOS TEÓRICOS

1.1 DIALOGISMO

É a partir dos postulados defendidos por Bakhtin e seu Círculo, da ideia de “uma existência viva e historicamente concreta das linguagens” (BAKHTIN, 2010b, p. 133), que me proponho a observar e estudar as narrativas dos Potiguara.

O Círculo de Bakhtin⁵ compreende um conjunto de intelectuais russos, de diversas áreas do conhecimento que, entre os anos de 1920 e 1930, promovem vários círculos de discussão para tratar da linguagem, articulando diversas áreas do saber. As discussões do Círculo foram fecundas para os estudos da linguagem, e o seu grande legado é a teoria dialógica, que é própria não apenas da linguagem, mas da existência humana (FREIRE, 2012). Mikhail Bakhtin, estrela maior do Círculo, propõe a criação da *translinguística*, uma nova maneira de estudar a língua, a partir da enunciação. A proposta de Bakhtin pretendia ir além da Linguística, examinar o real da linguagem em seu funcionamento e tomar como objeto de estudo “os aspectos e as formas das relações dialógicas entre enunciados e entre suas formas tipológicas” (FIORIN, 2006, p. 21).

O conceito de linguagem adotado por Bakhtin está comprometido

com uma visão de mundo que, justamente na busca das formas de construção e instauração do sentido, resvala pela abordagem linguístico-discursiva, pela teoria da literatura, pela filosofia, pela teologia, por uma semiótica da cultura, por um conjunto de dimensões entretecidas e ainda não inteiramente decifradas (BRAIT, 2008, p. 88).

O pensador russo percebe que a enunciação é de natureza social e a compreende como uma réplica do diálogo social. A enunciação não existe fora de um contexto social, pois cada locutor pertence a um “horizonte social”. Ela é tomada como a unidade de base da língua e trata-se do discurso interior ou exterior. A filosofia marxista da linguagem defendida por

⁵ Embora os próprios membros do grupo não utilizassem essa denominação, ela foi atribuída pelos estudiosos dos seus trabalhos, tendo em vista que foi Bakhtin quem produziu a obra de maior envergadura (FARACO, 2010).

Bakhtin/Volochínov (2009) tem como base a enunciação, como realidade da língua e como estrutura socioideológica.

A proposta bakhtiniana inclui o estudo das relações entre a interação concreta dos interlocutores e a situação extralinguística, ou seja, além da situação imediata, deve-se levar em conta o contexto social (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p.128). Assim, para estudar as narrativas potiguaras sob a ótica bakhtiniana, é necessário levar em conta o contexto de produção das narrativas, os atores sociais e suas condições sócio-históricas.

Segundo Fiorin (2006), na teoria bakhtiniana, as unidades da língua são os sons, as palavras e as orações, enquanto os enunciados representam as unidades reais de comunicação. As unidades da língua são neutras, mas os enunciados carregam emoções, juízos de valor, têm sentido, são da ordem dialógica. A concepção bakhtiniana de linguagem ultrapassou as tendências predominantes nos estudos linguísticos da sua época. Bakhtin e Volochínov (2009) criticaram o “subjativismo idealista” e o “objetivismo abstrato” por não apreenderem a linguagem em sua realidade viva. Perceberam que o “subjativismo idealista”, ao conceber o ato de fala como atividade individual, nega a natureza social da língua e que o “objetivismo abstrato”, corrente defendida pelos estruturalistas, baseados nas ideias de Saussure, considerava a língua como produto acabado, que se transmite de geração a geração, rejeitando, assim, a enunciação. Mas não negaram a contribuição desses estudos e reconheceram o papel da língua na constituição dos sentidos. Bakhtin formulou, então, o dialogismo, concepção teórica que defende que, em cada texto, em cada enunciado e em cada palavra, ressoam vozes distintas: a do eu e a do outro. Assim, o modo de existência da linguagem é o dialogismo.

Para o discurso humano, concreto e histórico, o dialogismo é um fenômeno natural e próprio. Em qualquer discurso concreto (enunciação), a orientação dialógica se faz presente e isenta-se do dialogismo “apenas o Adão mítico que chegou com a primeira palavra num mundo virgem” [...] (BAKHTIN, 2010b, p. 88).

O dialogismo difere da interação face a face, que é “[...] uma forma composicional em que ocorrem relações dialógicas, que se dão em todos os enunciados no processo de comunicação [...]” (FIORIN, 2012, p.166). O dialogismo se dá entre discursos; é o modo de funcionamento real da linguagem; é seu princípio constitutivo; é uma forma particular de composição do discurso. É, também, “[...] um princípio de constituição dos seres humanos; é o modo de agir e de estar no mundo” (FIORIN, 2012, p.192).

Na teoria bakhtiniana, texto é concebido como um “tecido de muitas vozes”, que se entrecruzam, se completam, respondem umas às outras ou polemizam entre si no *interior* do texto (BARROS, 2008, p. 29. Grifos do autor).

O diálogo é condição da linguagem e do discurso, mas existem textos polifônicos e monofônicos, que variam conforme as estratégias discursivas empregadas. Nos textos polifônicos, os diálogos entre discursos mostram-se; nos monofônicos, os discursos se ocultam. Polifonia e monofonia são efeitos de sentido que decorrem de procedimentos discursivos dialógicos (BARROS, 2008).

O pensador russo busca entender as relações entre linguagem e sociedade e responder em que medida a linguagem determina a consciência e a ideologia determina a linguagem. Para ele, a comunicação verbal é inseparável de outras formas de comunicação. “A enunciação é o produto da interação de dois indivíduos socialmente organizados e, mesmo que não haja um interlocutor real, esse pode ser substituído pelo representante médio do grupo social ao qual pertence o locutor” (BAKHTIN/ VOLOCHÍNOV, 2009, p.116).

As narrativas afloram porque há uma audiência, um público ouvinte. Não existe interlocutor abstrato; a palavra sempre se dirige a um interlocutor (BAKHTIN/ VOLOCHÍNOV, 2009, p.116). Na concepção dialógica da língua, “os sujeitos são vistos como atores/construtores sociais, sujeitos ativos que, dialogicamente, constroem-se e são construídos no texto, considerado o próprio lugar da interação e da constituição dos interlocutores” (KOCH; ELIAS, 2006, p. 10-11).

Nessa perspectiva, é possível conceber os Potiguara como atores/construtores que se constroem nas narrativas, pois os *sentidos* de um texto são construídos na *interação texto-sujeitos*. Conforme a teoria bakhtiniana, “a interação verbal constitui [...] a realidade fundamental da língua” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p.127). Os autores relatam que a verdadeira substância da língua não é um sistema abstrato de formas linguísticas, mas é constituída “pelo fenômeno social da *interação verbal*, realizada através da *enunciação* ou das *enunciações*” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p.127. Grifos dos autores).

Quando os colaboradores⁶ da pesquisa, em suas interações, mencionam a palavra “caboclos”, referem-se aos indígenas mais antigos, aos seus antepassados, diferentemente do conceito constante em dicionário, que significa mestiços de branco com indígena. Para Bakhtin, “toda palavra comporta *duas faces*. Ela é determinada tanto pelo fato de que procede

⁶ Denomino colaboradores todas as pessoas que participaram da pesquisa como contadoras de histórias.

de alguém, como pelo fato de que se dirige *para* alguém. Ela constitui justamente o *produto da interação do locutor e do ouvinte*” (BAKHTIN/ VOLOCHÍNOV, 2009, p.117. Grifos dos autores).

Da interação do locutor com o ouvinte surge o diálogo. Entretanto, o vocábulo “diálogo” nem sempre significa “consenso”, “acordo”.

As relações dialógicas podem ser contratuais ou polêmicas, de divergência ou de convergência, de aceitação ou de recusa, de acordo ou de desacordo, de entendimento ou de desinteligência, de avença ou de desavença, de conciliação ou de luta, de concerto ou de desconcerto (FIORIN, 2006, p. 24)

Os tipos dessas relações podem variar a partir da aceitação ou não do conteúdo dos enunciados; elas se fazem no ponto de tensão da voz do enunciador com outras vozes sociais. Como a sociedade é dividida em grupos sociais, que têm interesses divergentes, os enunciados funcionam como um espaço de luta entre as diferentes vozes sociais; são lugares de contradição. O enunciado é um organismo muito complexo e dinâmico, pois como aponta Bakhtin, “no campo de quase todo enunciado ocorre uma interação tensa e um conflito entre sua palavra e a de outrem, um processo de delimitação ou de esclarecimento dialógico mútuo” (BAKHTIN, 2010b, p. 153).

Fiorin (2006) assevera que o acesso à realidade se faz sempre mediado pela linguagem. Não há objeto no mundo que não apareça envolto em discursos. Todo discurso não está voltado para a realidade em si, mas para os discursos que a circundam. Assim, todo diálogo é vivo. O discurso vivo e corrente é determinado pelo discurso-resposta futuro. Ele se constitui em cima do “já dito” e se orienta para o discurso-resposta que ainda não foi dito, mas que foi solicitado a surgir (BAKHTIN, 2010b, p. 89).

Em várias ocasiões, no decorrer da pesquisa, alguns colaboradores fizeram menção ao discurso que apresenta os indígenas como preguiçosos e o rebateram, como na narrativa de Dona Carminha (Entrevista em 29/04/2010⁷). Bakhtin e seu Círculo se voltaram para a língua em seu funcionamento, “a língua, no seu uso prático, é inseparável de seu conteúdo ideológico ou relativo à vida” (BAKHTIN/ VOLOCHÍNOV, 2009, p. 99). Os autores recomendavam não isolar a comunicação verbal da comunicação global, pois aquela “entrelaça-se inextricavelmente aos outros tipos de comunicação e cresce com eles sobre o terreno comum da situação de produção” (BAKHTIN/ VOLOCHÍNOV, 2009, p.128).

⁷ Refiro-me à entrevista realizada com Dona Carminha, em sua residência, na Aldeia Jacaré de César, em 29/04/2010, e que, nesta tese, encontra-se no item 3.2.13 A Aldeia Jacaré de César.

1.1.1 O discurso do outro

No precioso legado teórico bakhtiniano, a palavra do outro ocupa um lugar privilegiado. Ao propor a ideia de um concerto de vozes que compõem os discursos, da pluralidade dos seus agentes, das formas do discurso citado, da arquitetura, entre outras, Bakhtin/Voloshinov (2009) dedicaram uma atenção especial à palavra e ao discurso do outro. A dialogia concebe o conhecimento como resposta, como a recepção ativa do discurso do outro.

Em seu artigo, “*Bakhtin y el acto ético: una lectura al reverso*”, Zavala (1997) aponta que a originalidade da obra bakhtiniana, especialmente em “*Hacia una filosofía del acto ético*” (BAJTIN, 1997), está em mostrar que a ética, o saber, o discurso e a realidade formam uma cadeia e que a realidade do ser humano está em ser do outro. A autora ressalta a importância da teoria bakhtiniana ao abordar a linguagem no nível da experiência cultural, tendo como central a recepção do eu no outro. A teoria bakhtiniana concebe o diálogo como a “interação de pelo menos duas enunciações” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p.152). Assim, a palavra do outro e o discurso do outro sempre integram os discursos.

O estudo do diálogo, segundo Bakhtin, requer a investigação das formas usadas na citação do discurso, porquanto elas “refletem tendências básicas e constantes da *recepção ativa do discurso de outrem*, e é essa recepção, afinal, que é fundamental também para o diálogo” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p.152. Grifos dos autores). Numa situação comunicativa concreta, a recepção ativa da enunciação de outrem deve levar em conta o receptor, ou seja, a quem se dirige a palavra, e atentar para a influência das forças sociais que organizam o modo de apreensão do discurso. A apreensão ativa do discurso do outro, que se manifesta nas estruturas gramaticais da língua sob as formas de discurso direto e indireto, efetua-se no quadro do discurso interior. É impossível compreender o discurso citado sem levar em conta o contexto narrativo, pois “o discurso citado e o contexto de transmissão são somente os termos de uma inter-relação dinâmica. Essa dinâmica, por sua vez, reflete a dinâmica da inter-relação social dos indivíduos na comunicação ideológica verbal” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p.154).

A dinâmica da inter-relação entre o discurso narrativo e o discurso citado pode desenvolver-se em duas direções: a) primeiramente, a tendência da reação ativa ao discurso do outro seria conservar a sua integridade e autenticidade. Assim, os esquemas linguísticos e suas variantes tendem a isolar e proteger o discurso citado das entoações próprias ao autor; b) a segunda tendência da reação ativa ao discurso do outro ocorre quando a língua elabora

meios mais sutis e mais versáteis para que o autor possa infiltrar suas réplicas e seus comentários no discurso do outro. Nesse caso, o contexto narrativo contribui para absorver e apagar as fronteiras do discurso citado. O discurso do outro emerge nos enunciados sob a forma de diferentes vozes, que correspondem a “ideias gerais”, “pontos de vista”, “apreciações de outros” e “entonações” que amarram e penetram todo o discurso concreto (enunciação) (BAKHTIN, 2010, p. 86). Ao enunciar suas narrativas, os Potiguara trazem diferentes vozes (apreciações de outros, pontos de vista, entonações, etc.) para firmar o seu discurso. Entretanto, as formas de inclusão dessas vozes no discurso podem ser de concordância ou de divergência.

O contexto extraverbal de um enunciado, como relata Bajtin (1997), compõe-se de três momentos: 1) um horizonte espacial, compartilhado pelos falantes (a unidade do visível); 2) o conhecimento e a compreensão comum da situação; e 3) a valoração compartilhada pelos interlocutores da situação. Ele concebe que a situação extraverbal faz parte da enunciação como parte integral necessária de sua composição semântica. Para o autor, um enunciado da vida real, como um todo pleno de sentido, compõe-se de duas partes: 1) uma realizada verbalmente e 2) a outra, do subentendido. Ele considera que cada enunciado da vida cotidiana é um entimema⁸ socialmente objetivo, uma espécie de palavra-chave conhecida apenas por aqueles que pertencem a um mesmo horizonte social.

As valorações sociais permanecem na vida e, a partir dela, organizam a forma do enunciado e sua entonação⁹. É na entonação que a valoração encontra sua expressão mais pura. A entonação é social e estabelece vínculos entre a palavra e o contexto extraverbal. Ela pode apoderar-se de uma palavra de diferentes formas: entonação jubilosa, entonação lúgubre, entonação depreciativa, a depender do contexto em que a palavra aparece. Como aponta Bajtin, *“la entonación siempre se encuentra en el limite entre lo verbal y lo extraverbal, entre lo dicho y lo no dicho. Mediante la entonación la palabra se relaciona directamente con la vida”* (BAJTIN, 1997, p. 118. Grifo do autor).

A palavra não pode ser separada da vida:

La palabra en la vida, com toda evidencia, no se centra em sí mesma. Surge de la situación extraverbal de la vida y conserva com ella el vínculo más estrecho. Es más, la vida misma completa directamente a la palabra, la que no puede ser separada de la vida sin que pierda su sentido (BAJTIN, 1997, p. 113).

⁸ “Entimema é o silogismo em que uma das premissas está omitida e/ou subentendida” (BRAIT, 2009, p. 46).

⁹ “Entonação é o elemento gerador de sentido complementar em um enunciado” (BRAIT, 2009, p. 47).

Não só a entonação, mas toda a estrutura formal do discurso, em grande medida, depende das relações entre o enunciado e as supostas valorações compartilhadas no meio social para o qual a palavra está orientada. Bakhtin/Volochínov (2009, p. 42) relatam que “as palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios” e são capazes “de registrar as fases transitórias mais íntimas, mais efêmeras das mudanças sociais”. Por isso, entendo que as narrativas dos Potiguara podem não apenas registrar as mudanças ocorridas na identidade indígena, mas também (re)construir a identidade potiguara. Essa (re)construção identitária nas narrativas emerge a partir da interação do locutor e do ouvinte, do diálogo, da recepção do eu no outro.

1.2 SOBRE NARRATIVAS, CULTURA POPULAR, MEMÓRIA E IDENTIDADE

As narrativas correspondem a uma entre as muitas manifestações culturais da humanidade, especialmente dos povos indígenas. Em geral, são transmitidas oralmente, de geração a geração, pelos mais velhos que, dentro da comunidade, são conhecidos como contadores de histórias. Em virtude de serem originárias da oralidade, sobreviviam unicamente na memória dos contadores. Com a invenção da escrita, que data de apenas 6.000 anos (ONG, 1998), as narrativas começaram a ser registradas e foram compartilhadas através de grandes regiões do mundo. Ao longo do tempo, apresentaram-se sob diversas formas: através da oralidade, combinadas com gestos e expressões, sob formas visuais reproduzidas através de imagens, em diferentes suportes, como madeira, bambu, marfim e pedra, pintadas sobre tela, seda e papel e, em dias mais recentes, gravadas em filmes e armazenadas eletronicamente como imagens digitais.

Uma importante contribuição para o estudo da narrativa foi dada pelo filósofo alemão Walter Benjamin (1892-1940). Para ele, a narrativa decorre da experiência dos narradores; é uma forma artesanal de comunicação e traz em si as marcas do narrador. Benjamin apontou que o camponês sedentário e o marinheiro comerciante foram os primeiros mestres na arte de narrar e que as transformações ocorridas no mundo, após a II Guerra Mundial, contribuíram para que as experiências ficassem em baixa e colocassem a arte de narrar em vias de extinção. Ele considerou que o ritmo acelerado de trabalho atual fez desaparecer o dom de narrar (BENJAMIN, 2008) e que os horrores da guerra tornaram inviável a socialização das experiências em narrativas.

Em época mais recente, Flannery aposta na proliferação de novas formas de narrar a partir da emergência de novas tecnologias: “À medida que novas formas de comunicação e

interação se tornam disponíveis através de modernas tecnologias, podemos esperar que se multiplicarão também as formas de narrar” (FLANNERY, 2011, p. 118). Compartilho do pensamento da autora e percebo que as narrativas presentificam o cotidiano de muitos, como demonstra a pesquisa desenvolvida por Fernandes (2002) com contadores pantaneiros, nas zonas rurais, no campo.

A narrativização, ou seja, o ato de “contar histórias faz parte da própria experiência humana” (FLANNERY, 2011, p. 118). As narrativas desempenham funções pragmáticas: “O nosso viver é interpretado, discutido e compartilhado através de estórias que contamos para ilustrar, exemplificar, argumentar e divertir” [...] (FLANNERY, 2011, p. 112-113). Na esteira desse pensamento, Bruner (2002 *apud* MEDRADO, 2008) considera que a narrativa é a ferramenta que o ser humano usa para construir e expressar como compreende suas experiências. Ela é usada para construir significados e esquematizar as experiências humanas. Concebo a narrativa como o ato de contar histórias, organizar e relatar experiências, portanto, é uma prática social, uma prática discursiva.

Um autor que trouxe uma grande contribuição para os estudos linguísticos ao estudar as narrativas foi Vladimir Propp (1895-1970). Ele dedicou-se aos estudos do conto maravilhoso e, nessa temática, publicou, entre outros, dois livros que se destacam: “Morfologia do conto maravilhoso” (PROPP, 2006) e “Raízes históricas do conto maravilhoso” (PROPP, 2002). No entendimento de Bezerra (2002), esses livros formam uma só obra, em que predomina uma visão sistêmica do folclore e têm como objetivo estabelecer leis gerais da composição e a gênese do conto maravilhoso.

Propp estudou os contos maravilhosos baseando-se na concepção marxista segundo a qual os processos social, político e cultural são condicionados aos meios de produção. Ele concebe o conto como [...] “um fenômeno cultural e produto da superestrutura”, que “tem relação direta com o modo de produção desde as suas formas rudimentares, conservando vestígios de formas extintas de vida social de sociedades remotíssimas” (BEZERRA, 2002, p. xii). O autor defende que [...] “devemos encontrar no passado o modo de produção que condicionou o conto” (PROPP, 2002, p. 6).

Propp (2002) concebe o folclore numa visão dialética e mostra, em sua obra, que as manifestações folclóricas se alteram em novas condições históricas e como interagem com formas mais arcaicas, reassimilando e reformulando os seus motivos e vestígios, transformando antigas imagens ou permitindo que o velho e o novo convivam em certa harmonia.

Utilizando a técnica esquemática, Propp (2006) buscou definir as unidades invariáveis dos contos populares. Ele inaugurou uma nova unidade de análise dos contos: a *função*, ao perceber que os nomes e os atributos das *dramatis personae* mudavam, mas não as suas ações. Em cem contos maravilhosos russos que utilizou como amostra, Propp (2006) percebeu que, por meio da análise de funções estruturais, era possível estabelecer um índice de tipos, o que serviu para confirmar que pertenciam a um mesmo grupo todos os contos da sua amostra.

Além das unidades invariáveis do conto, Propp (2006, p. 85) observou que, no conto maravilhoso, há trinta e uma funções possíveis. Ele percebeu, também, o que denominou de “grandezas variáveis do conto”: a nomenclatura e os atributos dos personagens. São esses atributos que conferem beleza e encanto às narrativas e permitem verificar as particularidades que cada contador impõe à sua narrativa e informar como o ato de narrar histórias é algo vivo, que se reatualiza cada vez em que a história é contada. Entendo que essas unidades variáveis das narrativas possibilitam que os Potiguara demonstrem seus costumes, sua cultura e construam uma identidade diferente daquela que foi imposta pelo elemento colonizador, ou seja, reassimilando e reformulando, transformando imagens para permitir que o antigo e o atual convivam. Bezerra (2002) ressalta que a descoberta de uma poética histórica dos gêneros folclóricos é uma contribuição fundamental de Propp para o estudo das narrativas, em suas várias modalidades, e assegura que a obra desse autor é obrigatória para o pesquisador das narrativas populares.

Concebo que a grande contribuição de Propp (2002) para a contística universal é a sua visão dialética, ao demonstrar que os contos se alteram em novas condições históricas e como elas interagem com formas mais arcaicas, reassimilando e reformulando os seus motivos e se transformando ao longo do tempo. A obra de Propp é essencial para analisar as narrativas dos Potiguara, principalmente por seu enfoque histórico. Nela busco respaldo teórico para embasar a análise dos contos maravilhosos narrados pelos colaboradores da pesquisa.

As narrativas indígenas são, em geral, concebidas como pertencentes à cultura popular. No senso comum, a própria expressão cultura popular tem uma conceituação negativa - trata-se de uma prática limitada a um segmento social desprestigiado, o povo. Como apontam Ayala e Ayala, a expressão *cultura popular* é sinônimo de *cultura do povo*. É [...] “uma prática própria de grupos subalternos da sociedade” (AYALA; AYALA, 2003, p. 9. Grifos dos autores).

Para Chartier (1995), o conceito de cultura popular foi produzido como uma categoria erudita destinada a abarcar produções e condutas situadas fora da cultura das classes dominantes da sociedade. Ele recorda que, ao longo do tempo, criaram-se conceitos múltiplos

e contraditórios de cultura popular, que podem ser resumidos em dois grandes modelos de descrição e interpretação: o primeiro concebe a cultura popular como um sistema autônomo e diferente da cultura letrada, e o segundo percebe a cultura popular em relação a carências e à dependência em face da cultura dominante. Essas duas perspectivas refletem as propostas teóricas e as estratégias de pesquisa adotadas pelas disciplinas que se dedicam ao estudo da cultura popular, como a História, a Antropologia e a Sociologia.

Burke (2010) relata que foi no final do século XVIII e começo do século XIX que os intelectuais europeus começaram a se interessar pela cultura popular, principalmente por canções, poesia e contos populares. O autor atribui diversas razões ao surgimento desse movimento de “descoberta” do povo: razões estéticas, referentes à rejeição do “artificial” na arte culta e valorização do “natural”; razões intelectuais, relacionadas a uma postura de hostilidade à racionalidade do pensamento iluminista, em favor da valorização de sentimentos e das emoções; e razões políticas, decorrentes de rivalidades entre países como a Alemanha, a Espanha e a França e de reações contra o Iluminismo.

A descoberta da cultura popular coincidiu com a emergência de uma série de movimentos nativistas oriundos de povos que, estando sob o domínio estrangeiro, buscavam reviver sua cultura tradicional (BURKE, 2010). A visão dos estudiosos da cultura popular era de que essa cultura corria o risco de desaparecer e que, por isso, deveria ser registrada antes que acabasse. Era preciso “resgatar” as tradições populares. Na Alemanha, foram publicados vários volumes de contos, antes da publicação, em 1812, da famosa coletânea de contos dos irmãos Grimm. Seguindo o exemplo desses irmãos, foram elaboradas, em toda a Europa, várias coletâneas de canções populares e de outras formas de literatura popular. Os Grimm não empregaram o termo “conto popular”. Deram ao livro o título “Contos infantis e domésticos”, mas concebiam que essas histórias exprimiam a natureza do “povo” (BURKE, 2010, p. 29).

Para os românticos, a simplicidade, a espontaneidade e a vida comunitária eram atributos do povo, que se opunham ao racionalismo e ao utilitarismo que eles criticavam nos iluministas. Eles buscavam encontrar, no estudo da poesia popular, a pureza e a vida orgânica do povo, em oposição aos artificialismos da vida burguesa preconizados pelos adeptos do Iluminismo. Para os intelectuais românticos, a poesia popular era uma produção coletiva, que expressava os desejos e os anseios de toda uma coletividade. Sob essa concepção, as produções populares têm característica de anonimato, e o povo é considerado o guardião de uma memória esquecida, que deve ser recuperada. Na esteira do pensamento dos românticos, os folcloristas cultivam as tradições e entendem que a cultura popular pertence ao passado.

Entretanto, criticam a falta de métodos dos românticos e buscam um novo paradigma, encarregando-se de estudar lendas, costumes e crenças do povo, considerado o “arquivo da tradição”, que deveria ser preservado.

Conforme Souza (2007b), tradicionalmente, as narrativas indígenas são publicadas e/ou transcritas no país por antropólogos, folcloristas e autores de literatura infantil, pois, muitas vezes, elas são consideradas infantis pela temática aparentemente simples, embora sejam para qualquer idade. Garcia Canclini critica as táticas metodológicas dos folcloristas quando se voltam mais para os bens culturais (objetos, lendas, músicas, etc.) do que para os agentes que os geram e consomem. Em suas palavras, “essa fascinação pelos produtos, o descaso pelos processos e agentes sociais que os geram, pelos usos que os modificam, leva a valorizar nos objetos mais sua repetição que sua transformação” (GARCIA CANCLINI, 2006, p. 211).

É no entendimento de que o “popular” não reside nos objetos, mas nas práticas sociais, nas formas de lidar com os bens culturais, que as ideias de Garcia Canclini (2006) se aproximam das de Chartier (1995), visto que este último também considera que o “popular” não está contido em certos objetos ou modelos culturais, mas nas modalidades diferenciadas por meio das quais os objetos culturais são apropriados pelos grupos ou indivíduos.

Garcia Canclini (2006) defende que o “popular” é algo construído e em constante transformação e daí sugere que sua análise deve levar em conta suas interações com a cultura de elite e com as indústrias culturais. O autor aponta que as culturas latino-americanas passam por um processo de hibridização, que são “processos sócio-culturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas” (GARCIA CANCLINI, 2006, p. xix).

É nessa perspectiva de interação da cultura popular com essas outras formas de cultura que analiso as narrativas dos Potiguara que, à semelhança de outros indígenas latino-americanos, vivem, há décadas, processos de migração, mestiçagem, urbanização e interação, cotidianamente, com o mundo moderno.

Ayala e Ayala (2003) referem que as ideias dos folcloristas de que as manifestações folclóricas estavam fadadas ao desaparecimento e de que era preciso documentá-las antes que se perdessem totalmente da memória do povo encontram adeptos entre os primeiros estudiosos brasileiros de cultura popular. Os autores percebem que os estudos que concebem “as manifestações da cultura popular como sobrevivências do passado no presente, como práticas isoladas, cristalizadas, imutáveis” desconsideram o contexto sociocultural (AYALA; AYALA, 2003, p. 8) e revelam outros paradigmas que nortearam os estudos da cultura

popular no Brasil, que sinalizam mudanças na abordagem da cultura popular. São os estudos de Amadeu Amaral (1982), Mário de Andrade (1959), Roger Bastide (1959), Florestan Fernandes (1978) e Oswaldo Elias Xidieh (1972, 1993). Todos esses autores situam as manifestações culturais em seus contextos, entretanto cada um deles detém uma postura peculiar de análise.

Mário de Andrade, ao criar o Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, em 1935, promoveu, anos depois, a Missão de Pesquisas Folclóricas, que consistiu num empreendimento, ao modo de uma expedição científica, em que um grupo de pesquisadores e técnicos partiu de São Paulo para o Norte e o Nordeste do país, com o objetivo de anotar, desenhar, fotografar, filmar e gravar manifestações da cultura popular. O material resultante da Missão era muito significativo, e grande parte dele inédita, e só foi publicada recentemente (CERQUEIRA, 2010). Quando da passagem da Missão pela Paraíba, em fins da década de 1930, já não havia mais nenhum falante da língua tupi entre os povos Potiguara, como está registrado na Caderneta de Campo CAD-6: “ninguém mais sabe falar a língua deles nem mais lembrar de palavra nenhuma” (MISSÃO..., 2010, p. 104).

Oswaldo Elias Xidieh (1993) é um dos mais importantes estudiosos da cultura popular brasileira. Desenvolveu estudos sobre narrativas populares de caráter religioso, na zona rural e entre alguns grupos rústicos, inseridos em zonas urbanas e industrializadas do estado de São Paulo. Ele percebeu que, no mundo rústico, as narrativas têm sempre uma utilidade: funcionam “como meio controlador e perpetuador dos padrões de comportamento socialmente consagrados” (XIDIEH, 1993, p. 27). O autor atenta para o processo de reelaboração e renovação da cultura popular que não morre nem se desgasta, ao se aproximar de elementos de outras culturas, mas se reconstrói no cotidiano do povo.

Os processos de reelaboração da cultura me remetem a Chartier (1995), ao relatar que, em uma sociedade complexa, não há homogeneidade em relação à cultura, visto que diferentes formas culturais existem, simultaneamente, em diálogo constante. Ele defende que literatura popular e literatura da elite não são radicalmente diferentes, elas são compartilhadas por meios sociais diferentes. E são as formas de uso, as formas de apropriação dos produtos culturais que geram sentido por parte dos setores não hegemônicos.

É na perspectiva de que a cultura popular é algo vivo, um elemento integrante da vida das pessoas que compartilham práticas culturais, que se articulam na esfera do social e do político, que se constrói esta pesquisa. A partir das memórias dos Potiguara, das suas vozes, procurando não perder de vista o contexto em que as narrativas emergem, demonstro como esses indígenas se apropriam das narrativas para (re)construir suas identidades. Entendo a

memória como um fenômeno construído social e individualmente, de forma consciente e inconsciente. Bosi (2009) relata que a memória é recriação do tempo passado; é refazer as experiências do passado e trazê-las para o presente. Ela concebe que a memória não é sonho, é trabalho. A lembrança é uma imagem trazida do passado, mas que vem à tona em razão de juízos de realidade e de valor do tempo presente.

No decorrer da pesquisa, os colaboradores narravam as histórias, frutos de suas lembranças, que afluíam a partir de uma palavra ou de um fato mencionado, como na narrativa de Pedro Eduardo, que, ao contar a história de uma botija, lembrou detalhes do ocorrido: a panela que arrancaram era de ferro, estava debaixo de um pé de caju, as moedas eram de alumínio.¹⁰

O processo de atualização da memória também é percebido por Oliveira e Azevedo Netto (2007, p. 32) ao definirem a memória como [...] “aquele conjunto de eventos, fatos, personagens que, através da sua existência no passado, detêm experiências consistentes para o estabelecimento de uma relação da atualidade e o seu passado, quer imediato quer remoto”.

Foi o sociólogo Maurice Halbwachs, quem primeiro concebeu a memória como um fenômeno coletivo e social, ou seja, construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes.

Isso não quer dizer que Halbwachs não reconhecia a memória individual. Ao contrário, ele concebe que [...] “na base de qualquer lembrança haveria o chamamento de um estado de consciência puramente individual que chamamos *intuição sensível* – para distingui-lo das percepções em que entram alguns elementos do pensamento social” (HALBWACHS, 2009, p. 42. Grifos do autor).

Ele percebe que “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva” (HALBWACHS, 2009, p. 69) e entende que esse ponto de vista muda conforme o lugar social que o sujeito ocupa e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que o sujeito mantém com outros ambientes.

Halbwachs analisou a relação existente entre o modo pelo qual um indivíduo lembra de seu passado e seu pertencimento social. O autor propõe que “o ambiente social não é

¹⁰ Ver a história da botija na gravação realizada na residência de Dona Tonha, em 25/03/2010, que apresento nesta tese, no item 3.2.12 Botija.

apenas o condicionador “externo” de uma memória de natureza “interna”, mas que a própria estrutura interna da lembrança implica a preexistência da vinculação dos sujeitos com grupos sociais” (HALBWACHS *apud* GUÉRIOS, 2008, p. 368).

Em vários momentos da sua obra, Halbwachs esclarece que nossas lembranças não são apenas individuais, mas surgem a partir de uma vivência social, como ele relata no seguinte trecho:

É difícil encontrar lembranças que nos levem a um momento em que nossas sensações eram apenas reflexos dos objetos exteriores, em que não misturássemos nenhuma das imagens, nenhum dos pensamentos que nos ligavam a outras pessoas e aos grupos que nos rodeavam (HALBWACHS, 2009, p. 69).

Por diversas vezes, no decorrer da pesquisa, os colaboradores ao contarem as histórias interagiam com a audiência. E os ouvintes confirmavam o fato narrado, pois muitas daquelas histórias foram compartilhadas com familiares e/ou amigos. Na entrevista com Dona Maria Isidoro¹¹, quando Pedro Eduardo comentava sobre as atrocidades cometidas por um antigo chefe do posto indígena na Baía da Traição ela confirmou muitos detalhes do evento narrado.

Em sua obra intitulada “A memória coletiva”, Halbwachs (2009) faz distinção entre “memória histórica”, que supõe a reconstrução dos dados fornecidos pelo presente da vida social e projetada no passado reinventado, e a “memória coletiva”, aquela que recompõe magicamente o passado. Entre essas duas direções da consciência coletiva e individual desenvolvem-se diversas formas de memória, que mudam conforme os objetivos que elas implicam. Pollak percebe que, além da característica mutável e flutuante das memórias, existem pontos relativamente invariantes, imutáveis. O autor concebe que nas pesquisas de história oral que utilizam entrevistas e história de vida, o que se recolhe são memórias individuais, entretanto, no caso de entrevistas de grupo, são memórias coletivas (POLLAK, 1992, p.201).

Concepções recentes da memória ressaltam os aspectos de sua estruturação e auto-organização. Os elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva, são: 1) os acontecimentos vividos pessoalmente; 2) os acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. Por meio da socialização política ou histórica pode ocorrer um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada. Podem existir “acontecimentos

¹¹ Ver trecho da entrevista com Dona Maria Isidoro no item 3.2.13.

regionais que traumatizaram tanto, marcaram tanto uma região ou um grupo que a sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação”. (POLLAK, 1992, p.201)

Le Goff (2008) relata que, nas sociedades sem escrita, há especialistas da memória, homens-memória, que detêm o importante papel de manter a coesão do grupo: chefes de família idosos, sacerdotes, bardos, etc. Esses homens-memória me remetem a Fahrenheit 451, romance de Ray Bradbury (BRADBURY, 2011), que versa sobre homens-livro, que carregam em suas memórias o conhecimento da humanidade. Nessas sociedades, os anciãos “eram considerados sábios guardiões da memória, que, por sua vivência e experiência adquiridas com a idade, detinham valiosos conhecimentos e preciosas lembranças” (MONTEIRO; CARELLI; PICKLER, 2008, p. 8). A maior parte dos colaboradores da pesquisa que desenvolvi com os Potiguara é constituída de idosos e contadores de histórias, reconhecidos como tais na comunidade.

Nas sociedades tradicionais, a memória se incorpora ao cotidiano através da tradição e dos costumes. Na modernidade, há lugares socialmente instituídos para sua produção e reprodução. Esses lugares, que Pierre Nora denominou de “lugares de memória”, são “uma estratégia inventada pelas sociedades contemporâneas, para o problema da perda de identidade dos grupos sociais e da ausência de rituais mnemônicos” (OLIVEIRA; RODRIGUES, 2009, p. 223).

Conforme Pollak (1992), há uma ligação fenomenológica muito estreita entre memória e o sentimento de identidade. Ele enuncia que a memória é [...] “um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual quanto coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si” (POLLAK, 1992, p. 204). Acrescenta que a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais e aponta que “o caráter conflitivo se torna evidente na memória das organizações constituídas, como as famílias políticas ou ideológicas” (POLLAK, 1992, p. 205).

Na história e nas ciências sociais, a memória tem sido estudada, desde a década de 1980, como um instrumento para falar das ações de construção identitária e das lutas pela definição de uma versão compartilhada do passado de determinado grupo social (GUÉRIOS, 2008). É nesse entendimento da memória que busco estudar, nesta tese, a construção da identidade dos Potiguara através de suas narrativas.

Considerando que o conceito de memória é muito amplo e que estou na interface da Linguística com a Ciência da Informação, abordarei a memória sob diferentes enfoques: a

memória como lembrança, no que concerne às histórias narradas pelos Potiguara, e a memória registrada como estoques de informação¹², ao tratar das narrativas indígenas como fonte de informação.

A partir de agora, traço, em linhas gerais, algumas noções pertinentes à temática identidade, ao mesmo tempo em que esboço alguns contornos da concepção de identidade que adoto neste trabalho. Através da leitura das obras de Hall (2003, 2006, 2011, 2012), encontrei importantes referências ao modo como o conceito de identidade foi sendo construído e como é entendido na atualidade. O autor entende que as mudanças ocorridas nas sociedades modernas, no final do século XX, contribuíram para fragmentar as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade e mudar as identidades pessoais. Se antes, existia a ideia de sujeitos integrados, hoje, há um deslocamento ou descentração do sujeito (HALL, 2006).

Para Hall (2006), a partir da concepção do sujeito da modernidade tardia, pensado como fragmentado e dotado de várias identidades, algumas vezes contraditórias e não resolvidas, é possível entender a identidade não como algo fixo, imutável, mas como aquilo que é construído na diferença ou por meio dela. A identidade não é algo hermético, é uma convenção socialmente construída, que se insere no circuito da cultura e tem a ver com a representação.

Ele entende que as identidades são construídas nas interações contínuas das pessoas com os outros e pelo modo como elas se posicionam em relação aos outros. Além disso, as identidades sociais são complexas e têm natureza fragmentada. Numa mesma pessoa, coexistem identidades de gênero, raça, classe social, sexo, etc. Esses diferentes aspectos das identidades vêm à tona em diferentes práticas discursivas, o que explica que as identidades sociais não são fixas e estão sempre em processo.

Hall (2003) assevera que as identidades parecem invocar uma origem, em um passado histórico com o qual elas detêm determinada correspondência. Entretanto, têm a ver com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção daquilo que a pessoa se torna.

Alinhando-me ao pensamento de Hall (2003, 2006, 2011, 2012), ao considerar que a identidade é uma convenção socialmente construída por meio das interações contínuas das

¹² Os estoques de informação são “um conjunto de itens de informação organizados (ou não), segundo um critério técnico, dos instrumentos de gestão da informação e com conteúdo que seja de interesse de uma comunidade de receptores” (BARRETO, 2000).

peessoas com os outros e que se constrói através da linguagem e dos discursos, defendendo que as narrativas dos Potiguara podem dizer muito da identidade indígena.

Segundo Hall (2006), para compreender o conceito de identidade, é necessário examinar como ela se insere no circuito da cultura e como a identidade e a diferença têm a ver com a representação. Corroboram tal entendimento estas suas palavras:

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões “quem somos nós” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar, como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios” (HALL 2012, p. 108-109. Grifos do autor).

Para existir, a identidade depende de outra identidade que não é ela, que difere da sua, mas fornece as condições para que ela exista. A identidade é marcada pela diferença, que sustenta a exclusão. Nas relações sociais, estabelecem-se formas de diferença (a simbólica e a social) por meio de sistemas classificatórios, que aplicam um princípio de diferença à determinada população, possibilitando uma divisão, como por exemplo: indígenas e não indígenas.

Conforme a teoria bakhtiniana, o sujeito vai se constituindo discursivamente à medida que interage com as vozes sociais que compõem sua comunidade semiótica. “A criança começa a ver-se pela primeira vez como que pelos olhos da mãe e começa a falar de si mesma nos tons volitivo-emocionais dela [...]” (BAKHTIN, 2010a, p. 46).

As identidades são construções discursivas que se estabelecem a partir das relações de poder existentes nas sociedades. No cotidiano, os sujeitos sociais se envolvem em embates e constroem práticas que produzem significados. São as relações de poder que definem quem é incluído e quem é excluído na sociedade. Numa constante tensão e luta com as palavras dos outros os sujeitos vão construindo suas identidades.

As representações dos indígenas brasileiros têm sido criadas e recriadas historicamente há mais de 500 anos, ou seja, desde a chegada dos europeus ao continente americano. Essas representações vêm sendo construídas, ao longo do tempo, como veículos de produção de sentidos e de construção das identidades desses povos. Desde o século XVI, quando viajantes europeus vieram ao Brasil e fizeram as primeiras “imagens” dos índios, em relatos de viagens e diários, até os dias atuais, o homem branco, o europeu, emerge como hierarquicamente

superior em relação aos povos indígenas, tidos como selvagens, inferiores, incivilizados e, ao mesmo tempo, ingênuos e puros.

Entendo que a identidade indígena, o “ser índio”, é fruto de uma série de discursos que foram construídos ao longo do tempo, por diferentes sujeitos e em diferentes locais, o que possibilitou a construção de uma memória social em torno do índio.

Ao longo da história do Brasil, os indígenas têm ocupado um lugar à margem e enfrentado preconceitos. Isso parece ser decorrência dos vários estereótipos que lhes são atribuídos, entre eles, o de que são preguiçosos, pagãos, bárbaros, etc. Esses estereótipos se revestem de um caráter negativo e totalizador e conferem distorções sobre sua imagem.

Bauman (2005) relata que, na hierarquia global emergente, podemos vislumbrar num polo alguns indivíduos que constituem e desarticulam as suas identidades, mais ou menos à mercê de sua própria vontade, escolhidas dentro de um amplo leque de ofertas de alcance planetário. No outro polo, inserem-se aqueles a quem lhes foi negado o acesso à escolha da identidade e que, por não terem o direito de manifestar suas preferências, sentem-se oprimidos por identidades aplicadas e impostas por outros.

Para o autor supracitado, neste mundo, há fronteiras reais, que limitam e definem a vida dos sujeitos. Essas fronteiras são impostas não apenas pelos centros de poder, mas também pelos próprios excluídos do sistema, que criam algumas fronteiras a fim de reforçar sua identidade como sujeitos discriminados por suas diferenças.

Ao ser confrontado com hostilidade, qualquer grupo minoritário reage de diversas maneiras. Uma dessas reações é voltar-se para si mesmo, reforçando laços culturais contra seus opressores e ganhando força através da sua identidade coletiva, valorizando a própria cultura e não se integrando ao grupo dominante (SARUP, 1996). A partir dessa perspectiva, destaco a importância da narrativa indígena como possibilidade de formação da identidade individual e coletiva.

Schneider (2004), ao estudar narrativas de indígenas estadunidenses, reconheceu que essa literatura representa uma possibilidade de utilizar as lacunas do sistema opressivo, gerando alternativas para afirmar a cultura minoritária. Segundo a autora citada, ao se apropriar da língua do antigo colonizador, esses escritores conseguem reconstruir perspectivas plurais e sincréticas de mundo e, além disso, conseguem também descrever a sua adaptação quanto a viver entre dois mundos, o da cultura dominante e o da sua própria cultura. Assim, reconfirmam suas identidades fragmentadas.

Considero que as narrativas indígenas desempenham papel importante para as comunidades indígenas, porque possibilitam o questionamento de definições fixas e

estereotipadas sobre os indígenas e contribuem para que eles pensem sobre suas identidades a partir da visão do próprio indígena, e não, da visão da sociedade dominante. As identidades indígenas dependem de outras identidades diferentes das suas, mas que fornecem as condições para que elas existam. Convém lembrar a história dos povos indígenas do Brasil, marcada por lutas e inscrita em um processo violento, hegemônico e criador de dominação (SANTOS, 2000). Assim, os indígenas são portadores de identidades aplicadas e impostas pelos colonizadores, as quais foram frutos do eurocentrismo e do egocentrismo que permeavam as ações dos europeus na América. Ao longo de toda a colonização, os índios eram tidos como “selvagens” ou como “bons selvagens”, duas imagens diferentes e contraditórias que se perpetuaram pela historiografia mundial. A própria designação “índio” foi atribuída pelos espanhóis aos povos nativos da América, pois imaginavam que haviam chegado às Índias (CALEFFI, 1997 *apud* DURIGAN; GUERRA, 2008, p. 146).

Compartilho do pensamento de Palitot (2005), quando concebe que a identidade dos Potiguara foi se construindo, ao longo dos últimos cinco séculos, dentro de situações históricas concretas. Na interação com vários sujeitos sociais, indígenas e não indígenas, missionários, agentes e órgãos de Estado, os Potiguara vão (re)construindo historicamente suas identidades. Para Wanderley (2007, p. 15), a identidade “se processa por um entrelaçamento da cultura, da memória e da história”. A autora entende que o sujeito, ao produzir sua história, “como agente transformador do seu cotidiano, vai afirmando seus valores, seus sentimentos e lutando por seus projetos individuais e coletivos”. Assim, a memória emerge como elemento constituinte da identidade.

À medida que os Potiguara vão contando as suas histórias, as identidades indígenas, aos poucos, vão sendo construídas e passam a incorporar novas feições. Ao se assumir como sujeitos históricos, produtores de uma cultura embasada na memória que registra suas experiências e saberes, eles (re)constroem suas identidades.

Para Larrosa (1996), se a nossa vida tem uma forma, tem a forma de uma história. Ele entende que a construção identitária implica uma interpretação narrativa de nós mesmos e que [...] “só compreendemos quem é outra pessoa ao compreender as narrativas que ela mesma ou outros nos fazem” (LARROSA, 1996, p. 146-147). Esse autor percebe a importância das narrativas na construção das identidades e que a autocompreensão narrativa se dá através da cultura. Para ele,

se o sentido de quem somos está construído narrativamente, em sua construção e em sua transformação, terão um papel muito importante as histórias que escutamos e lemos, assim como o funcionamento dessas histórias no interior de práticas sociais

[...] A autocompreensão narrativa não se produz em uma reflexão não mediada sobre si mesma, senão nessa gigantesca fonte borbulhante de histórias que é a cultura e em relação à qual organizamos a nossa própria experiência (o sentido daquilo que nos passa) e nossa própria identidade (o sentido de quem somos) (LARROSA, 1996, p. 147).

Entendo que, nas narrativas, os Potiguara vão (re)construindo sua identidade, uma versão que difere da imagem do indígena produzida pelo discurso colonial, que é um aparato de poder (BHABHA, 2007). O autor destaca que “o objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (BHABHA, 2007, p. 111).

Conforme Bonin (2007), a imagem dos indígenas apresentada nas crônicas quinhentistas perdura até hoje na maioria dos livros didáticos e no imaginário popular.

Ao estudar a construção de identidade afro-brasileira, Wanderley (2007) notou que os grandes tratados e os livros sagrados da história não contemplam uma história, uma cultura e uma memória dos afrodescendentes. Ela destaca a importância dessa história, dessa cultura e dessa memória para a afirmação da identidade dos afro-brasileiros que lutam para ser reconhecidos historicamente.

Da mesma forma, ao estudar a construção da identidade indígena, eu me recordo das imagens genéricas e estereotipadas dos indígenas produzidas nos livros didáticos, percebo a carência de narrativas dos próprios indígenas nas coleções das bibliotecas e destaco a importância dessas narrativas como fonte de informação. As Figuras 1 e 2, apresentadas a seguir, que recolhi da *Internet*, são gravuras de Theodore de Bry, feitas por volta de 1540. Ambas as figuras representam os índios como cruéis, canibais.



Figura 1: Antropofagia

Fonte: <http://www.abrale.com.br/biblioteca/001.htm>



Figura 2: Outra cena de antropofagia

Fonte: <http://pinaxos.blogspot.com/2009/06/antropofagicos.html>

Estas imagens retratam um ritual de canibalismo dos índios tupinambás, que aparecem frequentemente em livros didáticos, como Bandecchi (1973), Nadai e Neves (1986) e Azevedo e Darós (1988), e, também, em outros livros, tais como: Gambini (1988), Maestri (1993), Catharino (1995), Grupioni (Org.), (1998) e Cunha (2006). Embora sejam originárias do século XVI, as imagens se deslocam no tempo e chegam até o século atual contribuindo para reforçar uma ideia equivocada sobre os indígenas.

Ao estudar os discursos sobre os indígenas, nos livros didáticos de História do Brasil, Barros (2000) relata que a interpretação que os europeus fazem dos indígenas, nos primeiros contatos (período pré-colonial), toma os indígenas como selvagens e segue duas direções, que já relatei: a do “bom e ingênuo” ou a do “belicoso, rude e antropófago”.

Conforme Lopes (2000), as cosmovisões opostas que os descobridores tiveram da América - uma “visão do paraíso” e uma “visão do inferno” - são frutos do “mundo mágico da geografia e da história das mitologias que povoavam o inconsciente das pessoas – daquelas, pelo menos, que, insatisfeitas com a estreiteza do lugar que ocupavam na Europa, sonhavam “correr mundo” em busca de aventuras”(LOPES, 2000, p. 11). O autor relata que, bem antes da descoberta da América, ela foi inventada, pois ela e suas criaturas já existiam como personagens míticas de obras como: a Odisseia, de Homero, a história de Heródoto, o romance de Apuleio, a história natural de Plínio, o Velho e os relatos de viagens de Marco Polo e Fernão Mendes Pinto. Segundo o autor, “o descobrimento da América se (sic) constituiu à época um acontecimento tão espantoso que sua revelação bastou para autorizar os maiores delírios de imaginação do homem ocidental” (LOPES, 2000, p. 12).

O autor também enunciou que, no encontro entre os dois mundos, “o que o olhar do cristão procurou, contemplou e fitou, maravilhado, foi só o estranho, o exótico, o inaudito, o monstruoso, a “cor local”, o escandaloso” (LOPES, 2000, p. 14). Ele entende que essa imagem surgiu de um olhar de estranhamento diante do “outro”, do diferente, do desconhecido.

Essa dificuldade de descobrir e aceitar o “outro”, o diferente, resultou em inúmeros abusos cometidos contra os indígenas pelos colonizadores para a conquista da América (TODOROV, 2010).

O primeiro olhar que os europeus dirigiram ao lugar onde pisavam a terra, até então desconhecida, foi, naturalmente, de estranhamento, pois os descobridores percebem

que o índio não é, ainda, um ator que participe da sua história – ele estava fora dela, antes do descobrimento e, mesmo que europeu nenhum soubesse disso, ele toma consciência desse fato nesse instante do face a face inaugural. Ele, ameríndio, é, por

enquanto, aos olhos do português, unicamente o ator de um espetáculo, isto é, de um comportamento observado. E o espetáculo que os indígenas encenam então na praia onde o navegante desembarca é o da diferença. O problema de quem chega agora é o ler a diferença. Essa diferença será lida no confronto do “corpo próprio” do branco com “o corpo do outro”, o índio (LOPES, 2000, p. 15).

Mas, certamente, esse estranhamento também atingiu os indígenas ao assistirem, perplexos, ao desembarque daqueles seres que vinham do mar e que eram tão diferentes deles. Lopes (2000) relata que, para os Astecas, a chegada do conquistador espanhol, Hernán Cortés de Moonroy y Pizarro, ao México “concretizava a realização das profecias milenaristas de sua cultura, que assinalara o dia terrível do advento prometido por seus livros sagrados para quando Quetzalcátl retornasse à terra de seus antepassados” (LOPES, 2000, p. 13).

1.3 CONCEITUANDO FONTES DE INFORMAÇÃO INDÍGENA

Ao tratar das narrativas indígenas como fonte de informação, adoto, como base teórica da tese, o dialogismo bakhtiniano e os estudos da Ciência da Informação que possibilitam dialogar com a referida teoria.

Ao longo do tempo, as diferentes áreas e subáreas que compõem a Ciência da Informação adotaram perspectivas teóricas diversas e desenvolveram conceitos particulares de informação (ARAÚJO, 2009). O paradigma positivista define informação “enquanto algo independente dos sujeitos, dos contextos histórico-culturais, passível de ser estudada objetivamente, medida, e ser compreendida por meio de leis e regularidades” (ARAÚJO, 2009, p. 200). Esse paradigma prevalece na Ciência da Informação, reconhecida como uma disciplina voltada para o estudo da produção, da organização, do armazenamento, da disseminação e do uso da informação. Desse paradigma, emerge a ideia de informação como “coisa”.

Na área de organização da informação, da qual fazem parte os estudos sobre fontes de informação, predomina, ainda, o paradigma positivista. Sob esse enfoque, todos os documentos gerados pelo sistema de comunicação científica são considerados fontes de informação, cuja história se mescla com a história das bibliografias, que retrata o desenvolvimento dos repertórios bibliográficos. Figueiredo e Cunha (1967) enunciam que a história da bibliografia se estende desde a Antiguidade até o século XX e abrange listas de manuscritos (consideradas ancestrais da bibliografia), autobibliografias, como a “*De libris propriis liber*”, de Galeno, além de repertórios impressos até as bibliografias especializadas.

Depois da Segunda Guerra Mundial, o fenômeno da Guerra Fria entre os Estados Unidos e a União Soviética contribuiu para o surgimento de um contexto de competição, e o desenvolvimento científico e tecnológico tornou-se central. Nesse contexto, a informação passa a ser considerada como um recurso estratégico para o desenvolvimento, e os estudos sobre produção científica começam a apontar (ARAÚJO, 2009).

Na década de 1980, desenvolveram-se estudos sobre as fontes de informação no contexto das empresas e das organizações, o que contribuiu para o estabelecimento de novos critérios para a classificação das fontes de informação em fontes externas ou internas à organização, documentais e informais. As fontes documentais compreendem documentos de várias naturezas, como livros, periódicos, filmes, etc.; e as fontes informais emanam de contatos informais, conversas, depoimentos, entrevistas, entre outras. No rol das fontes informais, a pesquisa desenvolvida por Chalaça, Freire e Miranda (2007) aborda pessoas como fontes de informação para revelarem o tesouro de conhecimento do Bairro da Maré, na cidade do Rio de Janeiro. As narrativas potiguaras, registradas com base em entrevistas, podem ser consideradas fontes informais.

Em reação ao paradigma positivista, surgem, na Ciência da Informação, nas últimas décadas, propostas “que buscam estabelecer diálogo com as ciências hermenêuticas, para quem o entendimento do que a informação é passa, necessariamente, pelas interpretações dadas pelas pessoas que se relacionam com ela” (ARAÚJO, 2009, p. 201).

Dentre os autores que recorrem à hermenêutica para estudar a informação, Rafael Capurro apresenta três paradigmas no campo da informação: o paradigma físico, o paradigma cognitivo e o paradigma social (CAPURRO, 2003). Ele concebe que a informação é o conhecimento em ação, ou seja, informar é contextualizar o conhecimento. Sob essa concepção, a informação passa, necessariamente, pela interpretação. Nessa perspectiva de que a informação requer uma interpretação do sujeito é que me proponho a estudar as narrativas como fontes de informação, posto que o paradigma positivista, ao desconsiderar o sujeito e os contextos histórico-culturais, mostra-se inviável para estudar as narrativas indígenas, consideradas, nesta tese, como práticas sociais.

O conceito de fonte de informação é amplo e remete a inúmeros tipos de recursos informacionais. Para Cunha (2001, p. viii), o conceito de fonte de informação [...] “pode abranger manuscritos e publicações impressas, além de objetos, como amostras minerais, obras de arte ou peças museológicas”[...]. Hartness (1999) entende por fonte de informação qualquer tipo de documento que forneça uma informação específica, mesmo que não tenha

sido concebido como tal. A autora concebe fonte de informação pela sua utilidade prática. Percebo que Burke compartilha desse pensamento ao relatar que,

[...] do ponto de vista do leitor, não existe tal coisa como obra de referência, dado que qualquer livro, mesmo um romance, pode ser consultado, e qualquer livro, mesmo uma enciclopédia, pode ser lido [...] melhor do que pensar num conjunto fixo de objetos é definir as obras de referência pelas práticas dos leitores (BURKE, 2003, p. 164).

Concordo com Burke (2003), ao relatar que são as práticas informacionais que definem o que é uma fonte de informação. O posicionamento do autor é importante porque leva em conta o sujeito que interpreta se algo é fonte de informação. Essa interpretação remete às dimensões semântica e pragmática da informação.

A partir da abordagem pragmática da linguagem, a teoria bakhtiniana busca compreender as formas de produção de sentido e sustenta que a linguagem é de natureza social, portanto, ideológica e que toda palavra é produto da interação do locutor e do ouvinte (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009).

Para explicar os fenômenos informacionais e as relações entre os sujeitos, instrumentos e contextos em que a informação se manifesta, a Ciência da Informação tem incorporado ao seu campo de estudo teorias da linguagem e do signo e os estudos de Bakhtin acerca dos fenômenos da língua (GUEDES; MOURA; DIAS, 2011). Para esses autores, essa nova proposta da Ciência da Informação de estabelecer um diálogo com as teorias do significado amplia a perspectiva e a compreensão do conceito de informação. E, acrescento, possibilita encarar as narrativas indígenas como fontes de informação.

Através da linguagem, estabelece-se a interação verbal entre interlocutores. “Em todos os momentos em que se quer estabelecer uma ação comunicativa entre interlocutores, a linguagem é a ponte que une as pessoas e que permite a geração de conhecimento” (GUEDES; MOURA; DIAS, 2011, p. 41).

Rendón Rojas (2005) distingue as semelhanças e as diferenças entre informação e conhecimento, tomando como critério as fontes de onde se originam, as atividades que se realizam e os resultados obtidos. Ele concebe que a informação origina-se de dados e objetos sensíveis, enquanto o conhecimento tem como fonte a informação mesma, pois o conhecimento é um produto posterior e surge a partir dela. O autor entende a informação como a união de elementos objetivos (os dados) e subjetivos (as estruturas interpretativas dos sujeitos) e reconhece, também, a subjetividade dos sujeitos, que se apropriam dos dados e vão construindo valores (informação).

Capurro e Hjørland (2007) consideram que é difícil descobrir para quem um documento tem relevância, pois o significado é determinado nos contextos social e cultural. Essa concepção de informação como signo se aproxima da teoria dialógica bakhtiniana que defende a língua como uma construção social.

A concepção de Rendón Rojas (2005) sobre a informação me leva a entender que os dados se tornam fonte de informação a partir da valoração dos usuários da informação. Na esteira desse pensamento, Morigi e Bonnotto (2005) visualizam a narrativa musical como fonte de informação. Os autores analisam uma canção gaúcha, do cantor Gildo de Freitas, e mostram como a narrativa musical é fonte de informação importante no processo de produção do conhecimento. Eles partem da perspectiva de que tudo que forneça uma notícia, uma informação ou que pode transmitir conhecimento se constitui fonte de informação. Para esses autores,

[...] ao lado das fontes mais utilizadas e reconhecidas, as fontes bibliográficas convencionais, existem essas fontes de outra natureza, mas que se constituem em preciosas fontes de informações e foram historicamente relegadas a segundo plano. Mais e mais, no entanto, começam a ter seu valor reconhecido e são cada vez mais aceitas (MORIGI; BONNOTTO, 2005, p.113).

A partir desse entendimento, é possível perceber as narrativas indígenas como fontes de informação, pois, embora não tenham sido concebidas como tal, podem se constituir fontes de informação indígena. A informação indígena se enquadra no que Oliveira (2010, p. 56) chamou de informação étnico-racial:

[...] todo elemento inscrito num suporte físico (tradicional ou digital), passivo de significação linguística por parte dos sujeitos que a usam, e tem o potencial de produzir conhecimento sobre os elementos históricos e culturais de um grupo étnico na perspectiva da afirmação desse grupo étnico e considerando a diversidade humana.

Para Oliveira (2010), esse conceito de informação étnico-racial incorpora, operacionalmente, dois aspectos: um objetivo, referente aos conteúdos disponibilizados nos diversos suportes informacionais, e um subjetivo, que diz respeito ao potencial de produção de conhecimento acerca de um grupo étnico.

Compartilhando do pensamento de Oliveira (2010), que aplica esse conceito de informação étnico-racial em etnias africanas e afrodescendentes e sugere a aplicação desse conceito aos diversos grupos étnicos, percebo a possibilidade de adotá-lo para tratar da informação indígena. Entendo a informação indígena como aquela referente aos povos

indígenas, que engloba diversos tipos de textos, independentemente do suporte, que trata do conhecimento dos indígenas e sobre eles.

Ao estudar o indigenismo na era da informação, Aguilar (2009) percebeu que os povos indígenas não foram considerados desde o começo da Ciência da Informação. A própria história da Biblioteconomia demonstra que essa é uma ciência eurocêntrica, que sempre voltou sua atenção para o estudo das necessidades de informação de setores hegemônicos. Contudo, fenômenos sociais enfrentados pelos países da América do Norte, como, por exemplo, as migrações e os conflitos entre colonizadores e colonizados da América Latina, influíram para que a Ciência da Informação volvesse seu olhar para os chamados setores minoritários (*Minorities* ou *Ethnic Groups*), dentre os quais se incluem migrantes, categorias religiosas minoritárias e povos nativos.

Assim, na década de 1960, os povos indígenas (*indigenous people*) constituem-se numa categoria da classificação utilizada na base de dados internacional *Library and Information Science Abstracts* (LISA). Essa categoria não surgiu no LISA por acaso. A nova configuração econômica mundial, marcada pela globalização e pelo desenvolvimento das tecnologias da informação e da comunicação, favoreceu a inserção da temática indígena nos governos, que foram obrigados a adotar medidas para atender aos requisitos de entidades supranacionais, como o Banco Mundial e o Banco Interamericano de Desenvolvimento (AGUILAR, 2009).

Ao fazer um levantamento bibliográfico na base de dados LISA sobre a temática indígena, Aguilar (2009, p.186) registra que “os pesquisadores latino-americanos não têm dado a atenção, talvez a importância a esse segmento da sociedade que sempre necessitou de informações, mas não teve o espaço de expressão”. A autora constata que são poucas as experiências de instituições, em nível mundial, que assumiram a temática indígena e que, no contexto internacional de debate sobre identidade/diversidade cultural, ressurgem temas como multiculturalismo e ações afirmativas. Ela destaca a importância das parcerias e do trabalho em rede para a formulação de políticas de informação orientadas para indígenas e que a criação de serviços ou setores de informação destinados aos indígenas só aconteceu com mais intensidade na década de 1990 e no começo do século XXI.

Desde 1991, existe na Califórnia, Estados Unidos, a rede *California Indian Subject Specialist* (CISS), que tem como foco recursos informacionais sobre indígenas da região. Essa rede, apoiada por uma universidade, é composta por bibliotecários públicos, de universidades e especialistas (AGUILAR, 2009).

A autora ressalta a importância das bibliotecas e das redes para o crescimento das comunidades e a divulgação da cultura indígena:

Apesar das bibliotecas serem criações ocidentais, seriam também locais de soberania e autodeterminação, de enriquecimento da comunidade, incluindo conhecimento para e sobre a cultura indígena. Portanto as bibliotecas, os bibliotecários e a rede CISS têm facilitado esse processo (AGUILAR, 2009, p. 182).

Compartilho do pensamento de Aguilar (2009), quando afirma que as bibliotecas devem ser locais de soberania e autodeterminação dos povos indígenas e percebo que as bibliotecas brasileiras carecem de fontes de informação produzidas pelos indígenas, como as narrativas potiguaras, e sobre eles, além de fontes orais da diversidade cultural brasileira. Considero que recursos informacionais de natureza variada (manuscritos, artigos de periódicos, livros, relatórios técnicos, teses, dissertações, patentes, normas técnicas, literatura cinzenta¹³, documentos eletrônicos, narrativas, etc.) que registram o conhecimento, e pessoas podem ser considerados fontes de informação a partir de uma interpretação dos sujeitos (atores sociais) que, como detêm um conhecimento prévio daquilo que é definido como informação, assim as reconhecem.

No cenário nacional, entre os teóricos que se dedicam ao estudo das fontes de informação, destacam-se: Campello e Caldeira (Orgs) (2008), Campello, Cendón e Kremer (Orgs.) (2003), Cunha (2001, 2010) e Hartness (1999). Ao consultar essas obras, tive a curiosidade de procurar fontes indígenas, mas apenas na obra de Hartness (1999) encontrei referência a essas fontes na categoria temática “Grupos étnicos”, onde a autora arrola vinte e oito (28) obras na subdivisão “Índios”. Ela informa, no início dessa subdivisão, que algumas fontes arquivísticas sobre povos indígenas encontram-se no capítulo de “História”, entretanto, nesse capítulo, as referências às fontes indígenas são mínimas. Além de dedicar uma parte de sua obra aos grupos étnicos, Hartness (1999) apresenta um capítulo sobre “Folclore e cultura popular”.

Entendo que é pertinente dar visibilidade a um tipo de conhecimento, como o conhecimento indígena registrado nas narrativas potiguaras, visto que ainda não está inteiramente reconhecido nos espaços acadêmicos. Como aponta Murilo Bastos da Cunha,

¹³ A literatura cinzenta “abrange recursos informacionais das mais diversas áreas do conhecimento e possui como característica principal a circulação restrita, o que concorre para limitar o seu acesso e disponibilidade”(RAMALHO; PAIVA, 2006, p. 1).

[...] o patrimônio do saber constitui um dos recursos mais importantes da humanidade e, que, por extensão, o progresso da ciência pode ser uma reflexão coletiva fundada em uma memória coletiva, que está baseada, cada vez mais intensamente, na transferência internacional da Informação Científica e Tecnológica (ICT) (CUNHA, 2001, p. vii).

O patrimônio do saber relatado por Cunha (2001) refere-se ao conhecimento científico registrado, resultante do trabalho intelectual de estudiosos e pesquisadores. Esse patrimônio carece do registro do conhecimento indígena, contido nas narrativas.

As fontes produzidas, ao longo do processo de pesquisa, podem ser classificadas como primárias, secundárias e terciárias. As fontes primárias são aquelas produzidas com a interferência direta do autor da pesquisa e incluem relatórios técnicos, teses e dissertações, patentes, normas técnicas, trabalhos apresentados em eventos científicos, como congressos, conferências, simpósios, etc., e artigos científicos. As fontes secundárias surgem para facilitar o uso do conhecimento disperso nas fontes primárias. Tais fontes apresentam a informação filtrada e organizada. São as enciclopédias, os dicionários, os manuais, as tabelas, as revisões de literatura, os tratados, certas monografias, os anuários, os livros-texto, entre outras. As fontes terciárias servem para guiar os usuários para as fontes primárias e secundárias e incluem as bibliografias, os serviços de indexação e de resumo, os guias de literatura, os catálogos coletivos, os diretórios, etc. (MUELLER, 2003).

Como toda classificação é arbitrária, existem autores que distinguem apenas fontes primárias e secundárias. As primárias correspondem à literatura propriamente dita, e as secundárias, aos serviços bibliográficos. De acordo com essa classificação, as narrativas indígenas se inserem como fontes primárias.

Como já mencionei, o estudo das fontes de informação está vinculado à organização e ao controle bibliográfico da informação. A proposta do controle bibliográfico universal que, desde a Antiguidade, buscava reunir toda a produção do conhecimento, mostrou-se utópica, e com a explosão da informação, aflorou o controle bibliográfico especializado. Daí surgiu outra classificação das fontes de informação: gerais e especializadas. As fontes gerais correspondem a obras que incluem diversos assuntos, enquanto as fontes especializadas abrangem áreas de assuntos específicas (CAMPELLO; MAGALHÃES, 1997). As narrativas indígenas podem ser classificadas como fontes de informação especializadas.

Essas fontes de informação originaram-se dos grandes serviços bibliográficos que surgiram no final do século XIX e início do século XX e abrangiam grandes áreas de assunto, como Química, Engenharia, Zoologia e Medicina. Depois da Segunda Guerra Mundial, surgiram os serviços bibliográficos voltados para missões, para suprir as necessidades de

informação de novos empreendimentos científicos, como: energia nuclear, exploração espacial e defesa nacional. Nas últimas décadas do século XX, surgem os serviços bibliográficos voltados para problemas, que incluem uma pluralidade de temas como a ecologia, as fontes alternativas de energia, o atendimento integral à criança, etc. Na atualidade, os serviços bibliográficos especializados constituem empreendimentos comerciais, voltados para atender a uma clientela específica, e apresentam serviços sob medida (CAMPELLO; MAGALHÃES, 1997).

Dos serviços de informação, surgiram inúmeras fontes que constituem produtos elaborados sob medida para atender a necessidades específicas de usuários. A partir da indústria da informação¹⁴, são gerados serviços e produtos de informação (fontes) para atender aos diversos segmentos sociais.

A explosão da informação favoreceu a emergência de um número cada dia maior de fontes de informação, e com o raio da *Internet*, essa produção se tornou incontável. Na literatura nacional sobre fontes de informação, obras mais recentes, como as de Cunha (2001, 2010), Campelo e Caldeira (2008) e a de Campelo, Cendón e Kremer (2003), incluem fontes de informação na *Internet*, bases e bancos de dados, documentos na *web* e mecanismos de busca em redes sociais.

Concebo como fonte de informação indígena qualquer tipo de recurso informacional que englobe conhecimento dos indígenas e sobre eles e, ainda, que, a partir da interpretação dos usuários, seja capaz de suprir necessidades informacionais. Assim, as narrativas indígenas, registradas em qualquer tipo de suporte (impressas, gravadas em vídeo e áudio ou na *Internet*), revelam-se potenciais fontes de informação primárias (são produzidas com a interferência direta do autor), especializadas (referem-se ao conhecimento indígena) e informais (são geradas a partir de entrevistas).

No capítulo seguinte, traço o percurso metodológico que adotei para a tese.

¹⁴ O conceito de indústria da informação está presente nas áreas de Comunicação Social, Ciência e Engenharia da Computação, dentre outras. Aqui utilizo o conceito ligado à Ciência da Informação e entendido como “organismos que provêm produtos e serviços de publicações e informação através de novas tecnologias ou métodos inovativos de lidar com as informações” (MARTIN, 1995, p.3 *apud* VALENTIM, 2002, p.29).

CAPÍTULO 2: CAMINHOS INVESTIGATIVOS

2.1 CARACTERIZAÇÃO DA PESQUISA

Considerando que os Estudos Culturais concebem que as narrativas produzem os sujeitos e o mundo em que vivem e que as produções latino-americanas desses estudos abordam temáticas como etnia, cultura popular, políticas de identidade, dentre outras (BONIN, 2007), situo a minha proposta de estudo nessa abordagem teórica.

Os Estudos Culturais são

um campo multifacetado, com variados interesses de investigação e diferentes possibilidades de abordagens teórico-metodológicas. Nesses estudos se pretende, entre outras coisas [...] problematizar as relações de poder/saber e os efeitos de verdade aí produzidos; focalizar os processos de produção de identidades e diferenças, abordando seu caráter múltiplo, construído e não essencial, bem como a distribuição dos sujeitos em certos lugares sociais. Investigações que se constituem nessa linha consideram a centralidade da cultura e a ambiguidade, a instabilidade, a multiplicidade dos sentidos produzidos na linguagem (BONIN, 2007, p. 31).

Trata-se de um campo de estudo que “conceitua a cultura como algo que se entrelaça a todas as práticas sociais; e essas, por sua vez, como uma forma comum de atividade humana; como práxis sensual humana, como a atividade através da qual homens e mulheres fazem a história” (HALL, 2011, p. 133).

Os Estudos Culturais se ancoram nos mais variados campos do saber e têm se apropriado de teorias e metodologias da Antropologia, da Psicologia, da Linguística, da Teoria da Arte, da Crítica Literária, da Filosofia, da Ciência Política, dentre outros. Suas pesquisas utilizam-se da etnografia, da análise textual e do discurso, etc. (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003).

Em se tratando de uma pesquisa sobre narrativas indígenas, concebidas como práticas sociais, optei pela metodologia da História Oral porque, ao longo dos séculos, “constituiu-se como a maior fonte humana de produção, conservação e difusão do conhecimento” (MENEZES, 2005, p. 24) e é utilizada nas Ciências Sociais desde o início do século XX, através das técnicas de histórias de vida, entrevistas semiestruturadas e do método etnográfico.

A História Oral

[...] é um conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto e que continua com o estabelecimento de um grupo de pessoas a serem entrevistadas. O projeto prevê: planejamento da condução das gravações com definição de locais, tempo de duração e demais fatores ambientais; transcrição e estabelecimento de textos, conferência do produto escrito; autorização para o uso; arquivamento e, sempre que possível, a publicação dos resultados que devem, em primeiro lugar, voltar ao grupo que gerou as entrevistas (MEIHY; HOLANDA, 2010, p. 15).

Mais do que uma técnica, a História Oral é uma metodologia que, além da coleta de dados, exige do pesquisador uma postura ética: o respeito ao pesquisado. O colaborador é o dono do seu saber e é ele quem decide o que deve ser dito. O pesquisador se retrai e dá a palavra ao pesquisado, em respeito ao seu saber. Trata-se de uma metodologia de cunho qualitativo, que adotei na pesquisa por considerar pertinente para entender a natureza do fenômeno social, que caminha para o universo de significações, motivos, aspirações, crenças e valores.

No decorrer da pesquisa, utilizei uma caderneta de campo para registrar minhas observações. A observação possibilita ao pesquisador obter a informação no momento em que ocorre o fato. A caderneta de campo é um instrumento precioso, porque registra detalhes da situação que, com o passar do tempo, poderiam ser esquecidos.

2.2 OS POTIGUARA: CONDIÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS

Os Potiguara habitam o litoral da Paraíba e permanecem em terras em que seus ancestrais habitavam quando da chegada dos colonizadores ao Brasil, embora tenham sofrido redução de seus territórios. A permanência nessas terras comprova a sua resistência.

A partir da segunda metade do século XIX, os Potiguara, como os demais grupos indígenas do Nordeste, foram tratados, tanto pelo Estado quanto pelos pensadores sociais, como grupos indígenas extintos. No processo de conquista das terras indígenas, os colonizadores adotaram as estratégias da “guerra justa”, da conversão e da mistura, que contribuíram para a invisibilidade dos indígenas. A extinção dos aldeamentos indígenas, no Nordeste, surge no “quadro de alterações que compõem a reordenação dos padrões de intervenção e controle sobre a população rural pobre nordestina num momento de transição das relações de trabalho para o capitalismo” (ARRUTI, 1995, p. 66).

Recentemente, a partir da década de 1980, os Potiguara inauguraram um processo de emergência étnica¹⁵ (ARRUTI, 1995) e lutam pelo fortalecimento de sua identidade e tradições (NASCIMENTO; BARCELLOS, 2011). Seu território é formado por três Terras Indígenas: Potiguara, Jacaré de São Domingos e Potiguara de Monte-Mór, onde estão localizadas as diversas aldeias. Eles habitam uma zona litorânea, cortada pelos rios Camaratuba, ao norte, e Mamanguape, ao sul, e por outros rios de menor porte, que nascem e deságuam dentro da própria terra indígena: são os rios Jacaré, Sinimbu, Estiva e Grupiúna. A vegetação original das terras era composta de mangues e de Mata Atlântica. Porém, atualmente, resta pouco desta última na aldeia Grupiúna, em Jacaré de São Domingos.

As terras dos Potiguara abrangem 33.757 hectares, distribuídas em 31¹⁶ aldeias: Akajutibiró, Benfica, Bento, Cumaru, Forte, Galego, Lagoa do Mato, Laranjeira, Santa Rita, São Francisco, São Miguel, Silva da Estrada e Tracoeira, no município de Baía da Traição; Brejinho, Caieira, Camurupim, Carneira, Estiva Velha, Grupiúna de Baixo, Grupiúna de Cima, Ybykuara, Jacaré de César, Jacaré de São Domingos, Lagoa Grande, Tramataia, Três Rios e Vau, em Marcação; e Boréu, Jaraguá, Monte-Mór e Silva de Belém, em Rio Tinto.

Em termos de organização e representação política, cada aldeia tem um *cacique*, que representa a comunidade perante os órgãos oficiais, como a FUNAI, a FUNASA, as prefeituras, etc., e comerciais, como as usinas, os criadores de camarão, etc. O cacique também se encarrega de resolver pequenos problemas da comunidade. Existe também um *cacique geral*, que representa todos os Potiguara perante os órgãos oficiais e a Justiça (PALITOT, 2005).

De acordo com os dados apresentados na *homepage* da Fundação Nacional do Índio - FUNAI - a população potiguara está estimada, atualmente, em 19.149 indígenas. É considerada uma das maiores do Brasil e a maior do Nordeste.

Além dos habitantes das aldeias, processos migratórios levaram uma parcela significativa dos Potiguara a habitar outras cidades da Paraíba, como Mamanguape, João

¹⁵ Trata-se de um fenômeno social, consolidado e crescente, que tem se manifestado no Brasil, desde a década de 1970. Entretanto, a emergência étnica indígena vem ocorrendo de forma mais expressiva no Nordeste do país (LIMA, 2009).

¹⁶ Vieira (2012) explica que os Potiguara encontram-se distribuídos em 38 localidades e que, dessas, 31 são consideradas aldeias em virtude de terem um representante ou cacique local.

Pessoa e Cabedelo, ou cidades de outros estados, como Rio de Janeiro e Rio Grande do Norte (PALITOT, 2005).

Durante os cinco séculos de convivência com os não índios, os Potiguara perderam os privilégios, os direitos e os confortos de que usufruíam, antes da chegada dos colonizadores, e foram obrigados a viver conforme as regras e os valores da sociedade nacional, mas sem ter acesso pleno a essa sociedade e à sua cultura. Suas terras foram tomadas, sua religião foi proibida pelas autoridades estaduais, assim como a língua. Além disso, foram privados de decidir sobre o seu destino (MOONEN, 1989).

Em pesquisa realizada nas Terras Indígenas (TI) dos Potiguara, Moonen (1989, p. 8) percebeu que [...]“a quase totalidade dos Potiguara vive numa extrema pobreza, em péssimas condições habitacionais e sem o mínimo conforto material” [...] Todos vivem conforme os padrões culturais dos habitantes rurais não indígenas da região, como aponta o autor:

Lavram a terra ao modo regional, plantam os mesmos produtos dos camponeses não-indígenas, compram, trocam e vendem como eles e com eles, mas tudo isto é insuficiente para satisfazer suas necessidades básicas. Casam no civil e no religioso, possuem título eleitoral e alguns remanescentes são até vereadores do município de Baía da Traição. [...] os adultos jogam futebol e dançam ao som de músicas tipicamente nordestinas. Algumas aldeias já têm energia elétrica e água encanada. Os velhos recebem aposentadoria (MOONEN, 1989, p. 9).

As visitas que fiz às aldeias dos Potiguara para coletar os dados da pesquisa confirmaram que os padrões culturais desses indígenas se assemelham à cultura regional dos não índios. As aldeias dos Potiguara se assemelham a qualquer vilarejo interiorano do estado da Paraíba. Como mencionei, eles se incluem na categoria dos chamados “índios misturados” (OLIVEIRA, 2004). Além disso, é notório o estado de pobreza em que vivem: as casas são muito simples, e muitas ainda são de taipa (ver Figura 3).



Figura 3: Foto do interior de uma casa da Aldeia Estiva Velha

Fonte: Dados da pesquisa – julho de 2010.

Entretanto, em comparação com outras etnias do Brasil ou de outros países, os Potiguara desfrutam de melhores condições em razão da riqueza do meio ambiente onde residem. Podem contar com os recursos oriundos da pesca (peixe, camarão, aratu, caranguejo, etc.), da caça (principalmente aves e tatus), além da coleta de frutos das matas.

O estado de pobreza dos Potiguara não é um caso isolado, pois, como relata Garcia Canclini (2006), em algumas zonas do México e da América Latina, os indígenas não conseguiram adaptar-se plenamente ao desenvolvimento capitalista e se mantiveram em um estado de pobreza crônica. Além disso, as recentes transformações das economias latino-americanas concorrem para agravar a desigualdade no acesso aos bens econômicos, à educação média e superior, às novas tecnologias e ao consumo mais sofisticado (GARCIA CANCLINI, 2006, p. 239).

Ainda sobre a pobreza dos indígenas brasileiros, corroboram as palavras de Lopes (2000):

Em que pese nossas sonoras proclamações de independência, a relação colonizador-colonizado não se extinguiu, apenas mudou de cara, e sobrevive, hoje, na forma da relação entre a pequena elite dos possuidores e a multidão dos despossuídos que

chamamos de *povo brasileiro*, mas que poderíamos chamar, também, de *índios*. Porque os índios agora são os pobres – índios globalizados, trêmulos da narcotráficante modernidade de todas as periferias, que vivem imersas num estranho devir histórico onde os acontecimentos ocorrem, mas não se sucedem porque não variam nem geram outros acontecimentos fora circunstâncias desprezíveis, de modo que é impossível deixar de sentir-se mergulhado na temporalidade mítica de uma espécie de eterno retorno quando nos damos conta de que, no fundo, o tempo passa mas nada muda nessa terra (LOPES, 2000, p. 25-26. Grifos do autor).

No que concerne à educação, o Censo Escolar da Educação Básica 2011¹⁷, realizado pela Secretaria da Educação do Estado da Paraíba, apontou que a comunidade indígena potiguara conta com 31 escolas indígenas – nove estaduais e 22 municipais - e o número de alunos matriculados nessas escolas, em 2011, atingiu o total de 4.955. De acordo com a Coordenação Técnica Local da FUNAI em João Pessoa (FUNAI – CTL–JPA), os Potiguara contam, também, com duas escolas filantrópicas (da Igreja Betel Brasileiro) - uma situada na Aldeia São Francisco, e outra, na Aldeia Benfica. A Figura 4 é uma foto da Escola Municipal de Ensino Fundamental Iracema Soares de Farias, situada na Aldeia Ibykuara, em Marcação.



Figura 4: Foto da Escola Municipal de Ensino Fundamental Iracema Soares de Farias, situada na Aldeia Ibykuara.

Fonte: Dados da pesquisa – 2010.

¹⁷ Os dados foram fornecidos pela Subgerência de Estatística da Secretaria da Educação do Estado da Paraíba em 30 de novembro de 2012.

Os Potiguara, assim como os demais povos indígenas do país, a partir da Constituição de 1988, conquistaram o direito a uma educação diferenciada, a Educação Escolar Indígena, que foi implantada pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996 (BRASIL, 2006).

A institucionalização de Educação Escolar Indígena favoreceu o aparecimento de publicações de autoria indígena. A Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD), do Ministério da Educação, publicou e distribuiu inúmeras obras para as escolas indígenas como recurso didático, que servem também como literatura de registro e fruição de expressões culturais. Em 2005, a FUNAI, em parceria com a Secretaria da Educação e Cultura do Estado da Paraíba, publicou um livro, em língua portuguesa, intitulado “Os Potiguara pelos Potiguara” (OS POTIGUARA..., 2005).

Nas escolas indígenas da Paraíba, estão sendo ministradas para os alunos aulas de língua portuguesa, a oficial do Brasil, e de língua tupi. No ano de 2001, dezesseis Potiguara participaram de um Curso de Tupi, ministrado pelo Professor Eduardo de Almeida Navarro, da Universidade de São Paulo (USP), para aprender a língua de seus antepassados. O curso realizou-se na Paraíba, em três etapas, e teve a duração de um ano. Após o término do curso e com a colaboração do referido professor, os Potiguara publicaram um livro em Tupi, intitulado *Tîa-nhembo' e Potiguar – Ymûana nhé enga resé* (Vamos aprender a língua dos antigos Potiguara): tupi antigo para o ensino fundamental (NAVARRO, 2005), que apresenta um estudo do tupi antigo, língua falada até, aproximadamente, 1750.

Depois do curso, os indígenas formados em Magistério foram aproveitados nas escolas para ensinar a disciplina Língua Tupi. O tupi é ministrado duas vezes por semana, para as crianças, nas escolas indígenas potiguaras, no turno diurno, e para os adultos, no noturno.

Dentre as publicações adotadas nas escolas dos Potiguara, além do já mencionado livro de Tupi (NAVARRO, 2005), inclui-se o “T’îa-nhembo’ e Potigûar-ymûana nhe’enga resé” (FREIRE; PEREIRA, s.d.).

Na atualidade, esses indígenas estão aprendendo o tupi e reinventando uma língua, ressignificando, criando termos que, no tupi antigo, não existiam, como televisão, geladeira, computador, etc. Entendo que eles têm consciência da importância da língua tupi como um diferencial da sua cultura, por isso se interessam em aprender a língua de seus ancestrais, mesmo que sistematizada por brancos.

A economia dos Potiguara é extraída do cultivo de camarão em viveiros, da cana-de-açúcar, da fruticultura, das raízes, da pesca marítima e nos mangles e do artesanato. Eles praticam o extrativismo vegetal (mangaba, dendê, caju e batiputá¹⁸) e a agricultura de subsistência, baseada no cultivo de milho, feijão e mandioca, além de pequenas criações. Também realizam o plantio comercial da cana-de-açúcar, em geral, em terras arrendadas de usinas. O assalariamento rural e urbano, o funcionalismo público, principalmente o municipal, e as aposentadorias dos idosos constituem, também, fontes de renda dos indígenas (MÓDULO..., 2006). A exploração madeireira e o cultivo da cana-de-açúcar têm alterado profundamente o cenário geográfico das Terras Indígenas dos Potiguara. As usinas de cana da região despejam vinhoto nos rios, o que provoca a destruição da fauna e prejudica as populações de muitas aldeias. Além disso, o cultivo de camarões em viveiros, construídos dentro do mangue, devasta a vegetação e polui as águas (PALITOT, 2005). O autor relata que, ao longo dos últimos cinco séculos, na faixa de terras do litoral paraibano, os Potiguara foram construindo uma identidade étnica específica, em situações históricas concretas e na interação com múltiplos atores sociais.

Palitot (2005) atenta para as condições de existência e a manipulação das estruturas de poder que geram processos classificatórios de acusação e negação da identidade dos Potiguara. De um lado, a FUNAI, órgão indigenista oficial, institui uma *indianidade* hegemônica, e de outro, a Companhia de Tecidos Rio Tinto - CTRT - nega a identidade étnica dos Potiguara. A negação da identidade potiguara resulta dos ambiciosos projetos de expansão industrial dos proprietários da CTRT e do seu interesse em dispor da mão de obra indígena, o que deu início ao regime conhecido como Tempo da Amorosa¹⁹. Durante as décadas de 1960 e 1970, a fábrica de tecidos foi perdendo competitividade e chegou a encerrar suas atividades industriais nos anos de 1980, quando vendeu parte das suas terras para usinas de álcool. O autor aposta que é através do enfrentamento com a Companhia de Tecidos Rio Tinto, as usinas de cana-de-açúcar e a FUNAI que se abrem novas possibilidades para que os Potiguara possam se assumir como agentes históricos. Ele percebe também que as transformações ocorridas, os reposicionamentos dos diversos atores sociais e a ampliação dos espaços de circulação dos indígenas, em diversas instâncias, concorrem para que os Potiguara ampliem o

¹⁸ Designação popular de uma planta da família das *Ochnaceae* (ARAÚJO, 2010), da qual os Potiguara extraem o óleo, que é utilizado em sua alimentação.

¹⁹ Refere-se ao regime de terror, à espoliação e à negação da identidade indígena que se instalaram nas terras indígenas de Monte-Mór a partir da construção da CTRT. Para mais informações sobre o Tempo da Amorosa, consultar Palitot (2005).

valor da “cultura”, considerada “como um conjunto de elementos significantes da diferença” (PALITOT, 2005, p. 212) e, através dessa ideia, representem para si mesmos e para a sociedade envolvente a sua condição indígena.

Já na década de 1980, Moonen (1989) observou que os Potiguara perceberam a necessidade de exibir símbolos de indianidade

[...] nas Reuniões Regionais de Lideranças Indígenas, organizadas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), aprenderam que “índio precisa ter cultura indígena”, precisa exibir símbolos de indianidade. E assim o toré, agora usado como exibição pública de indianidade, passou a ser dançado por homens vestidos com saíotes de palha, enfeitados com cocar de penas de galinha e armados com algo que tem uma vaga semelhança com arco e flechas. Também não rejeitam colares e outros objetos vendidos nas lojas de Artesanato Indígena, da Funai, ou por outros índios nas Reuniões de lideranças Indígenas (MOONEN, 1989, p. 8. Grifos do autor).

Isso vai ao encontro do que falaram Hobsbawn e Ranger (2008), ao se reportarem à invenção das tradições. Para esses autores, “tradição inventada” é

um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (HOBSBAWN; RANGER, 2008, p. 9).

Originariamente, os Potiguara eram falantes da língua tupinambá²⁰. Os registros dessa língua foram realizados já no século XVI, pelos franceses André Thevet e Jean de Léry. Este último publicou também as primeiras observações gramaticais sobre essa língua. Com o objetivo de catequizarem os índios para a religião católica, os jesuítas modificaram essa língua, que se tornou a língua geral, também chamada de língua brasílica. Em 1595, foi editada a gramática do Padre Anchieta, a primeira a tratar da língua geral (RODRIGUES, 2002).

Atualmente, a língua materna dos Potiguara é a língua portuguesa, mas estão estudando o tupi, inclusive, estão traduzindo para essa língua o Toré²¹, que, há muito tempo, vem sendo cantado²² em português.

²⁰ Adoto a terminologia Língua Tupi ao me referir à Língua Tupinambá, em virtude de ser essa a nomenclatura utilizada pelos colaboradores da pesquisa.

²¹ Trata-se de “uma ação ritual que constitui marca de indianidade de grande parte dos índios do Nordeste, que relaciona – conforme as particulares performances étnicas – uma dança executada ou de forma circular (geralmente no sentido anti-horário) ou em fila ou em parêlha, levando a efeito variados cantos e, muitas vezes, sendo empregada a ingestão de bebidas como a jurema e varia no uso de maracás, apitos e gaitas, zabumbas, bombos, e tambores diversos” (MAGALHÃES, 2009, p. 321).

No que concerne a crenças, os Potiguara desenvolvem práticas religiosas plurais. O Toré é uma das suas principais práticas religiosas e sinal diacrítico de referência étnica (BARCELLOS, 2005). A maioria professa a religião católica, herdada do contato com os colonizadores. Nas aldeias potiguaras existem várias igrejas católicas, como a Igreja de Nossa Senhora da Conceição (Figuras 5 e 6), na Aldeia São Francisco.



Figura 5: Foto da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, na Aldeia São Francisco
Fonte: Dados da pesquisa - junho de 2010.



Figura 6: Foto do interior da Igreja de Nossa Senhora da Conceição
Fonte: Dados da pesquisa - junho de 2010.

²²Ver coreografias e letras do Toré dos Potiguara em Vieira (2008).

A Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres (Figura 7) fica situada na Aldeia Jaraguá, no município de Rio Tinto, e é a terceira igreja mais antiga do estado da Paraíba. Os Potiguara contam que os seus antepassados dançavam o Toré em volta do Cruzeiro (Figura 8), que fica situado em frente à Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres, na Aldeia Jaraguá. Os capuchinhos consideravam que os indígenas não tinham alma e, por isso, eles eram proibidos de entrar na igreja.



Figura 7: Foto da Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres, na Aldeia Jaraguá

Fonte: Dados da pesquisa – dezembro de 2010



Figura 8: Foto do Cruzeiro situado em frente à Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres
Fonte: Dados da pesquisa – dezembro de 2010

Cada aldeia tem uma capela onde os indígenas celebram a festa do seu santo padroeiro e rezam novenas. A Figura 9 apresenta a foto da Capela de Santa Luzia, na Aldeia Jacaré de São Domingos.



Figura 9: Foto da Capela de Santa Luzia, na Aldeia Jacaré de São Domingos
Fonte: Dados da pesquisa - 2010

Outras igrejas cristãs, como a Batista, a Assembleia de Deus e a Betel, também estão localizadas nas aldeias potiguaras. Além disso, cultos afro-brasileiros como a Umbanda e a Jurema Sagrada encontram adeptos entre os Potiguaras.

2.3 FASES DA PESQUISA

A pesquisa constou de duas fases principais, a saber: a primeira, uma pesquisa bibliográfica e na *Internet*; e a segunda, uma pesquisa de campo.

Inicialmente, realizei a pesquisa bibliográfica com o objetivo de construir uma revisão de literatura sobre as temáticas pertinentes à pesquisa, especialmente, narrativas potiguaras, oralidade, dialogismo, memória, identidade potiguara e fontes de informação potiguara. Concomitantemente, fiz pesquisas na *Internet*, através dos buscadores *Google* (<http://www.google.com.br>), *Altavista* (<http://br.altavista.com>), entre outros, além de bibliotecas eletrônicas, como o *Scielo* (<http://www.scielo.br>). Também pesquisei em bibliotecas tradicionais, como a Biblioteca Central da UFPB, bibliotecas departamentais e privadas, de professores e pesquisadores que, literalmente, abriram as portas de suas casas e, com generosidade, permitiram-me desfrutar dos conhecimentos registrados em suas coleções particulares.

As pesquisas bibliográficas e na *Internet* me encaminharam a recursos informacionais de várias naturezas, como: livros, artigos de periódicos, anais de eventos (congressos, seminários, simpósios, etc.), teses, dissertações e muitos outros em formatos impresso e eletrônico. As disciplinas e a realização dessas pesquisas me conduziram para as terminologias específicas que caracterizam os diversos campos do saber.

Antes de proceder à pesquisa de campo, encaminhei o projeto ao Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (doravante CEP) e abri um processo na FUNAI, solicitando autorização para adentrar as terras indígenas. Como mencionei, em razão de os Potiguaras serem tutelados, a FUNAI não permite que não índios entrem nas terras indígenas (TI) sem sua autorização. O encaminhamento do projeto ao CEP é uma das exigências para quem realiza pesquisa com seres humanos. A jornada para a aprovação do projeto no CEP é sobremaneira morosa.

Para a realização da pesquisa de campo, contei com o apoio de pessoas da comunidade potiguara, que foram essenciais para chegar aos contadores de histórias. Durante a pesquisa de campo, tive a oportunidade de conhecer pessoas que, generosamente, compartilharam comigo suas histórias. O ato de contar histórias é um momento muito dinâmico, pois cada narrador

imprime suas marcas à narrativa. As lembranças do narrador vêm à tona, a partir das histórias de vida. Em muitas ocasiões, quando gravava as narrativas, revivi momentos de minha infância, quando escutava “histórias de Trancoso”. Ouvi muitas histórias referentes a acontecimentos individuais e outras de “ouvir dizer”, que se sustentam em mitos coletivos, originários de um tempo distante. A maior parte dos colaboradores da pesquisa não sabe ler nem escrever, mas detém um grande cabedal de conhecimentos registrados na memória (conhecimentos tácitos).

A coleta de dados da pesquisa foi feita por meio de gravação das narrativas orais, que foram obtidas nas aldeias dos Potiguara, localizadas nos municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição, no estado da Paraíba. Para o registro das narrativas, utilizei uma filmadora Sony Handycam DCR-SX40. As gravações aconteceram no período de março a dezembro de 2010, quando fiz 19 viagens a 22 aldeias dos Potiguara: Aldeia Ibykuara, Aldeia Acajutibiró, Aldeia Tramataia, Aldeia Jacaré de César, Aldeia Lagoa Grande, Aldeia Forte, Aldeia Laranjeiras, Aldeia São Francisco, Aldeia Santa Rita, Aldeia Estiva Velha, Aldeia Jacaré de São Domingos, Aldeia Silva do Belém, Aldeia Grupiúna, Aldeia Silva, Aldeia Galego, Aldeia Cumaru, Aldeia Lagoa do Mato, Aldeia Brejinho, Aldeia Três Rios, Aldeia Camurupim, Aldeia Monte-Mór e Aldeia Jaraguá.

As visitas às aldeias aconteciam uma vez por semana e, sempre, acompanhadas de alguém da comunidade. A colaboração de algumas pessoas foi inestimável para a concretização da coleta de dados, especialmente a de Pedro Eduardo Pereira, professor indígena, agente de saúde e líder comunitário residente na Aldeia Ibykuara (município de Marcação). Conheci Pedro através de Célia Maria da Silva, da FUNAI-CTL/JP²³, ao acompanhá-la em uma visita às Terras Indígenas dos Potiguara em 2008. Foi ele quem me conduziu à maior parte dos colaboradores da pesquisa. Também contei com a prestimosa colaboração de Rosita Ferreira da Silva, indígena residente na cidade de Baía da Traição, com quem consegui colaboradores das aldeias Laranjeiras e Estiva Velha. Conheci Rosita por meio de um familiar, Ivanildo de Paiva Alves, “Dó”, que, quando veraneou na Baía da Traição, conheceu alguns indígenas da região, o que contribuiu para ampliar a rede de contatos que me conduziu aos contadores de histórias. Outra colaboração importante veio da parte de Zefita, indígena residente na Aldeia Ibykuara, que me conduziu aos colaboradores da Aldeia Lagoa Grande. Também contei com o apoio de Joás, indígena residente na Aldeia Três Rios e colega

²³ Em 2008, a FUNAI – JP era Administração Regional; a partir de 2010, tornou-se Coordenação Técnica Local – CTL.

de Pedro Eduardo. Foi ele que me acompanhou na visita à Aldeia Jacaré de César. À medida que conhecia os colaboradores, abriam-se novas redes sociais que me encaminhavam para mais outros.

Além das gravações efetuadas nas aldeias, entrevistei alguns indígenas que habitam na cidade de Baía da Traição - Rosita Ferreira da Silva, as irmãs caranguejeiras (Maria Edileusa da Silva, conhecida por Edileusa, Maria Zuleide da Silva, chamada Zuleide, e Maria Leda da Silva, conhecida como Ieda) e Manuel Miguel dos Santos, apelidado de “Paulista”. Cheguei às irmãs caranguejeiras por indicação de minha orientadora, a Prof^a Ignez Ayala, que as conhecia como cantadoras de coco. Além de contar histórias, cantar e dançar coco de roda, elas dançam o Toré e fazem artesanato, confeccionando inúmeros produtos - brincos, colares, pulseiras, bolsas e as vestes usadas em celebrações como o Toré. Na cidade de Ingá, entrevistei Padre Edvaldo Ferreira de Lima, 41 anos, primo de Pedro Eduardo e, em visita à cidade de São Paulo, em maio de 2011, entrevistei Eduardo de Almeida Navarro, professor da USP, que me forneceu informações sobre a capacitação de professores potiguaras em língua tupi.

As visitas eram feitas em transporte próprio, com a atuação de Dó, como companheiro de viagem, facilitador dos contatos com os colaboradores da pesquisa e motorista, em virtude da precariedade das estradas que conduzem às aldeias dos Potiguaras. Durante o período das chuvas, há muita lama, que forma atoleiros e ladeiras que impossibilitam a subida de veículos automotivos; no verão, formam-se bancos de areia nas estradas, que complicam a passagem dos carros. Além disso, as aldeias são rodeadas de canaviais e há risco de assaltos. Infelizmente, a violência já chegou às áreas indígenas da Paraíba.

A maior parte dos colaboradores da pesquisa é constituída de pessoas com baixo poder aquisitivo - são idosos, iletrados, possuidores de prole numerosa, agricultores, trabalhadores dos canaviais, que rodeiam as aldeias, e pescadores que trabalham nos mangues pegando caranguejo. Algumas das mulheres que entrevistei são professoras nas aldeias; também entrevistei parteiras, rezadeiras, uma ex-prefeita e duas caciques. Muitos dos colaboradores são reconhecidos na comunidade como contadores de histórias.

Os colaboradores da pesquisa, que constam desta tese, estão relacionados no Quadro 1, apresentado a seguir:

COLABORADOR	Estado civil	Idade	Nº de Filhos	Residência	Ocupação
Antonia Lourenço da Silva (Dona Tonha)	Casada	74 anos	6	Aldeia Ibykuara	Agricultora
Maria Margarida Silva de Almeida (Dona Guida)	Viúva	65 anos	11	Aldeia Ibykuara	Agricultora
Antonio Ferreira da Silva (Seu Marcelino)	Casado	57 anos	3	Aldeia Acajutibiró	Agricultor
Maria Gomes da Silva (Conceição)	Casada	49 anos	4	Aldeia Tramataia	Professora
Maria do Carmo Soares de Lima (Dona Carminha)	Viúva	65 anos	9	Aldeia Jacaré de César	Professora aposentada
Rosimiro Máximo de Lima (Seu Rosimiro)	Casado	69 anos	14	Aldeia Lagoa Grande	Agricultor e artesão
Domingos Clementino de Oliveira (Seu Domingos)	Separado	70 anos	9	Aldeia Lagoa Grande	Agricultor
Luzia Emília da Silva (Dona Luzia)	Casada	77 anos	10	Aldeia Lagoa Grande	Aposentada
Maria Porfíria de Santana Cassiano (Mãe Grossa)	Viúva	88 anos	20	Aldeia Forte	Parteira
Iracy Cassiano Soares (Nancy)	Divorciada	67 anos	5	Aldeia Forte	Parteira; Ex-prefeita
Antonio Francisco Pereira (Seu Antonio)	Casado	80 anos	3	Aldeia Laranjeiras	Agricultor
Maria Barbosa da Silva (Dona Mariinha)	Viúva	68 anos	11	Aldeia Laranjeiras	Agricultora
Severina Faustino Ciríaco (Dona Severina)	Casada	50 anos	3	Aldeia São Francisco	Funcionária pública
Rosita Ferreira da Silva (Rosita)	Viúva	60 anos	3	Baía da Traição	Aposentada
Maria Edileusa da Silva (Edileusa)	Solteira	54 anos	1	Baía da Traição	Agricultora, artesã
Maria Zuleide da Silva (Zuleide)	Casada	53 anos	2	Baía da Traição	Agricultora, artesã, pescadora
Maria Leda da Silva (Ieda)	Solteira	52 anos	-	Baía da Traição	Agricultora, artesã
Maria Isidoro (Dona Maria Isidoro)	Casada	80 anos	12	Aldeia Tramataia	Parteira, aposentada
Edvaldo Ferreira de Lima (Pe. Edvaldo)	Solteiro	44 anos	-	Ingá	Padre
Pedro Eduardo Pereira (Pedro Eduardo)	Casado	41 anos	1	Aldeia Ibykuara	Professor, Agente de saúde

Quadro 1: Perfil dos colaboradores da pesquisa

Fonte: Dados da pesquisa

Para a coleta dos dados, utilizei as técnicas da entrevista e a observação participante. A entrevista é uma técnica importante porque permite o desenvolvimento de uma estreita relação entre o pesquisador e o colaborador. É “uma das técnicas mais utilizadas no âmbito das ciências sociais” (GIL, 1999, p. 117).

Para colher as narrativas dos Potiguara, as entrevistas aconteciam, em geral, na residência do colaborador. A situação das entrevistas e a sua duração variavam. Algumas vezes, eu conseguia entrevistar três ou até quatro pessoas numa viagem; outras vezes, passava uma manhã inteira gravando com um único colaborador, como “Seu” Domingos, que contava uma história atrás da outra, já que uma história puxa outra, ou como outros colaboradores, que passavam horas contando a própria vida (autobiografia oral), como Dona Maria Isidoro.

Em razão de ter optado pela metodologia da História Oral, a entrevista não se orientou por procedimentos pré-fixados e rígidos, mas como um “espaço de interação entre pessoas em posições sociais diferenciadas, em que se negociam saberes, práticas e interesses” (MENEZES, 2005, p.28). Utilizei a História Oral na pesquisa, não como um mero instrumento para a obtenção de dados, mas por considerar importantes as interações sociais, presentes no processo de entrevista. O acompanhante da comunidade se encarregava de fazer as apresentações e, em seguida, eu explicava o objetivo da visita.

Ao longo das entrevistas, tive a preocupação de me dirigir aos colaboradores usando uma linguagem simples e clara, para que eles entendessem os objetivos da pesquisa. É interessante também que o pesquisador proponha uma troca: o colaborador faz o relato, e o pesquisador dá um retorno da pesquisa à comunidade. Minha proposta aos Potiguara consistiu em, ao término da pesquisa, encaminhar à comunidade as narrativas em forma de livro ou CD-ROM, visando a sua utilização nas escolas indígenas. Após a defesa desta tese, serão encaminhados aos Potiguara um exemplar desta nossa pesquisa e um vídeo (Apêndice), construído a partir de narrativas orais gravadas. O restante do material coletado durante a pesquisa, que não foi possível incluir no vídeo, será objeto de estudos posteriores e pretendo devolver à comunidade potiguara os resultados de tais estudos, à medida que forem sendo concluídos.

Depois de receber a autorização dos colaboradores, procedia às gravações. Posteriormente, transcrevia as narrativas. Para isso, pautei-me nas transcrições expressas em Rodrigues (2006) e Ayala e Ayala (2009) e adotei alguns sinais, indicados nas normas para transcrição, expostos em Dionísio (2009), que apresento no Quadro 2, a seguir:

OCORRÊNCIAS	SINAIS	EXEMPLIFICAÇÃO
1. Pausas	...	Foi... morreu disso
2. Ênfase	MAIÚSCULAS	OS OVOS tavam colocados dentro do boral.
3. Segmentos incomprensíveis ou ininteligíveis	() (ininteligível)	tinha muito mato por aí (ininteligível).
4. Comentário do transcritor	(())	Era naquela casa ali ((aponta))
5. Citações	“ ”	Eu disse: “Seu Alfredo, ali”.
6. Superposição de vozes	[	P: [E mau olhado? DM: [E olhado?

Quadro 2: Sinais utilizados para transcrição

Fonte: Adaptado de Dionísio (2009, p. 76)

Para transcrever as falas, optei por mencionar os nomes dos colaboradores, ao invés de mantê-los no anonimato utilizando códigos. Essa é uma forma de valorizá-los e difundir as histórias contadas, pois, como já referi, a maioria dos colaboradores da pesquisa é gente simples, que se sente prestigiada ao ser entrevistada. Esse procedimento é próprio da história oral (MEIHY; HOLANDA, 2010) e visa dar voz aos colaboradores da pesquisa.

Por considerar que as vozes dos colaboradores da pesquisa, e não, a minha, são as mais importantes deste trabalho, optei por apresentar suas falas²⁴ em letra diferente da escrita da tese.

2.4 A OPERACIONALIZAÇÃO DOS OBJETIVOS E A ANÁLISE DOS DADOS

A operacionalização dos objetivos da tese foi sendo produzida dentro das possibilidades abertas pelas leituras e pelas experiências das disciplinas cursadas e da pesquisa de campo. A pesquisa de campo consistiu no levantamento das narrativas orais dos Potiguara e correspondeu à operacionalização do primeiro objetivo específico da tese.

²⁴ No que concerne ao posicionamento das falas no texto, a grande extensão delas tornou inviável atender à recomendação das normas de citação da ABNT, referentes ao recuo de 4cm.

À medida que ia analisando as narrativas orais e escritas, operacionalizava o segundo objetivo específico - descrever as narrativas orais dos Potiguara e analisar as narrativas escritas contidas na obra “Os Potiguara pelos Potiguara” (OS POTIGUARA..., 2005). A operacionalização do terceiro e do quarto objetivos da tese ocorreu depois que efetuei as transcrições das narrativas e fiz diversas leituras para examinar o material coletado, visando encontrar indícios que esclarecem como os Potiguara constroem suas identidades nas narrativas e como essas narrativas são fontes potenciais de informação indígena.

Inicialmente, analisei as narrativas orais, coletadas por meio da pesquisa de campo. Não me preocupei em classificar os gêneros literários das narrativas no modo de Jolles (1976) ao tratar das “Formas Simples” (legenda, saga, mito, adivinha, ditado, caso, memorável, conto, chiste). Entretanto, as leituras me possibilitaram fazer uma distinção das narrativas em: histórias contadas como se fossem verdadeiras e histórias que os colaboradores fazem questão de situar no mundo da ficção.

Ao relatar as histórias consideradas verdadeiras, os colaboradores fazem menção ao seu cotidiano, como sua casa, os parentes, a aldeia, datas e pessoas que interagem ou interagiram com a comunidade, ao contrário das histórias que consideram ficcionais, em que eles narram um mundo de sonho e fantasia, repleto de reis, príncipes e princesas, o que corresponde aos contos maravilhosos aos quais Propp (2002, 2006) dedicou seus estudos. Dentre as histórias consideradas verdadeiras, estão aquelas entendidas como mitos e outras que tratam da história das aldeias, descrições de usos e costumes dos Potiguara. Entendo, aqui, os mitos não como crença, como fator psicológico, mas como fator histórico, como “toda narrativa sobre os deuses e os seres divinos em cuja realidade um povo acredita efetivamente” (PROPP, 2002, p. 15)

Para caracterizar as narrativas dos Potiguara como fonte de informação indígena, foi preciso atentar para as práticas documentárias e observar como elas interferem na produção dos recursos informacionais e na valoração da informação.

CAPÍTULO 3: NARRATIVAS POTIGUARAS: do oral e do escrito

Antes de iniciar a análise das narrativas, convém recordar algumas questões sobre construção identitária. As identidades são construídas no interior do jogo do poder e da exclusão. É por meio da diferença, da relação com o outro, da relação com aquilo que não é e com aquilo que lhe falta que as identidades são construídas (HALL, 2012).

A partir das relações com o outro (o não indígena), os povos indígenas foram obrigados a assumir determinadas posições (a maneira como se veem e são vistos). As construções das identidades indígenas resultam das posições assumidas por esses sujeitos (grupos dominados) em relação aos discursos dominantes que permeiam a sociedade em que vivem/vivem. As identidades devem ser entendidas em conexão com os processos políticos, econômicos e sociais, ou seja, não podem ser desvinculadas do contexto em que se desenvolvem. As identidades são “pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós” (HALL, 2012, p. 112). A indianidade é, portanto, um “discurso [que] carrega consigo as denúncias das injustiças históricas cometidas contra os indígenas e fundamenta e legitima as reivindicações dos direitos humanos específicos devido à sua condição de indígenas” (VAZ FILHO, 2012).

A definição do que é ser indígena, no Brasil de hoje, implica uma disputa entre diferentes atores sociais (os indígenas que lutam para adquirir os seus direitos garantidos pela Constituição Federal e os proprietários capitalistas que ocupam as terras ocupadas pelos indígenas) que, em diversos espaços, “negociam” a identidade indígena. O reconhecimento da indianidade oscila entre o autorreconhecimento dos indígenas, o reconhecimento pelo grupo étnico e a negação da indianidade por diferentes atores sociais que têm interesses nos territórios indígenas.

Partilhando da concepção bakhtiniana de que o signo é a arena onde se desenvolvem as lutas entre os sujeitos sociais (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009), demonstro que as narrativas potiguaras constituem um espaço para a (re)construção da identidade indígena. A seguir, procedo à descrição do livro “Os Potiguara pelos Potiguara” (OS POTIGUARA..., 2005).

3.1 NARRATIVAS ESCRITAS: “Os Potiguara pelos Potiguara”

“Os Potiguara pelos Potiguara” (Figura 10) é uma coletânea de textos, publicada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em parceria com a Secretaria da Educação e Cultura do Estado da Paraíba e resultante de reuniões, relatos de experiência, oficinas, pesquisas e outras formas de participação sobre história, cultura e meio ambiente no contexto dos povos indígenas Potiguara. São narrativas indígenas, produzidas por professores, alunos e comunidade Potiguara, e o seu objetivo é o de “apresentar e fazer refletir sobre diversas formas de registros históricos, através de sua elaboração e de sua leitura, experimentando um processo de definição de conteúdos, para as escolas indígenas” (OS POTIGUARA..., 2005, p.9).

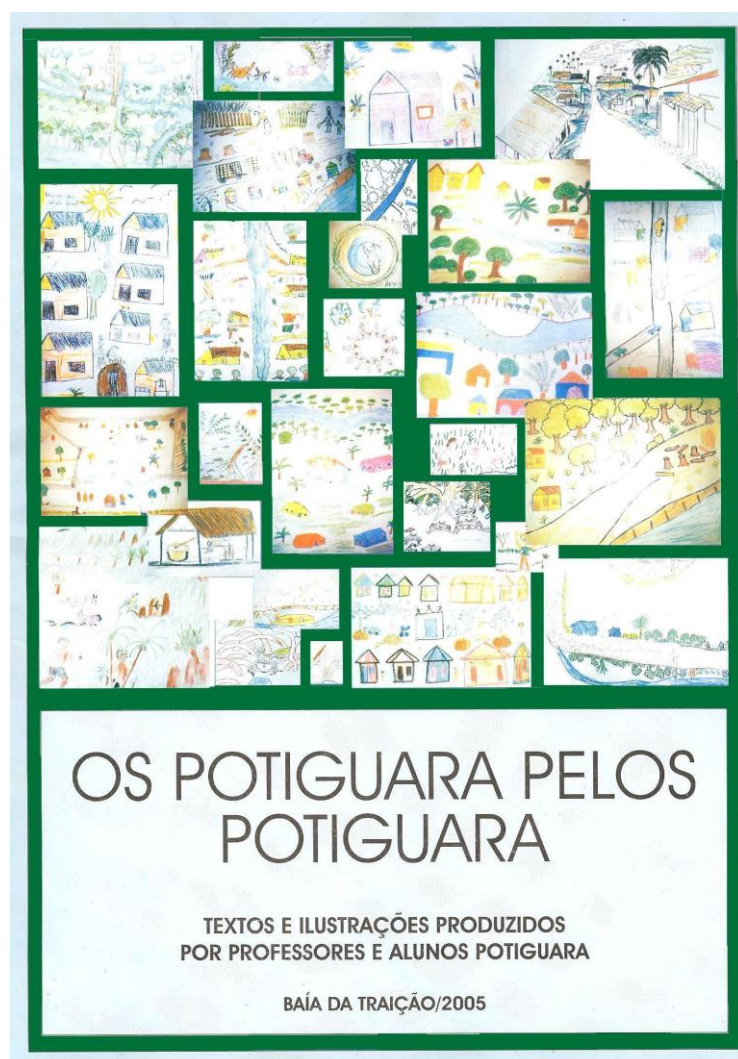


Figura 10: Capa do livro
Fonte: (OS POTIGUARA..., 2005)

A obra dos cinquenta títulos publicados pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD) do Ministério da Educação, que são distribuídos às escolas indígenas como recurso didático, servindo também como literatura de registro e fruição de expressões culturais. Os autores do livro são professores e alunos potiguaras. O próprio título da obra, “Os Potiguaras pelos Potiguaras” (OS POTIGUARA..., 2005), já indica um posicionamento dos escritores indígenas que enfatizam uma história diferente da oficial, pois se trata de uma nova versão do outro, os Potiguaras pela sua própria voz, a voz dos colonizados, e não, a versão dos colonizadores.

Na coletânea, as narrativas são apresentadas em dois grupos: no primeiro, intitulado História e Cultura, foram incluídas dezessete narrativas: “História e Cultura do Povo Potiguaras”, “O Toré”, “Aldeia Brasília”, “Aldeia Brejinho”, “Aldeia Camurupim”, “Aldeia Cumaru”, “Aldeia Forte”, “Aldeia Galego”, “Aldeia Jacaré de César”, “Contos da Aldeia Jacaré de César”, “Aldeia Jacaré de São Domingos”, “Aldeia Jaraguá”, “Aldeia Lagoa Grande”, “Aldeia São Francisco”, “Aldeia Tracoeira”, “Aldeia Tramataia” e “Contos da Aldeia Tramataia”. No segundo grupo, que se refere ao Meio Ambiente, constam três narrativas: “Os Potiguaras e os meios de sobrevivência”, “O Rio Sinimbu” e “O Manguezal”.

As narrativas do primeiro grupo, em geral, correspondem às histórias das aldeias existentes na região, e muitas descrevem a localização geográfica dessas aldeias, os seus primeiros habitantes, o número de famílias residentes nas aldeias, as diversas atividades econômicas ali desenvolvidas, as origens dos nomes das aldeias e o desenvolvimento da região, em termos populacionais e econômicos. Excetuam-se, das características nomeadas acima, as narrativas “História e Cultura do Povo Potiguaras”, “O Toré”, “Contos da Aldeia Jacaré de César” e “Contos da Aldeia Tramataia”.

Após as narrativas das aldeias, a obra inclui os “Contos da Aldeia Jacaré de César” e “Contos da Aldeia Tramataia”. Os “Contos da Aldeia Jacaré de César” são sete: “A Cumade Fulozinha”, “Os dois meninos encantados de ouro”, “O Batatão”, “A mãe d’água”, “O carro encantado”, “O homem gritador” e “A mina de ouro encantada”. Apenas no primeiro, no quinto e no último contos aparecem os nomes dos respectivos autores: Manoel Soares de Lima assinou o primeiro conto, Alda Lúcia Cândido assinou o quinto, e Rita de Cássia assinou o último.

O conto “A Cumade Fulozinha” trata de uma personagem que habita a mata. Conforme a narrativa, o caçador, que vai caçar na mata deve oferecer à Cumade Fulozinha um pouco de fumo e não deve chamá-la de Caipora, porque ela fica muito brava. Já “Os dois meninos encantados de ouro” é um conto que retrata a estória de dois meninos encantados que

existem em Jacaré de César e que ficam a brincar na beira do rio, e que, conforme a narrativa, quem conseguir jogar um punhado de areia nos meninos, usando a mão esquerda, quebra o encanto. No conto, “O Batatão”, o personagem chama-se Aibino; ele aparece no alto das matas e carrega uma tocha de fogo na cabeça em forma de chapéu. Quanto mais se chamar o nome dele, mais ele cresce. O conto “A mãe d’água” é uma lenda em que uma linda moça, de cabelos longos, a mãe d’água, aparece nas águas do rio. Em “O carro encantado”, a narradora relata que pessoas idosas da Aldeia Jacaré de César contam que, do caminho da Aldeia Tramataia à Aldeia Jacaré de César, existe um carro encantado, que acompanha as pessoas a qualquer hora do dia ou da noite. “O homem gritador” é a história de um machadeiro que, ao derrubar uma árvore, dá um grito e costuma acompanhar as pessoas que passam perto dele no momento da derrubada, que, conforme a narração, para se livrar desse acompanhamento, é necessário que o pai da pessoa assombrada coloque o pé direito em cima do esquerdo, reze um Pai Nosso e abra os braços em forma de cruz. Segundo a narradora, “A mina de ouro encantada” é uma história contada pela indígena Severina Soares Barbosa. Trata-se de uma mina de ouro encantada, em que o bisavô da indígena, já falecido, falou em sonho sobre a existência dessa mina, que estava enterrada debaixo do pé de jucá, entre duas raízes, e o primeiro sinal era uma tesoura e um garfo de ouro. Entretanto, a indígena falou ao bisavô que ele poderia dar a mina para outra pessoa, porque ela não teria coragem de tirá-la e, que, conforme a narrativa, pessoas que têm mina enterrada e não dão para alguém não se salvam.

Os “Contos da Aldeia Tramataia” são dois e se intitulam: “No cruzeiro aparecia” e “Uma história de algo muito estranho aconteceu...”. Em ambos, há indicação de autoria. No primeiro, consta o nome de Celina Maria da Conceição, e no segundo, o nome de Antônio Paulino de Moura, seguido de “Índio da Aldeia Tramataia”. Essa identificação do autor como indígena constitui, a meu ver, um importante passo na afirmação identitária.

A narradora do conto, “No cruzeiro aparecia”, descreve que o potiguara João Paulino da Silva contava que, por volta dos anos 60, os primeiros moradores da Aldeia Tramataia reuniram-se para construir um cruzeiro, em frente a uma mangueira vizinha à casa do indígena. Naquela época, não havia luz elétrica na aldeia e, nas noites escuras, muitos moradores da aldeia, que residiam próximo ao cruzeiro, viam um homem com os braços abertos, vestido de branco e sem cabeça. Esse conto me fez lembrar a história da “Mula sem cabeça”, que integra o folclore brasileiro. O conto “Uma história de algo muito estranho aconteceu...” refere-se a uma procissão que antigamente, à meia noite, passava na Rua da Aldeia Tramataia. Essa procissão era de mulheres que foram esposas de antigos moradores da aldeia. Certa vez, um morador da aldeia foi à janela de sua casa, observar a passagem da

procissão, e uma das mulheres da procissão lhe entregou uma vela. Ele guardou-a e foi dormir. No dia seguinte, ele buscou a vela e percebeu que se tratava de um osso humano. Daí em diante, ninguém mais teve coragem de abrir a porta para ver a procissão passar.

Todos os contos apresentados na obra são narrativas muito curtas e apresentam personagens, lugares e tempos historicamente indeterminados, pois utilizam expressões como: “Uma vez...”, “Conta-se que em Jacaré de César...”, “Pessoas idosas desta aldeia contam que...”. Na segunda parte da obra, encontram-se três narrativas sobre o meio ambiente, intituladas: “Os Potiguara e os meios de sobrevivência”, “O Rio Sinimbu” e “O Manguezal”.

A narrativa “Os Potiguara e os meios de sobrevivência” apresenta as atividades desenvolvidas pelos indígenas da região: a pesca e a agricultura. Além da pesca de tainhas, um pequeno grupo sobrevive da criação de camarão em cativeiro. Sobre as culturas desenvolvidas pelos Potiguara, a narrativa revela o cultivo de milho, feijão, mandioca, batata-doce, inhame, e um pequeno grupo de indígenas planta a cana-de-açúcar. Aponta o dia dezenove de março, dedicado a São José, como o dia em que os Potiguara plantam o milho, cujos procedimentos de plantio, limpa, queimada e colheita também são descritos. Embora façam a queimada, os Potiguara têm conhecimento de que essa é uma prática de cultivo que é prejudicial à natureza, conforme aponta o seguinte trecho:

“Então, com as queimadas, ocorre, conseqüentemente, o enfraquecimento do solo” (OS POTIGUARA..., 2005, p. 47)

A narrativa “O Rio Sinimbu” enfoca o principal rio da região, do qual a narrativa adotou o nome. Descreve o percurso do rio e seu afluente, o rio Estiva, e demonstra a preocupação dos Potiguara com a poluição dos rios, causada pelos que habitam suas margens, que banham animais, lavam roupas e veículos e deixam embalagens descartáveis nos rios. Aponta que o desmatamento é outra preocupação dos indígenas, que veem a preservação dos recursos naturais como necessidade para a sua sobrevivência e entendem que é preciso conscientizar as pessoas de que devem conservar a natureza, como mostra este trecho:

“Temos que começar urgentemente com um trabalho de conscientização, mostrando a importância dos rios para a nossa sobrevivência.” (OS POTIGUARA..., 2005, p. 49)

A última narrativa apresentada na obra, “O Manguezal”, revela que, nas terras dos Potiguara, estão inseridas duas áreas de manguezais: uma, a Norte, e outra, ao Sul da Baía da

Traição. Descreve o que é um manguezal e a sua vegetação típica. Os indígenas percebem que é no manguezal que eles procuram os meios de sobrevivência, principalmente a alimentação. A narrativa aponta a grande variedade de crustáceos, moluscos e peixes que vivem no manguezal, como siris, caranguejos, aratus, camarões, ostras, sururus, mariscos, amorés, camurupins, bagres, moreias, tainhas, pescadas, saunas, etc., e as madeiras existentes na região de mangue.

Todas as narrativas do livro, e não apenas as três últimas, deixam transparecer a preocupação dos indígenas com o meio ambiente. Elas apontam, em vários momentos, a preocupação dos Potiguara com a ecologia, com a preservação dos recursos naturais. A cultura indígena considera que os seres humanos, os animais e as plantas são partes integrantes de um todo chamado Mãe Natureza. Por isso, eles aprenderam a respeitar a natureza e viver em harmonia com o meio ambiente e consideram que qualquer dano que lhes é causado atinge a eles próprios. Essa estreita relação dos Potiguara com a natureza constitui uma faceta da identidade indígena.

No que se refere ao padrão linguístico de “Os Potiguara pelos Potiguara”, os narradores utilizam uma linguagem marcada pelo uso de termos coloquiais. Os relatos ocorrem, em algumas passagens, em terceira pessoa do plural (eles), como pode ser exemplificado nos seguintes trechos da obra:

“Os Povos Potiguara viviam há anos na mais perfeita união, viviam basicamente de caça, pesca e plantações de lavouras” (OS POTIGUARA..., 2005, p. 11 Grifo meu).

Em outros trechos, a narrativa é feita na primeira pessoa do plural (nós), como no seguinte trecho:

“Usamos para acompanhamento musical a gaita, tambores e maracás”. (OS POTIGUARA..., 2005, p. 12 Grifo meu).

Algumas vezes, em um mesmo período, os narradores utilizam indistintamente o “nós” e o “eles”, como neste fragmento:

Os Potiguara estão buscando meios de reafirmar os valores sociais retomando sua língua nativa, o Tupi Antigo, desde 2001, como também suas tradições, já estamos

atuando com uma educação escolar diferenciada (OS POTIGUARA..., 2005, p. 11. Grifo meu).

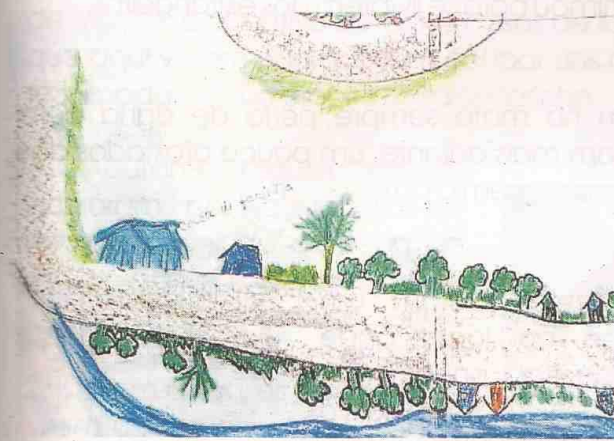
Entendo que esse duplo posicionamento entre o “nós” e o “eles” é uma marca de (re)construção de identidades. As vozes presentes nas narrativas estão articulando um espaço entre uma identidade imposta pelo elemento colonizador, em que os indígenas detêm uma língua diferente da língua oficial do país, e uma identidade que está se construindo no momento atual, quando os indígenas se veem como diferentes dos não indígenas, pois, agora, estão despertando para os seus valores sociais e necessitam de uma educação escolar diferenciada.

Algumas palavras recorrentes nas narrativas são de origem tupi-guarani. A seguir, apresento algumas delas, acompanhadas de seus respectivos significados, conforme o Dicionário Morfológico Tupy-guarani: camurupim (peixe da família dos clupeídeos), cumaru (árvore da família das papilionáceas), jaraguá (o dominador ou senhor do vale), sinimbu (iguana; o que emite cintilações, o camaleão que muda de colorido), potiguar (comedor de camarão) (FERREIRA, 2004).

O número de palavras de origem indígena que aparece nas narrativas da coletânea é pequeno, e a proibição do uso das línguas indígenas concorreu para que as aldeias e os Potiguara tenham nomes adotados da língua do colonizador. Os nomes constituem uma forma de identificação. Os nomes em língua portuguesa, atribuídos aos indígenas, demonstram a identidade imposta pelos colonizadores.

As ilustrações constantes da obra são desenhos feitos pelos indígenas e traduzem o seu modo de representar visualmente o que narram. A obra é rica em ilustrações (ver Figura 11), que têm um colorido especial, assemelham-se a desenhos infantis e demonstram que os Potiguara não adotam técnicas de perspectivas para representar as figuras.

ALDEIA SÃO FRANCISCO



SUELI E MARTA

Quando chegaram os Portugueses aqui na Baía da Traição, através do oceano Atlântico, deram início a uma enorme batalha, entre uma grande área banhada por mar, de um lado e por outro, água-doce.

Havia, neste local, uma grande corrente de água-doce, denominada de Sinimbu, no qual desembocava no mangue, com corrente para o oceano Atlântico.

No entanto, esses Portugueses começaram a chegar, para manter contato com índios que habitavam as margens do oceano, em uma terra denominada de "Acajutibiró", atualmente chamada de Baía da Traição.



SUELI E MARTA



Figura 11: Ilustrações contidas no livro
Fonte: (OS POTIGUARA..., 2005, p. 39)

As ilustrações contidas na obra foram elaboradas por seus autores (professores e alunos potiguaras), atendendo às recomendações dos “Referenciais para a formação e professores indígenas” (BRASIL, 2005), que sugerem a participação da comunidade na elaboração dos materiais didáticos a serem adotados na educação indígena e ressaltam “a importância da arte como um dos elementos que expressam identidade étnica e cultural” (BRASIL, 2005, p. 65).

A coletânea “Os Potiguara pelos Potiguara” (OS POTIGUARA..., 2005) apresenta narrativas do tipo acontecimentos recentes, como relata Angelis (2007), e contos que se assemelham a outros contos indígenas, ao modo dos apresentados na obra “Cuentan los Mapuches” (FERNÁNDEZ, 1999). São histórias fantásticas que incluem seres com poderes sobrenaturais.

Vale ressaltar que a obra surge em um contexto que coincide com o florescimento da educação escolar indígena no país, que visa a uma prática educativa intercultural e busca estabelecer uma relação respeitosa com as diferenças.

3.1.1 (Re)construção identitária nas narrativas escritas

Optei por analisar a (re)construção da identidade dos Potiguara em suas narrativas, tomando como ponto de partida a proposta de Palitot (2005), que considera a identidade étnica potiguara como forma de organização social que

passa, necessariamente, pela sobreposição das dimensões do parentesco (um conjunto identificável de famílias extensas inter-relacionadas), do território (historicamente referenciado pelos limites dos antigos aldeamentos), da devoção aos santos padroeiros destes aldeamentos (que articularia estas famílias em torno de um denominador comum, a isto também se juntam a memória e a prática do toré), da relação com os recursos naturais (que os diferencia enquanto grupo e classe da população envolvente (o *caboco caranguejeiro*) e da proteção do Estado (que os assegura enquanto uma coletividade juridicamente diferenciada) (PALITOT, 2005, p. 72. Grifos do autor).

3.1.1.1 As dimensões da identidade potiguara

Muitas dessas dimensões da identidade potiguara, que foram apontadas por Palitot (2005), emergem nas narrativas. Assim, ao longo da análise das narrativas contidas no livro “Os Potiguara pelos Potiguara” (OS POTIGUARA..., 2005), demonstro como esses indígenas constroem as suas identidades em diálogo com as muitas vozes que compõem as histórias.

3.1.1.1.1 O parentesco

No que concerne ao parentesco, as narrativas cujos títulos trazem o nome “aldeia” como “Aldeia Forte”, “Aldeia Galego”, “Aldeia Jacaré de César”, entre outras, apontam essa dimensão da identidade potiguara, como nos seguintes trechos:

Da narrativa “Aldeia Galego”:

Antigamente a nossa aldeia era chamada de Aterro, era formada por oito casas de farinha e oito famílias. As primeiras famílias foram: Manoel Macena, Patrício de Alencar, Pulucena, Duca Simplício, Manoel da Silva, Pedro Duarte e Augusto Avelino (OS POTIGUARA..., 2005, p. 26).

Da narrativa “Aldeia Forte”:

Antigamente nossa aldeia [...] Só habitavam seis famílias indígenas: João Grosso, D. Maria Batista, D. Lica, Manoel Santana, Manoel Gomes e a família Basílio (OS POTIGUARA..., 2005, p. 24).

Da narrativa “Aldeia Vau”:

Antigamente havia poucos habitantes. Os Potiguara mais conhecidos na época era Miguel Eufrazínio e uma parteira Dona Beliza (OS POTIGUARA..., 2005, p. 21).

Da narrativa “Aldeia Jacaré de César”:

O primeiro habitante desta Aldeia chamava-se Terdulino, o mesmo saiu da sua Aldeia Santa Rita, por motivo familiar, chagando aqui fez sua moradia. Casou com a índia Rita da Aldeia Laranjeira. Desta união nasceram cinco filhos: Cesária, Francisca, Josefa, Luzia, Cândida e José (OS POTIGUARA..., 2005, p. 28).

Nessas narrativas, estão incluídos os nomes dos primeiros habitantes das aldeias. Essa inclusão denota a fixação das famílias no território potiguara e uma busca dos Potiguara visando estabelecer nexos genealógicos, numa tentativa de demonstrar que a construção da identidade está vinculada a elementos do passado ou aos seus ancestrais. Segundo Woodward, “uma das formas pelas quais as identidades estabelecem suas reivindicações é por meio do apelo a antecedentes históricos” (WOODWARD, 2012, p. 11). Vale salientar o uso da palavra “antigamente” nos trechos exemplificados. Para os Potiguara, o parentesco constitui um critério de identidade, ou seja, são considerados indígenas os membros de determinadas

famílias. Eles vivenciam um processo de intensa rememoração em busca do reconhecimento social.

A reivindicação do reconhecimento da alteridade de grupos sociais, como os indígenas e os quilombolas, é um fenômeno consolidado e que vem crescendo a cada dia no Brasil. Embora a emergência étnica indígena seja verificada em outras regiões brasileiras, no Nordeste brasileiro, ela vem ocorrendo de forma expressiva (LIMA, 2009).

A afirmação dos Potiguara como grupo étnico indígena se dá através da organização social e da mobilização política, com o apoio de agências indigenistas como a FUNAI e o CIMI. A ação dessas agências concorre para ampliar a visibilidade do grupo que se afirma como indígena, embora não se enquadre na visão estereotipada, muitas vezes, presente na sociedade: seres selvagens, que vivem nas matas e andam nus. Como já referi, os Potiguara, como outros indígenas do Nordeste, não detêm marcos que os diferenciem dos não indígenas.

Segundo Lima (2009, p. 237), “a afirmação das identidades indígenas encontra-se intimamente relacionada à descoberta dos direitos indígenas”. Ao estudar os indígenas do Ceará, a autora percebeu que a identidade é uma construção social e que os indígenas, vivenciando um contexto marcado pela necessidade de afirmação identitária, consideram sua história e cultura e agem conforme os interesses materiais e simbólicos do momento. Assim, acionam a memória como um instrumento para reconhecer e interpretar o passado, que passa a ser utilizado no presente, visando suprir as necessidades contemporâneas e alcançar os objetivos pretendidos.

Vitimados pelo preconceito da sociedade que, na maioria das vezes, contesta a sua indianidade, os grupos indígenas vivenciam um processo de rememoração baseado na reinvenção das tradições (HOBSBAWM; RANGER, 2008), buscando o reconhecimento de sua identidade indígena, para obter acesso aos direitos assegurados na Constituição Federal.

Ao longo do tempo, os órgãos indigenistas oficiais (SPI/FUNAI) atribuíam aos Potiguara uma indianidade decorrente da ascendência pré-colombiana, que se vinculava ao parentesco. Assim, foram realizados vários levantamentos demográficos/recenseamentos²⁵, visando cadastrar e “comprovar” quem era indígena. O reconhecimento da identificação indígena pela FUNAI resultava na obtenção de ganhos sociais.

²⁵ Vieira (2012) apresenta informações detalhadas sobre diversos censos indígenas realizados com os Potiguara.

Dentre os diversos realizados, o Censo Indígena Nacional de 2006 foi um projeto-piloto do governo federal, que envolveu as Administrações Executivas Regionais (AERs) da FUNAI, com o objetivo de traçar um perfil dos indígenas brasileiros. Esse censo constitui-se um levantamento da quantidade de indígenas das áreas recenseadas (MS, MT, GO, PB e AM), do número de pessoas numa mesma residência e os graus de parentesco entre elas, das condições de moradia, saneamento e do perfil dos indígenas (idade, trabalho, escolaridade, religião e migração) (VIEIRA, 2012).

Como já enfatizei, os nomes de algumas aldeias nada lembram os nomes indígenas. Esses são originários da cultura do branco, como “Aldeia Brasília”²⁶, “Aldeia Galego” e “Aldeia São Francisco”, assim como os nomes dos habitantes das aldeias adotam nomes portugueses. Viegas (2008) aponta que, ao estudar os nomes dos Tupinambá de Olivença, no sul da Bahia, desde que foram aldeados no período colonial, os indígenas foram obrigados a adotar o sistema onomástico português. Durante a realização da pesquisa de campo, observei que os Potiguara, nos últimos anos, estão atribuindo aos seus filhos nomes em tupi.

A instituição de mudança de costumes, incluindo os modos de expressão da fé, não foi uma prática isolada do projeto colonial brasileiro. Na colonização dos Estados Unidos, os Sioux também foram obrigados a adotar nomes cristãos, o que pode ser visualizado no filme “Enterrem meu coração na curva do rio”, baseado na obra de Dee Brown.

Nas narrativas dos Potiguara, as vozes dos seus atores se mostram dissonantes da dos colonizadores, que associam aos indígenas características como exóticos, selvagens, diferentes do elemento branco. As vozes presentes nas narrativas potiguaras revelam nomes das aldeias potiguaras e de seus habitantes semelhantes aos nomes da cultura do branco. A proibição da prática da língua indígena concorreu para que essa língua fosse relegada, e os indígenas tivessem de se adaptar a uma nova língua, a língua portuguesa.

Essas narrativas são um espaço conquistado para a (re)construção das identidades indígenas. Como Schneider (2004), que considera que a literatura indígena estadunidense representa uma possibilidade de utilizar as brechas e lacunas do sistema opressivo, gerando alternativas para a afirmação da cultura minoritária, entendo que os Potiguara, nessas narrativas, ao se mostrarem diferentes da imagem construída pelos colonizadores, estão reconstruindo suas identidades.

²⁶ Atualmente, a Aldeia Brasília é denominada Aldeia Ibykuara, que, em tupi, significa grota.

3.1.1.1.2 A ligação com o território

Outra dimensão da identidade potiguara, a territorial, também está presente nas narrativas escritas, como exemplificam os seguintes trechos do livro:

Brejinho se originou de um brejo perto do manguezal, junto de um pequeno tabuleiro. (OS POTIGUARA....,2005, p. 17). (Aldeia Brejinho)

Antigamente nossa aldeia era chamada de Alto do Tambá, aqui existia um grande sítio de cajueiros, coqueiros e mangueiras. (OS POTIGUARA...., 2005, p. 24). (Aldeia Forte)

O nome Jacaré está relacionado à existência, a muito tempo atrás com uma lagoa que tinha muitos jacarés, onde as pessoas que vinham visitar a nossa comunidade sempre diziam:”Vamos para os jacarés”. Já o nome São Domingos passou a ser chamado quando construíram a igreja, e colocaram a imagem de São Domingos, por isso ficou chamado de Jacaré de São Domingos. (OS POTIGUARA...., 2005, p. 34). (Aldeia Jacaré de São Domingos)

Palitot (2005, p. 145) assevera que, para os Potiguara, o território é “algo indissociável da existência do grupo”. Há mais de quinhentos anos, os ancestrais desses indígenas habitavam esse lugar e, desde a chegada dos colonizadores ao Brasil, há uma longa história de lutas pelo reconhecimento de suas terras, o que reforça o sentimento de pertencimento ao grupo.

A retomada das terras que lhes foram subtraídas pelos colonizadores é de grande importância para esses povos que concebem que cultura e natureza representam o mesmo todo. Embora a Constituição de 1988 tenha determinado que as terras indígenas fossem demarcadas no prazo de cinco anos, o processo de reconhecimento das terras indígenas pelo Governo tem sido muito lento. Entretanto, a FUNAI reconhece que nunca se demarcou tanto quanto nas últimas décadas, inclusive com a ajuda financeira de países ricos, como a Alemanha (CÉLIA; ALBERTO JR; CASTRO, 1998).

No processo de demarcação das terras indígenas brasileiras, há muitos interesses em jogo. Há também o *lobby* de grandes empresas e investidores ligados à extração de minérios, que estão interessadas num projeto de lei que regulamenta o direito dos indígenas de

participarem, por meio de associações com as empresas, do lucro obtido com a exploração das riquezas em suas terras. Algumas etnias já fazem isso, outras resistem.

A luta pelos direitos dos indígenas, assim como a luta pela posse de suas terras, também é retratada nas narrativas potiguaras, inclusive conflitos existentes entre os usineiros e os indígenas, como pode ser observado nos seguintes trechos:

Nós só podemos plantar em grotas, regiões de pedra ou em lugares que se tornaram improdutivos, abandonados por eles. Vivemos como escravos desses usineiros, somos estranhos, em nossa terra, impedidos de plantar, beber, retirar o nosso sustento. Não podemos mais ficar calados, vendo sugarem nossa terra e abandoná-la depois de tirar todo o ouro verde e, mais do que isso, o equilíbrio ecológico dos nossos ecossistemas. Queremos justiça, não podemos aceitar tanto desmando e escravidão. Temos que recuperar a nossa terra, para poder dar uma vida digna ao nosso povo, para que possam nascer, crescer, reproduzir, envelhecer e morrer em paz. (OS POTIGUARA..., 2005, p. 16)

Jaraguá era uma terra fértil e de grandes reservas naturais, como: matas, rios, animais e manguezais. Logo, toda essa beleza foi assediada pelo Grupo Lundgren, que invadiu as terras Monte-Mór, com o objetivo de matar e expulsar os nossos ancestrais. Uma grande parte destas terras foram arrendadas para os plantadores de cana da região. (OS POTIGUARA..., 2005, p. 36)

Nesses enunciados, os Potiguara denunciam os conflitos existentes entre eles e os usineiros, que se apossaram de suas terras, exploram a mão de obra da região e, ainda, poluem o meio ambiente. Depois de muitos anos/séculos de silêncio, os Potiguara encontram, nessas narrativas, a oportunidade de falar, soltar a voz e dizer da opressão a que foram submetidos. Os diversos grupos sociais de uma comunidade semiótica, utilizando uma mesma língua, podem atribuir índices de valor contraditórios às palavras; o signo torna-se, então, “a arena onde se desenvolve a luta de classes” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p. 47).

3.1.1.1.3 A devoção aos santos padroeiros

A devoção aos santos padroeiros é outra dimensão da identidade potiguara que aparece nas narrativas do livro:

As mulheres da Aldeia Aterro foram buscar o cruzeiro na mata da Pedra Preta, na Aldeia São Miguel. Foi feito o batismo do cruzeiro pelo padre Vital Bessa, em homenagem a São João Batista. (OS POTIGUARA..., 2005, p. 26)

Na aldeia tem um cruzeiro (símbolo da Igreja Católica), local onde o padre da Baía da Traição, com alguns missionários da aldeia, celebra a missa, tendo Jesus Misericordioso como padroeiro. (OS POTIGUARA..., 2005, p. 18). (Aldeia Brejinho)

A maioria da população da aldeia é católica e de acordo com o calendário religioso, rezamos o terço no mês de maio, realizamos a festa de Santa Luzia e procissão. (OS POTIGUARA..., 2005, p. 38)

Os enunciados acima estabelecem relações dialógicas de convergência (FIORIN, 2006) com o discurso colonial, que reconhecia apenas a religião católica e negava as crenças dos povos indígenas. Com o processo de colonização, eles foram obrigados a abandonar suas crenças e a se converter à religião dos colonizadores, a católica. Assim, as narrativas potiguaras apontam a religião católica entre os indígenas. Dentre as festas religiosas desse povo, a festa de São Miguel, tido como o seu padroeiro, é considerada como a mais importante.

Uma marca dos tempos atuais é a presença de outras religiões entre os Potiguara, como revela o exemplo a seguir:

Atualmente, nossa aldeia tem uma casa de farinha, duas escolas, duas igrejas, uma católica e outra evangélica, muitas casas de alvenaria e várias de taipa. (OS POTIGUARA..., 2005, p. 27)

Além da religião católica e da evangélica, os Potiguara professam cultos afro-brasileiros, como a Umbanda e a Jurema Sagrada (PALITOT, 2005). Nas narrativas escritas, esses cultos não são mencionados pelos Potiguara. No que se refere ao sagrado, há, no Toré, uma conotação a esse respeito, como consta da segunda narrativa apresentada na obra, “O Toré” (OS POTIGUARA..., 2005, p. 12-13), em que há uma voz que retrata esse ritual como uma dança considerada sagrada pelos indígenas e que é praticada em ocasiões especiais:

O Toré é uma dança sagrada, pode ser dançada em momentos especiais pelos índios. O Toré significa a própria cultura indígena, ele é o símbolo de nossa luta e resistência ao longo dos 505 anos. (OS POTIGUARA..., 2005, p.12).

Essa voz aponta que as músicas entoadas durante o Toré retratam os momentos de lutas, de vitórias e de crenças dos indígenas. Grunewald afirma que o Toré é uma marca de distintividade e funciona como a linguagem do movimento indígena contemporâneo no Nordeste (GRÜNEWALD, 2001). De igual modo, Magalhães (2009), ao estudar os indígenas do Ceará, entende o Toré como traço distintivo de indianidade. Ao estudar o Toré Pitaguary, constatou que foi participando de eventos diversos, como as assembleias indígenas organizadas pela APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo), a organização indígena de maior representatividade e influência entre os grupos indígenas do Nordeste, que os Pitaguary conheceram o Toré.

Como explicita Vieira (2008), até o ano 2000, o Toré dos Potiguara era realizado no terreiro Ouricuri, na Aldeia São Francisco, para encerrar as festividades anuais do dia do Índio. Reunia pessoas de todas as aldeias e contava com a presença de inúmeros visitantes não indígenas de várias cidades da região. A partir daquele ano, deflagrou-se uma disputa pela liderança da Aldeia São Francisco, que culminou com a cisão do “Grupo do Toré” e a realização do Toré em outras aldeias como Tramataia, Forte, Três Rios e Monte-Mór. “Com as experiências dos caboclos nas assembleias e nos encontros com indígenas de outras etnias, passou a ocorrer a inclusão de cantigas e práticas rituais diferentes do Toré potiguara” (VIEIRA, 2008, p. 257).

Nos últimos anos, foram construídas ocas (ver Figuras 12, 13 e 14), em várias aldeias, para se realizar o Toré, reunir as lideranças indígenas e expor artesanato indígena.



Figura 12: Oca da Aldeia Ibykuara
Fonte: Dados da pesquisa- 2010



Figura 13: Oca da Aldeia Três Rios
Fonte: Dados da pesquisa- 2010



Figura 14: Oca da Aldeia Forte

Fonte: Dados da pesquisa - maio de 2010

A oca da Aldeia Forte (Figura 14) foi construída para acomodar o artesanato potiguara destinado à venda, principalmente aos inúmeros turistas e veranistas que frequentam as praias da Baía da Traição. No momento em que fotografei a oca, ela estava fechada.

O artesanato potiguara é muito rico e confeccionado com materiais existentes nas terras indígenas, como cipós, sementes, conchas, palha, penas, cascas de coco, dentre outros. A Figura 15 mostra “Seu” Rosimiro, indígena residente na Aldeia Lagoa Grande, com os seus belos trabalhos de cestaria.



Figura 15: “Seu” Rosimiro, artesão da Aldeia Lagoa Grande

Fonte: Dados da pesquisa - maio de 2010.

Além de cesto e de maracás, os Potiguara confeccionam colares, pulseiras, cocares, saíotes de palha e outros adereços que usam, geralmente, no ritual do Toré e em exposições públicas.

3.1.1.1.4 A relação com os recursos naturais

A relação com os recursos naturais é outra dimensão da identidade potiguara que aparece nas narrativas escritas, o que pode ser visualizado nos seguintes trechos:

Os Povos Potiguara viviam há anos[...] basicamente de caça, pesca e plantações de lavouras. (OS POTIGUARA..., 2005, p. 11)

Hoje temos aproximadamente 17 famílias Potiguara, que sobrevivem da agricultura, da pesca da tainha, aratu de mangue, aratu de pedra, siri, marisco, ostras e caranguejo e também da coleta de manga e mangaba. (OS POTIGUARA..., 2005, p. 21) (Aldeia Vau)

As famílias viviam da pesca, da caça e da coleta, cuja abundância favorecia a qualidade de vida de todos. As casas eram de taipa e cobertas de palha de coco. As camas eram feitas de varas de pau ferro, madeira muito procurada para construção de casas. (OS POTIGUARA..., 2005, p. 22) (Aldeia Cumaru)

É no manguezal que o nosso povo procura meios de sobrevivência, principalmente para a alimentação, o mesmo nos oferece uma variedade de crustáceos como siris, caranguejos, aratus, camarões e moluscos como ostras, sururus, mariscos, etc. Ainda temos também uma variedade de peixes, como: amorés, camurupins, bagres, moreias, tainhas, pescadas, saunas, dentre tantos outros. (OS POTIGUARA..., 2005, p. 51)

A proximidade com os recursos naturais - as matas, os rios e o mangue - é uma faceta da identidade potiguara. A caça, a pesca, a coleta de frutos e a agricultura são atividades predominantes do seu cotidiano. Por sua atuação no mangue, são reconhecidos como “caboco caranguejeiro”, o que os diferencia como grupo e classe da população envolvente (PALITOT, 2005).

3.1.1.1.5 A proteção do Estado

Outra dimensão da identidade potiguara presente nas narrativas escritas é a proteção do Estado, que os assegura como coletividade juridicamente diferenciada, como exemplifica o seguinte fragmento retirado da narrativa Aldeia Forte:

É nesta aldeia que está localizado o Posto Indígena Potiguara (FUNAI), antigo Posto Indígena Nísia Brasileira, onde trabalha o chefe dos Potiguara, procurando nos ajudar em nossas dificuldades. (OS POTIGUARA..., 2005, p. 25)

3.1.1.1.6 Outras facetas da identidade potiguara

Além dessas dimensões da identidade potiguara apontadas por Palitot (2005), percebo que as narrativas escritas pelos Potiguara revelam outra faceta da sua identidade. Muitas vozes presentes nas narrativas apontam-nos como trabalhadores:

[...] vivem do trabalho do campo, do corte da cana-de-açúcar e principalmente da pesca, na captura do peixe, camarão, caranguejo, siri, ostra, marisco, sururu e aratu. (OS POTIGUARA..., 2005, p. 36) (Aldeia Jaraguá)

Viviam da pesca e da agricultura, à noite pescavam e durante o dia cuidavam das lavouras, de onde tiravam o sustento. (OS POTIGUARA..., 2005, p. 38) (Aldeia Lagoa Grande)

[...] os pais de família da nossa aldeia, a maioria deles são trabalhadores destas usinas. (OS POTIGUARA..., 2005, p. 16) (Aldeia Brasília)

Ao apresentar os Potiguara como trabalhadores, essas vozes contradizem o discurso colonial (que até hoje ainda persiste), que descrevia os indígenas como preguiçosos. Conforme Bajtin/Volochínov (1997), a situação extraverbal faz parte da enunciação como parte integral necessária de sua composição semântica. Além da parte realizada verbalmente, os subentendidos também compõem um enunciado. Para entender o sentido dessas vozes, está subentendida a existência de um estereótipo do indígena como preguiçoso. Assim, essas

vozes potiguaras estabelecem relações dialógicas de divergência (FIORIN, 2006) com o discurso dos colonizadores e (re)constroem a identidade indígena.

O livro é um ato de fala impresso, de empoderamento, um elemento da comunicação verbal, embora apareçam as contradições. “O discurso escrito é de certa maneira parte integrante de uma discussão ideológica em grande escala” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p.127- 128). As narrativas da obra, num coro de vozes, desconstroem a imagem do indígena coberto de penas e habitante de ocas, apresentada na maior parte dos livros didáticos e na mídia. Essas narrativas (re)constroem assim a identidade do indígena: vestido, habitante de casas, trabalhador em atividades próprias da Região Nordeste - agricultura, pesca, extrativismo, artesanato, etc. - e denunciam a condição econômica dos indígenas, demonstrando o baixo poder econômico e habitante de residências simples.

Os Potiguara, valendo-se de um diálogo de vozes, mostram a sua história, contada por eles próprios, e refazem a história. Spivak (1994, p. 199) esclarece que “refazer a história envolve uma negociação com as estruturas que produziram o indivíduo como agente da história”.

3.2 NARRATIVAS ORAIS: VOZES POTIGUARAS CONSTRUINDO IDENTIDADES

Várias dimensões da identidade potiguara apontadas por Palitot (2005) também emergem nas narrativas orais coletadas. À medida que contam as histórias, os Potiguara vão se revelando. Como relatam Aquino e Silva Júnior (2012), o processo de construção identitária origina-se na memória social e se fundamenta numa troca entre o indivíduo e a sociedade.

As narrativas orais têm uma feição própria: são frutos da memória. Ao contrário das escritas, que aparecem “congeladas” no papel e só ganham vida na leitura, na interação com os leitores, as narrativas orais são vivas e traduzem as experiências dos contadores de histórias. As narrativas são, portanto, as experiências transmitidas oralmente (BENJAMIN, 2008). Elas são passadas de boca em boca e de ouvido a ouvido (CIACCHI, 2010), por meio da tradição oral. Os depoimentos abaixo revelam a troca de experiências individuais que se tornam coletivas:

Dona Carminha: Pronto. Essas histórias como já falei. Escutava... Meu pai mesmo... contava história.²⁷

Dona Maria Augusta: Era o que esse povo contava... de noite assim... boquinha da noite... gostava de se juntar aquele pessoal... pegava conversar... E eu de criança assim... mas tinha entendimento... escutava também. Eu tinha aquele sombroso aquele medo. A gente num tem?²⁸

A cada narração, a história é reelaborada, e o contador incorpora nela elementos seus, de sua vivência, do contexto social. Da experiência vivida ou contada pelos outros, o contador constrói as suas narrativas.

Ouvi inúmeras histórias e, em cada uma delas, percebi as marcas do narrador. Conforme Bakhtin/Volochínov (2009), um enunciado comporta pelo menos duas vozes, que se constroem a partir de outros enunciados e que dialogam com outras vozes sociais. A seguir, passarei a apresentar as narrativas que coletei durante a pesquisa de campo, revelando as inúmeras vozes que apontam as dimensões da identidade dos Potiguara.

A relação com os recursos naturais é uma dimensão identitária marcante apresentada nas narrativas. Os Potiguara detêm uma forte relação com os recursos naturais. O território onde eles vivem é rodeado de matas, rios e mangues. Essa proximidade física com o meio natural, aliada a precárias condições de vida, concorre para que os Potiguara busquem, nesses ambientes, os alimentos de que necessitam para complementar a sua dieta e aumentar a renda. Assim, a caça e a pesca são atividades muito presentes no cotidiano desses povos. Muitos dos colaboradores da pesquisa são caçadores e/ou pescadores, profissionais ou amadores.

3.2.1 A Cumade Fulozinha

Da proximidade com as matas, dessas experiências em caçadas, surgem inúmeras narrativas, uma das mais recorrentes é a história da Cumade Fulozinha. As histórias que os

²⁷ Trecho extraído da gravação realizada na residência de Dona Carminha, na Aldeia Jacaré de César, em 29/04/2010.

²⁸ Trecho extraído da gravação realizada na residência de Dona Maria Augusta, na Aldeia Santa Rita, em 13/07/2010.

Potiguara me contaram sobre a Cumade Fulozinha são frutos da experiência de caçadores ao enveredarem pelas matas em busca de animais como tatus, pacas, preás, porcos do mato, aves, dentre outros, para complementar sua dieta alimentar. As histórias resultam, também, de experiências de outros.

Os Potiguara consideram a Cumade Fulozinha a dona da mata, um ser sobrenatural que controla a distribuição dos animais nas matas e defende o equilíbrio da natureza, determinando o número de animais que cada caçador pode abater. Os colaboradores relataram que, para entrar nas matas, os caçadores celebram uma espécie de pacto com a Cumade Fulozinha: oferecem-lhe alguns presentes, como fumo, papa, farinha e bombom, e ela lhes retribui fornecendo caça abundante, como narra Seu Marcelino:

“Seu” Marcelino: A Cumade Fulozinha é uma história importante. Meu pai, por exemplo, meu pai era caçador, ele gostava muito de caçar, realmente ele gostava de caçar. Então fazia o seguinte: ele se preparava, fazia os rituais dele para se preparar para ir pra caça. Eu sei que ele sempre teve... sucesso na caça. Saía com a turma pra caçar e quando chegava de manhã cedo era três quatro cinco tatu que ele trazia e os outros tudo trazia um tatuzinho básico. E na minha casa chegou um cidadão chamado Zé da Hora. Esse camarada ele... muitas vezes ele dizia: “Seu Miguel, não se esqueça de comprar fumo”. (ininteligível). E Zé da Hora não fumava. Um dia eu perguntei: “Papai, pra que Zé da Hora quer fumo?” “Não, meu filho, é porque isso aqui a gente tem que levar pru mato. Chega lá na cabeça do tronco a gente deixa pra Cumade Fulozinha. Porque, quando a gente vai caçar, ela não dá surra nos cachorro da gente, ela não engana a gente e a gente tem... sucesso em toda caça. Ela nunca sai e ela mostra os bicho aos cachorro e a gente pega os bicho”. (Entrevista em 25/03/2010).

Em sua narrativa, “Seu” Marcelino relata que o pai era caçador e realizava rituais de preparação para a caçada. Esse enunciado aponta uma voz que apresenta uma prática cultural ancestral: caçar e levar fumo para deixar na mata. Entendo que essa prática é uma faceta de uma identidade etnicamente diferenciada.

Nas culturas indígenas, o fumo é uma das plantas de poder mais difundidas, e seu uso é mágico-religioso ou medicinal. Como planta xamânica essencial, é usada de diversas formas (aspirado, comido, mascado, bebido, lambido e fumado, como charuto, cigarro ou no

cachimbo) por diversos povos indígenas do continente americano. O fumo é considerado um “mostra caminho” que orienta os sujeitos até a divindade (MARQUES, 2012).

“Seu” Marcelino utilizou a palavra “rituais” para se referir aos preparativos para a caçada. Segundo Bakhtin/Volochínov (2009), a transmissão de um enunciado deve levar em conta a pessoa a quem está sendo transmitida a enunciação e o contexto de produção. A enunciação ocorreu na residência do narrador, na Aldeia Acajutibiró, de onde ele é o cacique, e o enunciado estava sendo transmitido a mim, uma professora que estava fazendo uma pesquisa. Ao falar, o sujeito sempre leva em conta o fundo aperceptível da percepção do seu discurso pelo destinatário (BAKHTIN, 2010a).

Entendo que o narrador utilizou essa palavra levando em conta que o ensino formal considera que os “verdadeiros” indígenas preservam seus rituais, o que pode se configurar como uma forma de marcar a identidade indígena.

Para compor a narrativa, “Seu” Marcelino usa o discurso direto, que aparece na transcrição de sua fala, marcado por aspas, para indicar diferentes vozes: a de Zé da Hora (“Seu Miguel, não se esqueça de comprar fumo”), a de seu pai (“Não, meu filho, é porque [...] os bicho”) e a sua própria (“Papai, pra que Zé da Hora quer fumo?”). Essa foi a forma escolhida pelo narrador para mostrar seu discurso: a introdução do discurso de outrem no seu. Bakhtin /Volochínov (2009, p. 152) asseveram que “a unidade real da língua que é realizada na fala (*Sprache als Rede*) não é a enunciação monológica individual e isolada, mas a interação de pelo menos duas enunciações, isto é, o diálogo”. Os autores apontam que “a tendência fundamental da reação ao discurso de outrem pode visar à conservação da sua integridade e autenticidade” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p. 155). Entendo que “Seu” Marcelino se utiliza desses recursos visando imprimir autenticidade à sua narrativa.

Os Potiguara celebram o pacto com a Cumade Fulozinha oferecendo-lhe fumo. O não cumprimento do pacto ou a tentativa de enganá-la pode ser desastroso para o caçador, como comprova a história contada por Conceição:

Conceição: Era um caçador, né? Que sempre ele gostava de caçar e levava a rede e tudo prá dormir e armava de um pau pra outro lá dentro da mata. Aí, toda vez ele deixava o cachimbo. Ele fumava cachimbo. E deixava o cachimbo cheio de fumo. Quando ele acordava pra fumar de novo, o cachimbo sequinho. Queimava até o pau. Ele disse: mas menino, quem é que tá fazendo um serviço desse? Ah! Já sei. Isso é Cumade Fulozinha que tá fazendo isso. Fazia uma coivara de fogo. Disse: eu vou fazer uma com

ela. Aí, pegou, encheu o cachimbo de fumo. Aí botou só um pouquinho de fogo, aí apagou rapidinho. Botou pólvora embaixo e um pouco de fumo em cima, prá enganar. Agora, só que ele se enganou-se, né? Aí, quando ela... Aí, ele disse: eu vou fazer que estou dormindo. Aí, também, ele se emborcou na rede e aí pela rede, embaixo, dava pra ele ver a réstia de quem vinha. Ele disse que quando tava lá pela meia noite, lá vem uma indinha, pequeninha, do cabelão. Ah! Repare Fulozinha. Vai dá certinho pra ela. Aí, de repente, ela sentou na beira do fogo, viu o cachimbo lá, uma perna lá outra cá. Pegou uma brasona, botou e ficou fumando. Aí, quando acabou o fumo foi a pólvora siiiii... Aí, queimou vários cabelo dela. Ela disse: "Ah! assim tá certo. É isso que o senhor faz com a gente, né Cumpade? Cumpade Caçador. Agora só o senhor agora vai também se ferrar". Ela pegou com as mão dela mesmo uma ruma de brasa e danou dentro da rede dele e queimou ele todinho. O rosto, a barriga dele. "Isso é pru senhor aprender nunca mexer com ser que o senhor não conhece". Aí ele nunca mais foi ser caçador. (Entrevista em 12/04/2010)

Nessa narrativa, Conceição traz vozes que relatam a caçada, o fumo e aponta uma prática dos Potiguara: dormir em rede, que é mais uma prática cultural ancestral que revela a identidade indígena. A rede de dormir é um artefato legado dos indígenas da América do Sul. Originalmente, era feita com cipó e lianas (fibra de palmeiras) (HISTÓRIA/ORIGEM..., 2012). Na língua tupi, a palavra "rede" denomina-se "ini" (FERREIRA, 2004, p. 47).

As narrativas de "Seu" Marcelino e de Conceição apontam que a caçada é uma atividade prazerosa. Em seu relato, "Seu" Marcelino ressalta que o pai gostava de caçar, e Conceição também diz que o caçador gostava de caçar, levava até a rede para passar a noite na mata. Além da necessidade de subsistência, as caçadas se reverterem em diversão, pois muitos colaboradores revelam que sentem prazer em caçar.

Outro ponto que merece ser observado é a forma como os colaboradores se referem à Cumade Fulozinha. Conceição, por exemplo, proferiu o nome "Cumade Fulozinha" e "Fulozinha". Além dessas designações, outros colaboradores mencionaram "a Cumade", o que demonstra a existência de variações para designar a dona das matas. Além da Dona do Mato, o depoimento de Mãe Grossa aponta outro ser que protege as matas: o Pai do Mato:

Mãe Grossa: A Dona do Mato é muito bonita... um mulherão... dos cabelão... dos cabelão, viu? Cabelo grande. Os cabelos dela é por aqui assim ((coloca as mãos nos

quadris)). E tem o cabelo cacheado... o cabelo dela... Eu vi o Pai do Mato... o Pai do Mato é um homão... o braço dele é isso ((com as mãos mostra a espessura do braço)). (Ininteligível) ((risos)) Eu pensava que era ele. Quando ele passou espiou assim aí passou e quando (Ininteligível) você viu foi o Pai do Mato... o que? ((risos)). (Ininteligível). Com a enxada nas costas ((risos)) o cabaço. Com a enxada nas costas e o cabaço... em São Francisco. E aqui eu vi o Pai do Mato. (Entrevista em 13/05/2010)

Nessa narrativa, o discurso de Mãe Grossa traz à tona uma voz que revela dois utensílios comuns à cultura potiguara: a enxada e o cabaço. No desempenho de suas atividades como agricultores, os Potiguara costumam utilizar a enxada no cultivo da lavoura, e o cabaço é, geralmente, usado para transportar água para saciar a sede durante a jornada de trabalho.

Mãe Grossa foi a única colaboradora que mencionou o Pai do Mato, os demais se referiram à Cumade Fulozinha como a Dona do Mato. O discurso de Mãe Grossa estabelece relações dialógicas de convergência com os achados de Souza (2007a), que pesquisou os Kinikinau, indígenas do Mato Grosso, que concebem o Pai do Mato como uma entidade encantada, que castiga o homem mau, que comete perversidade com a natureza e com o próximo.

Ao estudar os Potiguara, Vieira observa que as relações de aproximação dos caçadores com a Cumade Fulozinha geraram uma ética da caça, sustentada numa relação mágica “que busca a fartura e a abundância e uma moralidade baseada na amizade, no respeito e na negação de qualquer atitude que demonstre ambição, ganância e inveja” (VIEIRA, 2012, p. 240). A comunicação com os seres encantados constitui outra faceta da identidade potiguara.

Mãe Grossa apontou a Dona do Mato como adulta, ao contrário dos demais colaboradores da pesquisa, que sempre se referem à Cumade Fulozinha como uma menina, como relatou Dona Mariinha:

Dona Mariinha: Que a Flozinha ela é uma menina nua. Ela tem os cabelão grande, que cobre ela todinha. O meu, o meu primo quando trabalhava assim. Quando ele não queria vir mais pra casa assim, almoçar pra voltar de novo, ele só vinha de uma vez. Tava no mato, aí dava sono, aí ele, ele ia dormir debaixo do pé de mato que era gostoso. Que ele ia. Mas ele tava dormindo. Pouco mais ele tava sonhando que tinha uma menina

dançando na frente dele. Dançava, dançava. Ele. Quando ele se acordou-se e disse que ainda foi vendo a réstia. Quando ele chegou em casa já foi com febre, frio e dor de cabeça. Ah! Já sei quem foi. Foi pra rezadeira de novo. A rezadeira rezou e aí ficou bom. A história que eu sei da Caipora... (Entrevista em 20/05/2010).

Nessa narrativa, Dona Mariinha traz uma voz que aponta mais um traço da identidade potiguara: fazer consultas a rezadores. Vieira (2012) descreve os rezadores como pessoas, homens ou mulheres, que têm o dom de curar e agem por intermédio de uma operação divina. Eles tratam de diversos males como espinhela caída, quebranto, mau-olhado, terçol, cobreiro, etc., realizam os benzimentos utilizando rezas e ramos verdes e, em geral, conhecem o valor terapêutico de várias plantas, que são usadas para curar as doenças (VIEIRA, 2012, p.251).

Embora Dona Mariinha se refira à Cumade Fulozinha como Caipora, muitos colaboradores disseram que ela não gosta de ser chamada por esse nome. Como na memória também existem os “esquecimentos”, as falhas (BOSI, 2009), em seu relato, Nancy, ao invés de usar a palavra Caipora, refere à Cumade Fulozinha como Catapora:

Nancy: Mamãe dizia: “Não vai embora”. Quando dava a hora dizia: “Agora tá na hora de ir. Cuidado na Cumade Fulozinha, na Catapora...” Também tinha uma tal de Catapora. E era assim...

Dó: Caipora, né?

Nancy: Ééé... (Trecho extraído da entrevista com Nancy em 13/05/2010).

Conforme Silva (2004, p. 13), “a Cumade Fulozinha transcende o aspecto de devaneio: ela é memória, construção coletiva de um imaginário, sobretudo, de medo”. A autora percebeu em sua pesquisa a existência do medo de falar sobre a Cumade Fulozinha, daí porque muitos colaboradores evitavam falar sobre ela.

Durante a pesquisa que desenvolvi com os Potiguara, alguns colaboradores também tiveram essa mesma postura negando-se a falar sobre ela. Entendo, como Silva (2004), que a Cumade Fulozinha é uma narrativa mítica e, como tal, exerce uma função social, que é permitir uma boa caçada, que forneça alimento para as famílias. Assim, muitas pessoas, principalmente os caçadores que se aventuram nos perigos das matas, muitas vezes, à noite, silenciam sobre a Cumade Fulozinha temendo represálias. O medo que ela provoca nas pessoas se expressa no depoimento de Seu Rosimiro:

“Seu” Rosimiro: É perigosa. A Cumade Fulozinha é perigosa pra quem anda no mato em caçada. Se não for uma pessoa que tiver muita fé e devoção até com ela e daí, através daquela devoção que ele faz com ela, ele tem que cumprir. Porque da vez que ele desobedeceu, da vez que ele desobedeceu aquela devoção que ele tá fazendo naquela hora dele, então ele vai ser castigado pela Cumade Fulozinha. E ela também apita como o Zumbi. Ela apita como o Zumbi. Ela dá surra em cachorro de caçador. Ela joga os ossos daquele bicho que o caçador já tem matado. Ela joga como que fosse aperreando tudo vuuu... em cima do caçador. Ela faz o cachorro se assubir-se em pau e ficar lá latindo, latindo, latindo, sem ver nadinha. Quando o dono chega, o caçador chega ele tá lá atrepado no pau. Aí é a Cumade Fulozinha que faz isso daí. Porque ela não gosta, ela não fica sastifeita que ninguém vá lá nas mata matar os bicho. Porque a gente matando os bicho támo ofendendo a natureza. Aí, a Cumade Fulozinha não fica sastifeita com isso daí. Como é que agrada ela? Segundo é a pessoa pegar um rolo de fumo, assim desses fumo de rolo. Sabe, desse assari e pega ele, o rolo de fumo, o caçador pega aquele rolo de fumo e entra lá dentro da mata e chama por ela e diz: “olha aqui o seu, o seu presente tá aqui. Venha buscar”. E vai embora e, então, daí a Cumade Fulozinha vem pegar aquele fumo. É. E a coisa se acalma pru lado do caçador e tá tudo favorável. Fica tudo mais melhor. (Entrevista em 06/05/2010).

Aqui, “Seu” Rosimiro emerge uma voz que fala de fé e devoção com a Cumade Fulozinha. Os colaboradores da pesquisa acreditam, efetivamente, em seres sobrenaturais, em espíritos protetores da natureza e fazem questão de apontar a veracidade da existência desses seres, como demonstram os seguintes depoimentos²⁹:

Conceição: Mas é bem curtinha a do Pai do Manguê... Foi... ééé... verdade verdade. É porque... ele gosta sempre de passar uma hora dessa. (Extraído da entrevista com Conceição em 12/04/2010).

²⁹ Destaquei pequenos trechos das narrativas que serão apresentadas a seguir.

"Seu" Marcelino: *Aí minha irmã aqui na frente, que morava, no dia seguinte disse: "Foi verdade. Eu escutei". Três ou quatro pessoas disseram que escutaram. (Extraído da entrevista com "Seu" Marcelino em 25/03/2010).*

Em sua pesquisa, Vieira (2012) percebeu que os Potiguara têm uma forte relação com esses seres, "os encantados". Ele relata que esses indígenas detêm um atributo que os diferencia dos "brancos": uma sabedoria que se inscreve no modo de lidar com as pessoas (humanos e/ou encantados).

Compartilho do pensamento de Propp (2002), quando percebe as narrativas míticas como fator histórico; narrativas sobre seres sobrenaturais, em cuja realidade um povo acredita de fato.

Fiorin (2006, p. 32) refere que "as vozes não circulam fora do exercício do poder", portanto não se diz o que se quer, quando se quer nem como se quer. Assim, alguns assuntos são considerados tabus e não podem ser revelados. A pesquisa que realizei aponta que algumas narrativas são interditadas, como revela a fala de "Seu" Domingos, quando lhe perguntei se conhecia a história da Mãe D'Água:

"Seu" Domingos: *E eu sei?... história da Mãe D'Água desses negócio assim (ininteligível) eu não conto não". (Extraído da entrevista com "Seu" Domingos em 06/05/2010)*

Ao estudar as raízes históricas do conto maravilhoso, Propp (2002, p. 442) percebeu que a proibição de contar histórias se explica porque as narrativas convivem com o ritual e fazem parte dele. Entre os povos ditos primitivos, as narrativas faziam parte do culto e permaneciam interditadas. O autor relata que a "narrativa é uma espécie de amuleto verbal, um recurso de ação mágica sobre o mundo ao redor" (PROPP, 2002, p. 442), por isso a proibição do ato de contar. Eles consideravam que existiam "funções mágicas inerentes à narrativa e ao próprio ato de contar" (PROPP, 2002, p. 444).

3.2.2 A Mãe D'Água

Em seu cotidiano, os Potiguara costumam frequentar rios e lagoas, onde vão apanhar água para beber, tomar banho e lavar roupa. Além dos adultos, as crianças costumam se

divertir tomando banho e brincando nesses espaços. Essa proximidade com as águas gera experiências que emergem em narrativas como a história da Mãe D'Água, outro ser encantado, tida como uma mulher muito bonita, de longos cabelos, como apontam as falas de Dona Severina e de Dona Luzia, apresentadas a seguir:

Dona Severina: E a outra é a da Mãe D'Água. A Mãe D'Água toma a forma de uma moça bonita cabelos compridos. Porque a roupa dela é... o cabelo. Costuma muito ficar na... no... em certas partes do rio onde as pessoas gostam de... tomar banho lavar roupa e onde tem... poço fundo onde vai muita criança criança que fica pulando na beira do rio aquela festa toda. E ela fica admirando as crianças, né? E quando ela se agrada de alguma criança aquela criança... ééé... pega com febre... febre alta termina morrendo e aqueles espírito vai pra ela. A minha vó já sonhava com ela na beira do rio... ela até se aborrecia...e dizia que as criança começava a chorar. E já dizia: "Olhe, eu não vou mais querer filho de ninguém pra não estar me aperreando". ((Risos)). E sempre ainda vê, né? Até uns uns dias atrás a minha mãe viu... (Entrevista em 11/06/2010)

Na história contada por Dona Severina, a Mãe D'Água gosta de crianças e costuma atraí-las. Segundo Vieira (2012), os Potiguara descrevem os encantados como agentes que já foram humanos, mas que foram capturados por uma agência extra-humana e que a passagem da condição de humanos para a de encantados ocorre, geralmente, na infância. Em sua pesquisa, o autor registrou o relato de muitos idosos que mencionam o abandono de crianças pagãs que foram deixadas nas matas, nas margens dos rios ou no mangue e que se transformaram em encantados.

Na história contada por Dona Severina, ecoa uma voz que remete aos cuidados que os pais devem ter com as crianças, ou seja, a narrativa traduz um código de conduta. Isso vai ao encontro da voz de Lima (s.d.), ao ressaltar:

“No seio da comunidade narrativa a circulação do conto popular é suporte de uma fala formadora e universalizante, uma vez que incide sobre valores angulares retransportados ao cotidiano regional, em sintonia com a experiência da tradição” (LIMA, s.d., p. 98).

Achados semelhantes foram os de Xidieh (1993) que, ao estudar, nos anos de 1938 a 1958, as narrativas pias populares, observou que elas registram princípios de moral e de etiqueta, crenças, princípios religiosos e julgamentos de valor.

Dona Luzia disse-me que não viu a Mãe D'Água, mas relatou uma história contada pela mãe:

Pesquisadora: E a Mãe D'Água?

Dona Luzia: A Mãe D'Água eu nunca vi não. Eu nunca vi contar a história. Contar assim. Minha mãe contava que disse que tinha uma mulher que tinha uma menininha... aí disse que essa menina tinha os cabelo muito grande e ela não podia levar essa menina pru rio. Quando foi um dia... ela levou. Quando chegou lá disse que tinha um rio... um pau que passava atravessando no rio pra passar. Aí disse que ela foi pru rio lavou roupa e tudo. E depois a menina foi atrás. Quando ela chegou lá disse que tava aquela mulher... com os cabelo... disse que uma mulher tão bonita com os cabelo tão bonito... com a menina no braço... alisando os cabelo da menina. Era a menina dessa mulher. E ela levou essa menina. Sumiu. Sumiu. A mulher num achou mais essa menina. Foi embora e a mulher ficou doida chorando Com uns dia ela apareceu de novo com a menina, mas não deu mais à mulher. O que eu sei contar é isso. (Entrevista em 08/06/2010).

Essa narrativa de Dona Luzia corrobora os achados da pesquisa efetuada por Vieira (2012), quando aponta que uma criança foi raptada pela Mãe D'Água e levada para os reinados encantados, que se configuram em dois domínios: o da mata e o do fundo (rios e mar). Além disso, emerge um costume dos Potiguara: de lavar roupa no rio.

Outra história sobre a Mãe D'Água foi contada por Rosita:

Rosita: Pronto. Foi assim. Eu comecei... eu tive um problema... eu chorava... chegava aquela pessoa perto de mim aí dizia: chora... chora... eu começava a chorar. Daí começou... meu sofrimento. Era que nem um nervoso. Chora, chora e eu choraaava. Aí quando foi um dia meu pai me levou pra casa de um homem. Disseram: "Leve ela pra casa de um homem... Talvez seja alguma coisa". Aí meu pai me levou. Aí lá o homem disse: "Ela não tem nada, é a Mãe D'Água". Porque meu cabelo era muito grande... arrastava no chão. Aí ele le... "Não tem nada, é a Mãe D'Água, tenha cuidado nela". Aí eu chego depois vou pru rio. Quando eu chego no rio aí tem o aratu, aratu do mangue, é do mangue. Aí debaixo d'água eu mergulhei pra pegar. Quando eu saí já foi no braço de uma tia senão eu

tinha morrido. Aí daí disse assim: "É a Mãe D'Água mesmo". Aí confirmou que era ela. Não era por causa da boniteza nem por causa de nada que eu era uma índia naquela época eu era nova, bonita. Aí pronto... aí...o cabelo que era importante o meu cabelo... era muito grande. Aí daí começou, começou... Aí eu vou, volto pra casa, quando eu chego meu pai disse: "Vá tomar uma farinha emprestada... a meu tio". Aí eu vou tomar... quando eu chego no meio do caminho eu encontro com uma noiva, uma noiva mesmo com traje de véu e capela. Aí quando eu cheguei... Aí eu botei ela... cortei o mato e botei em cima pra quando eu voltar pegar ela de volta pra levar pra casa. Quando eu voltei não tava mais. Aí eu fui traída mesmo pela Mãe D'Água, viu? Daí eu comecei a me tratar, meu pai começou a me tratar e eu fiquei boa. A história que eu sei... assim... é essa. (Entrevista em 29/04/2010).

Essa história chama atenção para o cabelo que, segundo Rosita conta, era importante. Também na narrativa contada por Dona Luzia, a menina raptada pela Mãe D'Água tinha o cabelo muito grande e a Mãe D'Água tinha os cabelos longos. Segundo Propp (2002, p. 35), no passado, "considerava-se que nos cabelos residia a alma ou o poder mágico". Essa voz que menciona o cabelo vai ao encontro da história de Sansão e Dalila, apresentada na Bíblia, que diz que, ao cortar os cabelos, Sansão perde a força, o poder.

3.2.3 A Lagoa Encantada

Ainda em relação à proximidade dos Potiguara com as águas, uma das irmãs Caranguejeiras contou a seguinte história:

Pesquisadora: E as histórias que você aprendeu... que você ouviu de seu pai, de sua mãe?

Ieda: Isso aí papai que dizia mesmo... quando ele era menino um dia ele ia pegar peixe nessa lagoa, como é? Encantada... ele foi pescar de linha e de anzol meu pai falou pra gente.

Pesquisadora: Onde era essa lagoa?

Ieda: É na Lagoa Encantada

Pesquisadora: Era onde... na aldeia?

Ieda: É na Aldeia São Miguel... é na Aldeia São Francisco... é pra banda de lá essa lagoa. Aí ele chegou lá... quando ele tava pescando... aí ele chegou olhou assim. Lá ninguém tinha andado por lá... ninguém tinha... andado com animal. E nesse momento ele olhou... tava um cavalinho... bem branquinho bem alvinho. Meu pai contava essa história, n'era Leusa? E o cavalo tava bem pertinho dele assim. Ele disse: "Ôxente. Um pordinho..." num era cavalo não... era um pordinho. Podia ter assim um mês assim que tinha parido ele, né? E ele disse que pru lado de lá... Isso aí num foi história foi um negócio que ele viu mesmo... pessoalmente. Pegou disse: um cavalinho aqui morrendo... os pezinhos dentro do rio, dentro da lagoa. Disse: "É capaz de quando o bichinho se levantar ele morrer afogado". Aí meu pai disse que puxou ele um pouco assim pra fora da água aí começou a pescar com a vara de anzol e lá quando ele olhou pra trás num viu o podro mais. Ele morreu e não viu esse podro mais nunca. Ele contava essa história pra gente. Ele disse que isso não foi história... foi passado com ele mesmo... meu pai. E aí se chama hoje a Lagoa Encantada lá. Esse rapaz aí meu primo sabe também que essa lagoa se chama a Lagoa Encantada da Aldeia São Francisco... ainda hoje tá lá. (Entrevista em 28/07/2010).

Ao contar a história da Lagoa Encantada, a narradora faz questão de ressaltar que foi um fato verídico, que realmente o pai vivenciara aquela situação. Segundo Ayala (2011), o conto popular é um fazer dentro da vida.

Percebo que Ieda se enganou ao relatar que, se o potrinho se levantasse, poderia se afogar. Creio que seria o contrário. Outra falha da memória da narradora refere-se à localização da lagoa, porquanto não se mostrou segura em relação ao local onde ela estava situada. O livro "Índios na visão dos índios Potiguara" (ÍNDIOS..., 2011) informa que a Lagoa Encantada localiza-se na Aldeia Lagoa do Mato. Como aponta Bosi (2009), as falhas, os esquecimentos são próprios da memória.

3.2.4 O Pai do Mangue

Assim como a história da Cumade Fulozinha se liga a experiências com as matas, o contato com os rios, os mangues e as lagoas, onde os Potiguara costumam pescar e tomar banho, gera outras experiências que resultam em narrativas como a do Pai do Mangue. O

contato dos Potiguara com o mangue é muito forte e aponta para uma dimensão da sua identidade que os diferencia como grupo, “o caboco caranguejeiro” (PALITOT, 2005).

O Pai do Mangue é descrito nas narrativas como o dono do mangue, aquele que controla a pesca, como confirma o depoimento de Dona Severina:

Dona Severina: ... o Pai do Mangue... que é o... o dono do mangue, né? quando é de tempos em tempo ele libera os caranguejo prá andar bem muito pro povo pegar caranguejo... depois ele... de acordo com a quantidade de caranguejo que o povo pega ele volta pra (ininteligível) aqueles caranguejo... O Pai do Mangue... (Extraído da entrevista em 11/06/2010).

Nessa narrativa, há uma voz que aponta que o Pai do Mangue é o responsável pelo controle da pesca no mangue. Assim como a Cumade Fulozinha protege as matas, ele protege o mangue. Percebo que essa narrativa também aponta para uma voz que sugere um código de conduta: o uso racional dos recursos naturais estabelece relações dialógicas de convergência, como enunciam Silva e Grupioni (1995), ao afirmar que os indígenas que habitavam o Brasil, no período que antecedeu a chegada dos colonizadores, tinham consciência da necessidade de preservar, e não, degradar o meio ambiente e faziam o uso equilibrado do solo e dos recursos naturais.

Os colaboradores narraram que o Pai do Mangue costuma “desorientar” as pessoas que vão ao mangue para pescar, como mostra a narrativa de Conceição, apresentada a seguir:

Conceição: Mas é bem curtinha a do Pai do Mangue... Foi ééé... verdade verdade. É porque...ele gosta sempre de passar uma hora dessa. Aí ele foi pegar aimoré de covo, né? Aí ele... se ariou-se dentro do mangue... perdeu-se... se perdeu-se. Porque ele faz ... se perder. Aí ele começou a caçar disse: “ Meu Deus, e agora?” E os covo, não achava os covo de jeito nenhum. E já era tarde e a maré começou a vazar. Mas pra ele... tava tudo cheio de água. Num tinha mais água nem dentro do mangue. Mas ele viu cheio de água. Aí de repente, apareceu uma voz, disse assim: “Tá aperreado, Manuel?” Que é o nome do homem que é Manuel Mateus. Aí ele... disse: “Ô xente” disse: “tou não”. Ele disse que não tava não, né? Aí também de repente...ele... o sentido dele voltou. Quando ele olhou, o mangue sequinho, os covo nos pé dele. Ele andou tanto, andou tanto e não achou os covo.

Aí ele ficou naquele canto. Disse: "Agora eu vou parar". Aí a voz perguntou a ele se ele tava aperreado. Aí ele disse que num tava não. Aí quando ele olha os covos... assim pertinho dele e outros assim ... que num só é um covo é três, quatro covo. Aí ele se perdeu-se e foi o Pai do Manguê. (Entrevista em 12/04/2010).

Conceição tem uma grande afinidade com o manguê. Desde criança, via o pai pescar e, ainda hoje, ela mora nas vizinhanças do manguê. Em sua narrativa, ela relata como os Potiguara praticam a pesca no manguê. Eles costumam utilizar o covo, uma espécie de cesto usado para aprisionar caranguejo, aimoré e outros animais que habitam ali. O covo é feito por eles próprios, usando um cipó colhido na região. Para pescar, eles colocam no manguê os covos, em geral, três ou quatro, e esperam que os peixes (aimorés) entrem neles.

Na narrativa de Conceição, a língua tupi se manifesta no uso repetido da seguinte expressão: "Foi... ééé... verdade verdade".

O diálogo apresentado na narrativa: Pai do Manguê: "Tá aperreado, Manuel?" Pescador: "Tou não", demonstra que os Potiguara se comunicam com o Pai do Manguê. Eles o veem como um ser com o qual é possível conversar. Isso vem corroborar os achados de Vieira (2012) sobre a relação de proximidade dos Potiguara com os encantados, que pode ser considerada uma faceta da identidade potiguara.

Outra versão da história do Pai do Manguê foi contada por Dona Luzia:

Pesquisadora: Conte uma história aí que a senhora sabe.

Luciele: Do gritador, da Cumade Fulozinha

Pesquisadora: Do gritador...

Luciele: Siiim... Vó

Dona Luzia: Num sei contar do Gritador. Sei contar do Pai do Manguê.

Pesquisadora: Pronto. Conte essa.

Dona Luzia: ((Risos)) Olhe, eu fui pro manguê pescar mais meu menino. Aí cheguei lá levei os cachorrinho mais eu. Chegou os cachorro correram pra banda do... do rio... da maré grande. Ei e já era o Pai do Manguê atrapalhando meus cachorro. Aí eu fui atrás dos cachorro e deixei o menino no meio do manguê. Aí quando dei fé... Ele pequeno. Tinha a base duns dez ano. E ele ficou... cá. Quando eu cheguei. Fui buscar a cachorra que cheguei ele disse assim: "Mãe, aqui teve um homem". "Quem foi José?" "Foi um homem

que esteve aqui reparou o samburá, mexeu". Eu digo: "Ele tirou os peixe?". Disse: "Não, ele só fez olhar e saiu... foi embora". Aí eu não vi rastro de ninguém. Nós viemo simbora. E eu chamei a cachorra veio embora. O menino. E o menino só com aquela impressão que tinha visto o Pai do Mangue o Pai do Mangue. "MENINO, TU VISSE NADA O PAI DO MANGUE. Ele tinha chapéu?" "Tinha um chapeuzão, minha mãe. Um chapeuzão grande. Ele passou aqui. E era ele". Eu digo: "Eu também num sei". Se ele tivesse aqui ele sabia contar mas ele foi (ininteligível). Isso foi o que vi o Pai do Mangue... eu não vi não. ELE VIU. E eu... e esse rapaz que veio... aqui também... ((refere-se a outro pesquisador que havia passado na área fazendo entrevistas)) pra eu dizer que tinha pescado... Eu pesquei muito aimoré mesmo... pesquei muito aimoré de covo. Andei pro mangue muito mais meus filhos. ERA TÃO POBRE QUE SÓ NÃO PEDI ESMOLA PORQUE NÃO TINHA UM SACO. SE TIVESSE EU TINHA PEDIDO. Mas, tô aqui, né? (Entrevista em 08/06/2010)

Nessa narrativa, há uma voz que mostra como os Potiguara concebem o Pai do Mangue: um homem que vive no mangue, usa um grande chapéu para se proteger do sol e exerce um "controle" sobre a pesca. A narrativa também mostra que todos os membros da família participam da pesca. Dona Luzia relata que levava todos os filhos para o mangue. A situação econômica da narradora era tão precária que ela faz questão de mencionar sua pobreza. Os estudos de Moonen (1989) corroboram a precariedade das condições econômicas dos Potiguara.

Mais uma versão da história do Pai do Mangue foi contada por Dona Mariinha:

Dona Mariinha: Então quando a gente morava em São Francisco aí tinha um homem chamado Antonio Julião. Ele foi pro mangue. Chovendo... que de primeiro as pessoas saía de casa. "Ah! Meu Deus, só queria que alimpasse pra eu ir pro mangue que num tem nada. Botava a cabeça do lado de fora e corria pra dentro. Cadê, sem poder ir com a chuva chovendo, né? Era chuva pesada. Então ele foi... quando chegou lá... Os povo do outro tempo aí só tirava caranguejo nu. Eu não tenho vergonha de dizer, né? Né prá dizer assim?

Pesquisadora: É pra dizer do jeito que é.

Dona Mariinha: Então ele só tirava caranguejo nu, né? Passava lama no corpo. Aí tirava caranguejo nu. Aí quando chegou assim disse que tinha um homem tirando caranguejo na frente dele. Tirando tirando tirando tirando caranguejo e ele nas parença de outro de um conhecido dele mesmo. "Ei, aí tá bom, você já tapou muito caranguejo?" Calado, né? "Rapaz, tu já tapou muito caranguejo?" E ele calado. Aí arriou a tapagem prá depois arrancar. Arriou a tapagem aí sentou na raiz do mangue. E ele lá também. "Oxente, não é Fulano não. Eu chamei pelo nome dele não respondeu". Aí ele cismou que não era, né? Aí meteu a mão meteu a mão a arrancar caranguejo. E ele lá. Depois, ele começou a rezar, que ele sabia de muita reza, né? Começou a rezar. E disse que rezando, rezando, rezando. Pouco mais chegou disse que chegou nessa parte que diz assim: " (ininteligível)". Disse que esse bicho deu um gemido tão grande QUE SAIU QUEBRANDO TUDO, né? por dentro do mangue. Chegou na frente ele ouviu foi o baque. BÁÁÁ... (ininteligível). Ele por aqui ó... carreira... carrerão. Perna pra que te quero. Chegou num num num tirou, num pegou nem a roupa que estava escondida. Aí... correu prá casa nuzinho como tava no mangue, assombradinho com esse bicho. Só que era o Pai do Mangue. Que o mangue... ele é um... se a pessoa for sozinho ele ele ele é muito esquisito... faz medo, né? Se for com quatro cinco índio, caboco lá pra dentro tirar o caranguejo ou pescar aí... faz muito medo não. Mas sozinho... o mangue é muito esquisito. Ele por aqui ó... Correu... num foi mais nunca no mangue esse homem. Eu conheci ele ainda alcancei ele era pequenininho. Então aí... foi mais não... pro mangue mais não. A história do Batatão, né? do Pai do Mangue. (Entrevista em 20/05/2010).

A palavra "caboco", nessa história, é empregada pelos Potiguara quando se referem aos indígenas "legítimos". Trata-se de uma voz que remete ao discurso do colonizador que denominava "caboclos" os indígenas que tinham sido catequizados pelos jesuítas. Conforme Vieira, "o *ser caboclo* se baseia numa alternância consigo mesmo e com os outros" (VIEIRA, 2012, p. 276. Grifo do autor). O uso desse termo tem uma importância singular entre os Potiguara, pois sugere vínculos com os chamados "troncos velhos", seus antepassados. Entretanto, em situações que exigem a inserção de um plano de coletividade ou comunidade, os Potiguara acionam o termo "índio", visando garantir acesso a determinados recursos.

Outra voz presente na narrativa de Dona Mariinha enuncia que a chuva intensa prejudica a realização da pesca. Ela também relata que os Potiguara costumavam ficar nus para tirar caranguejo. Outros colaboradores também mencionaram que, para pescar no mangue, ficavam nus e passavam lama no corpo, para impedir o ataque dos mosquitos, muito presentes nos manguezais.

3.2.5 A Lenda do Mosquito

Sobre a origem dos mosquitos no mangue, Conceição contou a seguinte história:

Conceição: Aí, o índio... sempre ele é... vive da maré, né? Isso foi nessa... região aqui nossa. Aí o índio foi pra... pegar caranguejo. Antigamente ele só... pegava caranguejo se... tapasse. Tapasse o buraco... porque tampa o buraco aí ele... o caranguejo fica sem ter suspiração, ele sobe. Aí, aí com uns 15 minutos... aí eles mete o braço... de novo, tenta furar o buraco... do caranguejo. Aí ele já está em cima. Porque ele tá lá, né? sufocado. E o índio tampou várias cordas de caranguejo... aí disse eu vou já dormir um pouquinho aqui na raiz. Porque tem umas raiz que é bem ((abre os braços)). Aí o índio agarrou no sono. Quando ele acordou. Eita, minha Nossa Senhora, meu Deus, Tupã, me ajude. A maré já tinha... lavado todo o caranguejo. Aí ele pegou disse: "E agora?". Tem nem caranguejo que eu leve pra casa pra dar de comer a meus filho. Aí aí olhou pro o céu, né? e o mangue tava cobrindo assim... aí disse: "Deus Tupã, mande um divertimento para que... nunca mais eu ... eu perda a hora da maré". Nessa época não tinha mosquito... mosquitinho de mangue, não tinha. Aí ele disse que de repente apareceu. Que foi o mosquito. Ele disse: "Eu quero ver eu nunca mais dormir na maré". Porque o mosquito, né? picando a pessoa, não tem condição de dormir. Aí ... foi o que aconteceu com esse índio. (Entrevista em 12/04/2010)

Conceição contou esta história no terraço da sua casa, que fica perto do mangue. Ela se referiu à história como "A Lenda do Mosquito". Bakhtin/Volochínov (2009) ressaltam que a análise da transmissão de um enunciado deve levar em conta a pessoa a quem está sendo transmitida a enunciação e o contexto de produção. A narradora é professora e estava contando a história a mim, que sou, também, professora. Entendo que Conceição tem

conhecimento de que, geralmente, as narrativas indígenas são publicadas como lendas, como folclore, o que, certamente, concorreu para que empregasse a palavra “lenda”. Como relata Bakhtin (2010a, p. 301): “[...] o enunciado se constrói levando em conta as atitudes responsivas, em prol das quais ele, em essência, é criado.”

Durante toda a sua vida Conceição viveu nesse ambiente e ouviu muitas histórias sobre o mangue, já que o pai era pescador. Nessa narrativa, ela atenta para uma das dimensões da identidade Potiguara: viver da maré. Eles pescam caranguejo, siri, camarão, aimoré, etc., que servem para sua alimentação e para comercializar.

Outras importantes informações sobre a pesca no mangue foram fornecidas por Conceição, no dia 25 de abril de 2012, durante a I Mostra Cultura Viva: povo Potiguara e povo Tabajara do Estado da Paraíba, realizada na Estação Cabo Branco – Ciência, Cultura e Artes. Conceição discorreu sobre a pesca no mangue, desenvolvida por seus antepassados, e relatou os processos de fabricação das canoas e dos utensílios utilizados na pesca. Ela informou que os Potiguara não usavam pregos na fabricação das suas canoas, pois eram feitas com um único tronco de madeira, chamada gripuna. Para a vedação das canoas, usavam uma liga feita com cascas de ostras e óleo de carrapateira (mamona). Usavam o jereré para pescar siri, e para pescar aimorés, usavam a pitimboia, espécie de puçá, cujo arco era feito de uma planta muito flexível, a jaramataia. Em sua fala, Conceição utilizou várias palavras de origem tupi como: jereré, pitimboia, puçá e jaramataia. A palavra canoa também é de origem indígena, vem do aruaque.

Retornando à narrativa de Conceição, é preciso comentar sobre a expressão: “Eita, minha Nossa Senhora, meu Deus, Tupã, me ajude”. A narradora refere-se a Deus, chamando Tupã. Esse enunciado denota relações dialógicas de convergência (FIORIN, 2006) com o discurso do colonizador. Ela traz para o seu discurso uma ideia de Deus, criada a partir dos jesuítas. Segundo Bosi (1993, p. 65), o projeto de Anchieta era de converter os nativos e, assim, tentou transpor para a fala dos indígenas a mensagem católica. Para penetrar no imaginário indígena, os jesuítas criaram um sistema de correspondência, muitas vezes, inadequado, como a relação Tupã-Deus. Na representação do sagrado, os indígenas consideram Tupã uma força cósmica identificada com o trovão, o que difere completamente da noção judaico-cristã da palavra Deus.

3.2.6 O Batatão

Outra história narrada pelos Potiguara e que foi repassada por seus ancestrais é a do Batatão. Ele aparece na beira do rio, como relata Dona Severina:

Pesquisadora: Pronto, Dona Severina. Aí a sua avó contava a história do...?

Dona Severina: Ela contava a história do Batatão que o Batatão era o espírito de uma criança que morreu pagã e por ela ter morrido pagã pelo um determinado tempo as pessoas começaram a ver principalmente nas beiras dos rios aquela luzinha azul e no que as pessoas iam se aproximando ela ia aumentando... e causava medo assombração. As pessoas ficavam... não ficavam em si e precisava... até e... se por acaso outras pessoas vissem e iam lá e aquela pessoa... quando... aquele fogo vendo a quantidade de gente que tava vindo aí desaparecia... aquela pessoa que tava ali que foi atacada por aquele fogo voltava ao normal. Muitas pessoas viram... viu e ainda continua vendo...isso... na beira do rio.

Pesquisadora: Por que é que chama Batatão?

Dona Severina: Batatão por causa do fogo. (Entrevista em 11/06/2010)

Nessa narrativa de Dona Severina, ressurge a voz que denuncia a relação dos Potiguara com os encantados (VIEIRA, 2012). Enquanto, em seu relato, o Batatão aparece na beira do rio, na versão de “Seu” Marcelino, ele aparece em cima de uma pedra:

Pesquisadora: Como é mesmo o Batatão?

“Seu” Marcelino: O Batatão é uma outra lenda. (ininteligível) Aparece... em forma de uma tocha de fogo. Umas pessoas dizem que... era um menino que era muito levado e morreu pagão, sem se batizar (ininteligível) essas crendices. E daí se transforma nessa tocha de fogo pra correr atrás das pessoas. (ininteligível). E... é comum as pessoas verem por aqui. Hoje...eu acho que isso era mais... antigamente quando não tinha energia, isso aqui era muito comum você ver aqui no sítio do Melo, em cima de pedra. Aquela tochona de fogo, assim, aumentava diminuía ((abrindo e fechando os braços)). Os barcos ali na Baía o pessoal via ele, ele entrava ali na praia. Lááá na popa de um barco tava aquela tochona grande. Ficava pequeninim. Daqui a pouco tava aquela tocha grande. “Lá está Cumpade Albino”. Chamava ele Cumpade Albino. “E quem é esse Cumpade Albino?” “É o

Batatão". Porque se chamar de Batatão ele fica com raiva. Tem que chamar ele Cumpade Albino. São esses os tipos de lendas que temos por aqui. (Entrevista em 25/03/2010).

"Seu" Marcelino refere-se ao Batatão como uma "lenda" e fala de "crendices". Convém atentar para as condições de produção do enunciado e o contexto da enunciação. A história foi contada na casa do narrador. Lembro que ele é cacique da sua aldeia e, certamente, conhece que as narrativas indígenas, em geral, são consideradas lendas.

As narrativas de "Seu" Marcelino e de Dona Severina referem-se ao Batatão como uma criança pagã. Muitos colaboradores da pesquisa me contaram que as crianças pagãs são vulneráveis aos encantados, que podem se "engraçar" delas e levá-las para os seus reinados e transformá-las em encantados.

A história do Batatão estabelece relações dialógicas de convergência com o Fogo do Batatão, um vídeo que aparece no *Youtube*, onde moradores da cidade de Caiçara do Rio do Vento, no Rio Grande do Norte, contam história semelhante a essa, contada pelos Potiguara. O Fogo do Batatão é o mesmo que Bitatá, Boitatá, Biatatá. Trata-se de um termo originário do tupi-guarani "boi-tata", que é usado para designar, em todo o Brasil, o fenômeno do fogo fátuo, do qual derivam algumas entidades míticas que assustam as pessoas. Uma explicação científica para esse mito reside numa reação química originada de ossos de animais em decomposição, que são ricos em fósforo, um material inflamável, que deriva o fogo-fátuo.

3.2.7 O Haja Pau

Uma narrativa que diz respeito a um pássaro que habita as terras dos Potiguara é a história do Haja Pau, que foi contada por "Seu" Marcelino, que reside na Baía da Traição:

"Seu" Marcelino: As pessoas dizem... A lenda conta que era uma criança que... a mãe preparou o almoço e mandou o filho ir levar no roçado para o pai. No caminho o menino comeu... a carne, a galinha tudim e deixou só os ossos. "Mas meu filho, essa comida"? "Foi mamãe que mandou pru senhor". "Mas é porque aqui só tem os ossos da bicha assim". "Mas é porque chegou um homem lá, comeu a galinha e ela mandou os ossos". Aí quando chegou em casa o homem baixou o cacete na mulher. E ele ficou atrepado num pé de de... num galho gritando: "Haja pau, haja pau" Terminou a mulher amaldiçoando, a mãe amaldiçoando o menino dizendo que... ele haveria de ficar o resto

da vida dele gritando: "Haja pau". Por incrível que pareça num sítio aqui chamado (ininteligível). Que a coisa que mais a gente encontra lá no tempo de inverno é Haja pau. É uma ave [[é uma ave não é?]] à noite corta e rasga o céu. Dá aquele rasgo assim com as asas e sai gritando: "Haja pau, haja pau, haja pau". Pergunte pra esse gordinho aqui já conhece o Haja pau, já conhece a Mãe da Lua. E a gente fica lá correndo debaixo das árvores, fica lá "Esse aqui é o Haja pau, esse aqui é a Mãe da Lua, ali é o Bacurau". (Entrevista em 25/03/2010)

Em sua narrativa, "Seu" Marcelino novamente utiliza a palavra lenda. Ele se reporta ao neto (o gordinho ao qual se refere), que também estava escutando o avô contar as histórias e, mesmo sendo criança, já conhece as aves da região, como: o haja pau, a mãe da lua, e o bacurau. Essa proximidade com a fauna da região denota mais uma dimensão da identidade dos Potiguara.

3.2.8 O Morto-vivo

"Seu" Marcelino também contou a história do morto-vivo, conhecido como o gritador:

"Seu" Marcelino: Uma das histórias que perdura até hoje por aqui é a história do morto-vivo. A história do morto-vivo é outra história que várias pessoas de Baía conhece a situação dos mais velhos, daqui dum cidadão chamado Seu Cacho. Disse que uma certa madrugada ele saiu e disse: "Eu vou olhar a maré como é que está" pra ver se tá na hora... da maré. Entrando num beco pra sair na beira da praia, disse que viu aquele movimento, ele olhou e viu aquele camarada, alto, agarrado pelos pés assim o mocotó e a cabeça pendurada balançando assim. A coisa mais feia do mundo. E ele ficou todo arrepiado. Imagina se o cara passou... foi lá na frente. O camarada começou a escutar uns gritos, um grito longo, sinistro. O camarada quando escuta ele distante, está próximo e quando escuta ele próximo ele está distante. Então ...eu cresci vendo essas histórias. Eu sei que é uma coisa (ininteligível). Mas depois que eu moro aqui, aqui mesmo ali por trás de minha casa passava um caminho que dava prum sítio em Coqueirinho. (ininteligível). Esse meu menino que saiu de moto agora a pouco, Itaiguara, e Inajara, a irmã dele e outro

amigo que vivia aqui com a gente (ininteligível). Nesse tempo a casa tava só um pedacinho e não tinha banheiro, não tinha nada e saíram pra... fazer xixi no banheiro. Fizeram xixi no banheiro aqui atrás de casa e escutaram lá ouviram e aquilo foi aquela coisa (ininteligível) saíram tudo assombradinho, tudo nervoso. É a história do Gritador. Então (ininteligível) são histórias que vão. N histórias. (Entrevista em 25/03/2010).

Das muitas vozes que permeiam a narrativa de “Seu” Marcelino, há uma que remete à aproximação que os Potiguara têm com a maré. Eles costumam observar se está alta ou baixa e verificar se há condições favoráveis à realização da pesca.

Outra versão da história do Morto-vivo foi contada por uma das irmãs Caranguejeiras:

Ieda: O povo encontrava o morto e vivo aqui gritando... gritando o morto e vivo com o outro nas costa. E tudo aqui num era negocinho de “eu vi contar”. Era QUEM TINHA ÍMÃ MESMO DE VER E VIA com seus próprios olhos. Aqui na Baía era assim.

Pesquisadora: O morto-vivo?

Ieda: O morto e vivo... Era... Meu avô... E meu avô num viu não, Leusa, o morto e vivo?

Edileusa: Meio dia em ponto.

Ieda: O morto e vivo. Converse agora ((passa a palavra à irmã)).

Edileusa: Ele tinha um roçado em São Francisco no caminho que desce prá Cumarú. Nesse tempo era pouca gente andava nesse nesse lugar, né? Aí ele disse que... fez o roçado aí ficou. Rapaz, quando deu onze hora, doze. Ele disse: “Num vou pra casa não só vou lá pras duas hora”. Aí ele disse que ouviu aquele remungado aquele remungado. Ele disse: “É gente que vem de Cumarú pra Baía”. Aí, minha senhora, quando viu lá vem era aquele homão com aquele outro nas costa de cabeça pra baixo (ininteligível) que nem uma baeta aí chegou mesmo assim perto dele assim ele botou ele assim disse: “Fique aí, danado”. Aí ele olhou assim por debaixo do mato aí disse: “Ave Maria” aí meteu o pau a rezar meteu o pau a rezar e rezando, rezando, rezou o Padre Nosso, rezou a Ave Maria, a Santa Maria, rezou o Credo, a força do Credo e ele lá. Quando ele rezou o Ofício de Nossa Senhora aí pegou ele pinotou nas costa e disse: “Vamos simhora, danado”. Aí a catingona respondeu no mei do mundo... podre. Aí quando deu assim uns dois minutos

assim ele disse: "Vou me embora pra casa. Nunca mais eu fico em roçado até uma hora da tarde, doze hora". Aí nunca mais ele trabalhou. Morreu e nunca mais trabalhou até uma hora até doze hora do dia. Doze hora do dia é o dia mal assombrado. Todas as alma estão solta... os espírito... das treva. Ééé... (Entrevista com Edileusa em 28/07/2010).

Antes de Edileusa começar a contar a história do Morto-vivo, sua irmã, Ieda, ressalta a veracidade do acontecido, dizendo que, na Baía da Traição, realmente aconteciam esses fatos. A história se configura como um fazer dentro da vida (AYALA, 2011).

Ao contar essa história, Edileusa aponta a religiosidade do avô. Essa voz que integra a narrativa diverge do discurso do colonizador, que pregava que os indígenas não tinham fé, eram "selvagens", "diferentes", julgados inferiores. Como aponta Bakhtin, "[...] todo enunciado, além do seu objeto, sempre responde (no sentido amplo da palavra) de uma forma ou de outra aos enunciados do outro que o antecederam" (BAKHTIN, 2010a, p. 300).

A narradora relata que seu avô, ao ver o Morto-vivo, começa a rezar e especifica todas as orações que ele rezou: o Pai Nosso, o Credo e o Ofício de Nossa Senhora. Entendo que, ao mencionar as orações que foram feitas pelo avô, a narradora deseja reforçar a religiosidade dele, visto que ele conhecia as rezas consideradas, dentro da fé católica, como orações de poder.

3.2.9 As Bruxas de Coqueirinho

Outra história contada por "Seu" Marcelino é a das Bruxas de Coqueirinho:

"Seu" Marcelino: E essas... esses rituais... bruxas essas coisas toda e tal ... a gente sempre escutava falar sobre (ininteligível) e a gente, eu sempre fiquei as minha dúvida é possível que em pleno século XX, XXI ainda tem essa crendice. Mas ... é ... tem uma...uma menina aqui uma magrinha que tem aqui ... ela tem 13, 15 anos agora, ou 16. Ela nasceu aqui... já em Pontal de Coqueirinho e a minha esposa como parteira tradicional foi quem pegou essa criança. Quando ela tava novinha assim 93, 94, ela tava novinha... e à noite, a minha esposa escutou exatamente (ininteligível) pássaros, risadas esquisitas, vozes esquisitas e não era na rua. E ... o mais engraçado é que os cachorros... toda vida eu gostei de criar cachorro. Os cachorro latia, mas aquele latido assombrado, procurando

um canto pra se esconder. Aquele ruído feio. Ela foi chegando e foi embora. Eu não ouvi. No dia seguinte ela me contou eu disse "Rapaz, essa história... não é certa"(ininteligível) Ela disse: "Olhe, meu filho (ininteligível)". Aí minha irmã aqui na frente, que morava, no dia seguinte disse: "Foi verdade. Eu escutei".Três ou quatro pessoas disseram que escutaram. Passou o tempo, então cinco anos atrás, eu levantei umas 1hora meia noite, 1 hora da manhã, fui ao banheiro saí do banheiro, voltei deitei, e na hora que eu deitei, aí eu escutei aquele movimento como se fosse ave, um passarinho grande ((levanta e abre os braços)) e aquela conversa esquisita, você não entende a conversa. Não diz coisa por coisa. É só aquele... aquele palavreado esquisito. E as risadas. Que são as risadas bem interessante. E eu comecei ouvindo... (ininteligível). Aí comecei a ouvir os cachorro também latir, tudo com medo. Aí toquei nela assim ((mexe o cotovelo). "Olha, história das bruxa está acontecendo. Olha". Demoraram assim uns 10 minutos ((rodando os braços levantados)) (ininteligível) e foram embora (ininteligível). No dia seguinte, todo mundo aqui estava comentando. São histórias que... vai passando, vai passando ela vai perdurando por séculos ... e não se acaba. Porque quando a gente pensa que vai morrer... alguém volta a contar novamente. Volta à tona a história das bruxas. Essa semana, eu comentando ali. Aí, eu tenho uma tia que morou lá em Coqueirinho... ela chegou a citar nomes de pessoas: Fulana, cumade Sicrana, cumade Beltrana que... praticavam esses tipo de rituais (ininteligível). Se é lenda eu não sei, mas sei que ainda vive. (Entrevista em 25/03/2010)

Ao narrar a história das Bruxas de Coqueirinho, "Seu" Marcelino inicia o relato referindo-se a "rituais", "crendices". Entretanto, posteriormente, confirma a veracidade da história, ao mencionar o testemunho da tia. Entendo que essa postura do narrador é possível pela sua proximidade com os não índios; ele é o cacique da sua aldeia e costuma ter um maior contato com pessoas que entendem essas narrativas como lendas, crendices.

Na narrativa de "Seu" Marcelino, há uma voz que revela as narrativas orais, que se transmitem de geração a geração.

3.2.10 O Lobisomem

Outra história bastante conhecida entre os Potiguara é a do Lobisomem, aqui contada por Ieda:

Ieda: É história que ainda vejo falar é que aqui a Baía era lugar de muito lobisomem. EEERA. Lobisomem só chegava do meio do mundo só chegava aqui na Baía comendo fato de peixe, comendo tudo. Inté meu pai também um dia ia sendo... pegado. Ia sendo pegado meu pai... na porta de casa. Ele disse que um dia tava em casa e escutou um negócio atrás de casa (ininteligível) meu pai quando ele abriu a porta o lobisomem tava na frente pra pegar ele assim. Alguém apagou na hora a energia da rua. Num tinha energia nesse tempo aqui na Baía, mas nesse tempo tinham botado energia. Apagou aí ia pegando... ele trancou a porta aí entrou pra dentro. Esperando matar, mas pastorou a noite todinha, o resto da noite num veio mais nunca. (Entrevista com Ieda em 28/07/2010).

Em seu relato, Ieda aponta que a Baía da Traição era um lugar de muito lobisomem e que ele chegava lá comendo fato de peixe. Isso denota que os atributos variáveis do conto (PROPP, 2006) possibilitam “a incorporação de dados do cotidiano como suporte vivificador e atualizador da prática tradicional de contar histórias” (LIMA, [s.d.], p.17). Os Potiguara costumam se alimentar de peixe, pois a pesca é uma de suas principais atividades. Assim, a narradora relatou que o lobisomem chegou à cidade comendo peixe.

Outros colaboradores da pesquisa também contaram a história do lobisomem. Segue a versão de “Seu” Rosimiro:

“Seu” Rosimiro: Segundo tem a história que disse que o lobisomem... se uma mãe tiver... sete filhos macho ou sete filha fêmea e não tomar... o derradeiro que nascer... o mais velho não for padrinho não for padrinho do derradeiro que nascer... disse que na certeza é um lobisomenzinho. Num tem talvez prá não ser. Disse que vira lobisomem mesmo.

Dó: Como é ele?

“Seu” Rosimiro: (ininteligível). O lobisomem tem as unhas grande O lobisomem tem as orelha que cobre a cara dele... e ele corre as sete partidas do mundo. As sete partidas do mundo que as pessoas falam... vamos dizer assim é numa comunidades dessas assim... vamos dizer vai em Baía da Traição, vai Camurupim assim, assim, assim...

disse que até completar... SETE antes do galo cantar. Isso tudo isso é pra acontecer depois do galo cantar. Porque depois que o galo cantou o lobisomem não anda. Ele... antes do galo cantar ele já tá num canto pra se deformar-se novamente em pessoa. Pra ele se deformar-se disse que ele vai vestir uma roupa quando chega lá... adonde o animal se espojou-se disse que ele... a pessoa vai tira a roupa... e dá sete nó. E disse que dá um salto pra riba... quando sai já é com a molesta na carreira virado lobisomem. COMENDO O QUE ELE ENCONTRAR... e é veloz. E disse que o mais veloz de todos ainda não é o lobisomem macho mas disse que é a lobisoa fêmea. Disse que a lobisoa feme é muito mais veloz do que... o macho... O macho perde prá lobisoa.

Dó: São violentos.

“Seu” Rosimiro: Violento... violento, violento.

Pesquisadora: E ele só aparece em noite de lua cheia?

“Seu” Rosimiro: Disse que ele é muito capaz vamos dizer assim... a força dele mais p'ele andar é no tempo de lua cheia... nas noite de lua cheia. Disse que Lobisomem adora... adora mesmo lua cheia. Porque é uma noite muito importante aí ele gosta de viajar muito. E as pessoa... quem anda de noite tem de ter cuidado com ele. Ter cuidado... muito cuidado com ele... muito cuidado com ele senão ele chupa as pessoa. Diz que ele bota o cara no chão quando acabar faz assim na goela assim chuim ((coloca a mão no pescoço)) com a unha aí fura e depois que furar o sangue começa a vasar e ele começa chuim... chuim... chuim... ((levando a mão à boca)).

Dó: (ininteligível).

“Seu” Rosimiro: Só mamando... E é bicho brabo. Bicho brabo mesmo. (Entrevista com “Seu” Rosimiro em 06/05/2010).

Ao narrar a história do lobisomem, Seu” Rosimiro também incorpora dados do contexto onde habita. Ao dizer que o lobisomem corre as sete partidas do mundo, inclui a Baía da Traição e Camurupim, localidades do seu cotidiano. Depois de narrar a história do lobisomem, ele adverte para o perigo que correm as pessoas que andam à noite. “As histórias populares narradas sempre serão um fazer dentro da vida... em comunidade” (AYALA, 2011, p. 48).

A história do lobisomem é bem antiga e tem origem em tradições europeias, segundo as quais o homem pode se transformar em lobo em noites de lua cheia. O lobisomem permeia o imaginário popular e é muito presente na literatura, como na obra de Guimarães Rosa, quando relata que Miguilim tinha medo “do lobisomem revirando a noite, correndo sete portêlos, as sete partidas” (ROSA, 2001, p. 92).

3.2.11 A Rua da Tapa

Ieda, que reside na Baía da Traição, relatou essa história:

Ieda: Porque as histórias daqui são assim... num era negócio de ver, contar nem dizer era que via mesmo... na Baía. Que nem aqui na Baía tinha uma rua da tapa... aqui na Baía. Chamada Rua da Tapa. ÉÉÉ... O povo passava assim quando dê fé dava uma tapa no pé do ouvido que o povo caía no chão e num sabia quem quem deu, num era não Leusa? Aqui num era história de ouvir contar era uma coisa que foi CONCEDIDO mesmo aqui na Baía. (Entrevista com Ieda em 28/07/2010).

Em sua fala, Ieda ressalta a veracidade do seu relato ao dizer que a história do Lobisomem e da Rua da Tapa não são histórias de ouvir contar, mas uma coisa que “foi concedida” mesmo na Baía da Traição.

A história da Rua da Tapa foi publicada na obra “Cartilha Potiguara: língua portuguesa” (BAKKE, 2002), onde está inserida na seção “Lendas”, assim como outras histórias: Bruxa de Coqueirinho, Morto-vivo Vivo, Cumade Fulozinha e Naufrágio em alto-mar.

3.2.12 Botija

Outras narrativas surgem de experiências pessoais, vividas na infância ou mesmo na fase adulta da vida, como a história de uma botija encontrada na Aldeia Ibyquara, que foi contada por Pedro Eduardo e Dona Tonha:

Pedro: Dona Tonha, a Senhora se lembra daquela botija que arrancaram ali na casa de Dona ...de de... de Tereza?

Dona Tonha: Me lembro.

Pedro: Não lembra?

Dona Tonha: Me lembro.

Pedro: Era uma botija aqui embaixo.

Dona Tonha: Aqui embaixo. Agora, Pedro, eu não sei como foi não. Eu só sei que ele dizia que arrancava. Mas eu não sei não.

Pedro: Eu vi as moeda. Porque eu trouxe as moeda tudo pra casa. Eu trouxe as moeda tudo antiga que não valia mais nada.

Dona Tonha: Não valia mais nada, Pedro.

Pedro: Num valia mais nada.

Dó: Tinha pataca, Pedro?

Pedro: Eu não me lembro. Sei que era umas moedinha... umas moedinha pequeninha branca, como se fosse de alumínio. As moeda era de alumínio.

Dona Tonha: E arrancaram parece que era numa panela.

Pedro: Era uma panela.

Dona Tonha: Era uma panela.

Pedro: Essa panela rodooou lá na casa de de Basta... eu não sei por que...de Basta não, de Tereza. que fim deram a essa panela.

Dona Tonha: Eu também não sei não, Pedro. Era uma panela.

Pedro: Era uma panela... de ferro.

Dona Tonha: Era...

Pedro: Era uma panela de ferro.

Dona Tonha: tava cheia de prata.

Pedro: Cheia de

Dona Tonha: Cheiinha...Cheiinha.

Pedro: Tinha...Debaixo dum pé de cajueiro.

Dona Tonha: Debaixo dum pé de cajueiro . Muito bem...muito bem. Dum pé de cajueiro. Agora ninguém sabe o que foi que fizeram (ininteligível).

Pedro: Num prestou prá nada não. Nesse tempo Basílio era vivo. Basílio queria comprar até cachaça com o dinheiro que (ininteligível).

Dona Tonha: Basílio, Ananias, né?

Pedro: E queria trocar por peixe também. Não valia nada.

Dó: E ouro?

Dona Tonha: (ininteligível).

Pedro: Era assim: tudo que essas moeda tinha de(ininteligível).

Dona Tonha: Não vogava mais, Pedro. Só fizeram arrancar mesmo.

Dó: Perdeu a validade.

Pedro: E quem achou foi Basílio.

Dona Tonha: Eu sei, eu me lembro disso, Pedro. Foi do outro lado. Era ali onde aquele bicho véio que morreu (ininteligível) mais velho, mais a mãe de cumade Bila, né? Ele era mais (ininteligível) (Entrevista realizada em 25/03/2010).

A narrativa da botija emerge da conversa que se estabelece entre Pedro e Dona Tonha e remete ao conceito de “comunidade de destino” a que se refere Bosi (2009, p. 38). É preciso que haja “um vínculo de amizade e confiança” (BOSI, 2009, p.37) entre os recordadores para que se compreenda a narrativa. A voz de um colaborador complementa a voz do outro, acrescentando um fato novo ou confirmando o que aconteceu e, assim, a narrativa vai sendo tecida por ambos, revelando uma “cumplicidade” existente entre os dois que vivenciaram algo em comum.

3.2.13 A Aldeia Jacaré de César

As histórias sempre se entrelaçam com a vida dos colaboradores, como a da Aldeia Jacaré de César, contada por Dona Carminha:

Dona Carminha: As histórias aqui dessa aldeia é muito longa. Vem do início. O início dela porque... a pessoa que ... a primeira pessoa dessa aldeia foi minha bisavó. (ininteligível). Minha avó era Mãe César. Então ela quem era que comandava aqui era ela.

Pesquisadora: Como era o nome dela?

Dona Carminha: Cesária Soares ... Mãe César. Então daí foi... passando, passando aí... acontecia as coisa, acontecia as festas... Acontecia... O que existe hoje ainda acontecia... Se a gente não ficava aqui mas ia pra São Francisco. São Francisco era o pior de tudo, né? Que... Aí a gente ia prá lá, ficava por lá. E também tinha as festividade

aqui. Sempre houve uma padroeira. Minha avó era muito religiosa. A padroeira que ainda hoje tem. E aí foi (ininteligível). Então essa aldeia era assim... muito esquecida. Não tinha casa assim... muita. Só era só meu meu bisavô e ela. Assim a família pequena. Aí a família foi crescendo, crescendo... foram se casando. Foram ficando por aqui. Depois ... ficou... depois dela veio... o filho. Aí ficou o filho dela como liderança. Aí já nesse tempo já tinha o posto indígena. E eles... sempre freqüentavam lá. Nesse tempo... nessa época... o posto indígena tinha... chefe que era muito rígido... que até... até prendiam os índios quando iam pra lá. Queriam trabalhar. Toda vida o povo diz essa coisa que é preguiça, mas não é. É porque eles eram assim um tipo de escravos. Escravidão mesmo, enxada, foice. E quando eles se recusavam... Meu pai mesmo (ininteligível). E lá vai, lá vai, e a gente aqui... vivendo. E eu... meu pai... Eu era a filha mais velha. Meu pai se chamava José Soares. Aí como minha família avó era lá de... Baía de Traição, minha avó se chamava Isabel e meu avô Alfredo, aí eu ia pra lá estudar. Isso eu agradeço muito a meu pai por ele ter feito isso comigo. Porque os outros irmãos não tiveram muita chance assim. Eu como a mais velha... aí eu tive essa chance... estudei, estudei fiz até a quarta série. Minha professora não sei se existe ainda. Até um tempo desse ela existia. Foi ficando ainda essa aldeia... sempre acontecia as festas... tudinho... eu já falei da padroeira pronto... pai. O meu marido José Lima com 10 anos ele foi para o Rio de Janeiro. O pai dele não era índio. Aí ele foi embora para o Rio... o pai dele mandou buscar. Com 10 anos. Quando ele ficou... aí VOLTA... pra qui.... aí... casou-se comigo. Então nós somos primos. Meu primo legítimo. Ele é filho...de uma tia minha, né? e eu... sou filha de um tio dele. A gente fosse agora não casava, né? Então foi aquela coisa toda com esse casamento. Mas (ininteligível). Então, dessa... desse casamento saíram esse monte de filhos. Infelizmente só tem três, sete. Aí... o rapaz... então... quem era o líder depois de mãe César... era Tio Bento. Tio Bento... era um homem assim também... ele era muito forte assim. Sabia muitas coisas (ininteligível). Era ele. Então aqui... Jacaré de César que chamavam, Jacaré de César... a pessoa que era liderança aqui... comandava assim esse povo. Comandar comandar não, sabe? Mas de olhar, de vigiar o que tava acontecendo, era aqui em Jacaré de César. Então aquelas aldeias... é... Tramataia, Camurupi, Vau, Caeira tudo era uma coisa só... era uma liderança só que... sempre... vigiava né? Foi passando,

foi passando depois... (ininteligível). cada um ficou no seu lugar. Então, depois que Tio Bento faleceu... aí ficou meu esposo... ele entregou pra ele... pra José Lima. Entregou pra ele e ele ficou na liderança até... até o dia que ele foi embora... pra eternidade. Então depois dele agora... aí o pessoal colocaram outra pessoa ...da família também. É ele que está liderando hoje.

Pesquisadora: Como é o nome?

Dona Carminha: Esse é Josemar Soares

Pesquisadora: Ele é o que da Senhora?

Dona Carminha: É primo.

Pesquisadora: Mas e a... essas histórias que Seu Zé Lima contava?

Dona Carminha: Ah... essas histórias é... são histórias assim, né? Porque... como como começou Jacaré mesmo de verdade? Quando foi que ele foi evoluindo de verdade? As coisas... A educação aqui dentro. As histórias são essas, né? E ... nas escolas acontecia tudo essas histórias que estão no livro, né? E fazia pesquisa e mandava fazer trabalho eles fazia e também que a gente conhece.

Pesquisadora: Pronto, pois, eu queria que a Senhora contasse.

Dona Carminha: Então, hoje tá muito diferente. Depois que a tecnologia chegou...né? chegou energia. Aí lá vem televisão, né? Tudo isso... porque acabou-se aquela história da gente tá... aqui que acontecia assim... De tarde, depois do banho, do café todo mundo se juntava assim na na frente de casa fazia um fogo que dava mosquito e dali saía tanta história. Contava história de roçado, de caça de pesca, do rio. Que a pesca daqui era no rio que não tem mar. E tudo era história que se contava, né?

Dó: Alguma mal assombrosa?

Dona Carminha: Mal assombrosa assim contava. As crianças brincando de roda, brincando de esconde-esconde. Brincando de vários... de várias coisas. Então tudo isso era tão bom e a gente lembra disso. Taí essa daí que lembra ((aponta para a filha)). A gente lembra muito disso. Então, depois que chegou a tecnologia... aí tudo isso acabou. Agora quem... [...] Aí... ela, infelizmente, foi embora e ficou aquele centro social. Aquele centro social ali que hoje chega, chega me dá vontade de eu chorar quando eu passo ali. Que tá um abandono, tá um abandono que eu não sei não. Num sei se já invadiram... eu

não sei não. Eu já vou entrando em outra história, porque eu acho... no meu pensamento ali é uma falta de uma autoridade. Principalmente do índio... principalmente do índio. Porque... se os índios... todos fossem unidos e pensassem... ali era uma outra coisa. Ali era um um centro de uma outra... de uma formação, de um evento, era pra acontecer tudo isso ali. Mas não, o povo tão invadindo, tiraram as telhas, carregaram foi tudo, é uma tristeza. Aí pronto ela foi embora, né? e as escolas continuaram. Continuaram. Depois que passou... a nossa cidade ali Marcação. Pequeninha daquele jeito mas é uma cidade. Aí... aí piorou mais. ((risos)) Agora diga por que piorou. Porque entrou a... política. Essa tal de política, meus Deus... é horrível, né? é bom pra uns e ... na verdade ela é ruim pra todo mundo. Aí pronto... (ininteligível). É duas coisas que meu marido dizia que desunia os índios: é.. a política e religião. E eu acredito e tou acreditando que é. Por que hoje... estuda criança aí nessa escola. No meu tempo ainda não. (ininteligível). Então as mães não quiseram que as crianças brincassem Toré. Porque disse que é brincadeira do cão. Assim eu escuto dizer em outras aldeias também acontece a mesma coisa. Aí pronto, caiu no que ele disse: política e religião. Pronto... Aí só sei que agora tá aí, né?... a Prefeitura é quem manda. Tem as professoras que ela quer, não é? Daí... pronto. A história que eu tenho de contar da educação... como formou a educação aqui... é desse jeito. (Entrevista com Dona Carminha em 29/04/2010).

O relato de Dona Carminha chama atenção pelo seu teor histórico e pelo entrelaçamento da vida da narradora com a história da aldeia. A avó foi a primeira líder da aldeia. Ao falar sobre ela, Dona Carminha vai mostrando a história da aldeia, que foi silenciada durante muitos anos, e (re)construindo a identidade dos Potiguara. Sua voz revela muitas facetas dessa identidade. Ao dizer que a avó era muito religiosa, que sempre houve uma padroeira na Aldeia Jacaré de César e que a padroeira ainda hoje existe, Dona Carminha aponta a religiosidade dos Potiguara. O seu discurso contradiz o discurso do colonizador, que, embora tenha sido construído há mais de quinhentos anos, até hoje sobrevive nos estereótipos atribuídos aos povos indígenas. A voz de Dona Carminha contraria o discurso de que os povos indígenas eram “sem fê, sem lei e sem rei”, ou seja, não tinham qualquer instituição social, jurídica ou política.

O discurso do colonizador europeu tinha interesse em fazer representações negativas, depreciativas dos indígenas. Segundo Tomaz Tadeu da Silva (2012, p. 91), “a representação é,

como qualquer sistema de significação, uma forma de atribuição de sentido. [...] É por meio da representação que a identidade e a diferença se ligam a sistemas de poder. Quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade”.

Dona Carminha também nega o discurso segundo o qual os indígenas são preguiçosos, ao dizer: “Toda vida o povo diz essa coisa que é preguiça, mas não é”. A narradora denuncia o regime de escravidão imposto aos Potiguara pelo chefe do Posto indígena: “Nessa época... o posto indígena tinha... chefe que era muito rígido... que até prendiam os índios quando iam prá lá [...] É porque eles eram assim um tipo de escravos. Escravidão mesmo, enxada, foice. E quando eles se recusavam...”.

Ao negar a preguiça, sua voz estabelece relações dialógicas de divergência com o discurso do colonizador. Fiorin relata que, para Bakhtin, “todo enunciado se dirige não somente a um destinatário imediato, cuja presença é percebida mais ou menos conscientemente, mas também a um superdestinatário, cuja compreensão responsiva, vista como correta, é determinante da produção discursiva” (FIORIN, 2006, p. 27).

A preguiça, um atributo imposto pelos colonizadores aos indígenas, é uma marca muito forte que incomoda os Potiguara. Durante vários momentos em que estive nas aldeias, percebi que eles abominam ser taxados de preguiçosos, negam e buscam apagar esse rótulo. Os próprios dados biográficos dos colaboradores da pesquisa contradizem essa faceta da identidade imposta pelos colonizadores aos Potiguara: a maioria dos entrevistados é formada de agricultores, pescadores, trabalhadores dos mangues, pessoas que, durante toda a vida, trabalharam, arduamente, para se manter e criar os filhos.

Ao se referir ao Posto Indígena, a voz da narradora estabelece relações dialógicas de convergência (FIORIN, 2006) com o discurso de Moonen, quando ele relata a existência de tal Posto e os conflitos existentes entre os indígenas e o chefe do posto (MOONEN, 1989).

Muitos dos colaboradores da pesquisa relataram esses conflitos, como demonstra o seguinte trecho da entrevista com Dona Maria Isidoro:

Pesquisadora: Era o chefe do Posto da FUNAI?

Pedro: Éee.

Dona Maria Isidoro: E aquele... Castelo Branco?... Castelo Branco é que era o cão. ((Risos))

Pedro: Chegava de avião aí, n’era?

Dona Maria Isidoro: Mandava buscar os morador em casa... pra bater nos morador. Mai... ((Risos)) Era o cão Castelo Branco.

Pedro: Enchia a caixa d'água, n'era?

Dona Maria Isidoro: Era... Enchia a caixa d'água pra botar... os índio dentro da caixa d'água.

Pedro: Fazia os índio carregar de... carregar carroça de burro.

Dona Maria Isidoro: Eera... carregar carroça... de peda.

Pesquisadora: E esse Castelo Branco era o que mesmo?

Pedro: Ele era chefe do Posto lá da FUNAI... lá da Baía.

Dona Maria Isidoro: Éee... Teve um chefe aí. Home, eu queria me lembrar do nome dele, home. Que... o pobezinho do velho vinha com uma carga de vara... prá vender... tava uma precisão em casa... Oh, meu Deus eu esqueci. Queria me lembrar o nome dele, meu Jesus... Aí eles pega... Esse chefe pegou... tomou a carga de vara do velho e bateu no velho. Aí o menino que vinha mais o velho correu prá traz foi dizer. Aí nesse dia num prestou não, visse? Veio o que foi de mulé, de menino, de home... Pegou esse chefe... QUASE MATOU. ELE SAIU D'AÍ COM A CABEÇA REMENDADA DE CABO DE CUIA. FOOI. Home, eu queria me lembrar o nome dele. A gente vai ficando... em certa idade a gente vai, né? Apoi o menino chegou em casa aí disse: "Oia...o... pegaram vovô tomaram a madeira e estão batendo nele". A filha disse: "Apoi p'era aí... p'era aí... eles estão batendo nele vão bater em nós". Não matou porque ele se fez de morto. (Entrevista com Dona Maria Isidoro em 22/04/2010).

Segundo Palitot, os principais conflitos entre os indígenas e o chefe do posto eram gerados por “disputas pelo controle dos recursos e pela definição das direções que o posto deveria tomar” (PALITOT, 2005, p.46).

Quando Dona Carminha menciona “as histórias que estão no livro”, refere-se ao livro “Os Potiguara pelos Potiguara” (OS POTIGUARA..., 2005), onde o seu marido conta a história da Cumade Fulozinha. Quando também menciona Baía (assim como muitos outros colaboradores da pesquisa), refere-se à Baía da Traição. Aqui vale destacar que, para que haja entendimento, é preciso que os interlocutores interajam dentro de um contexto, pois “a

enunciação é o produto de dois indivíduos socialmente organizados” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p. 116).

Dentre as muitas vozes que emergem do discurso de Dona Carminha, existe uma que aponta a desunião entre os indígenas. A narradora concebe que a religião e a política concorrem para desunir os Potiguara. No decorrer da pesquisa, conversei com alguns indígenas que disseram que não dançam o Toré porque a sua religião (evangélica) não permite.

Outra voz que aparece na narrativa de Dona Carminha refere-se às festas realizadas nas aldeias. Os Potiguara costumam celebrar muitas festas, como as dos padroeiros e as juninas.

3.2.14 A história da política

Outra narrativa que mescla história de vida com a história das aldeias foi contada por Nancy:

Nancy: Meu nome é Iraci Cassiano Soares pra... no registro mas no popular é Nancy. Sou conhecida por Nancy. Porque era dois padrinhos um queria Nancy outro queria Iracy. Aí quando um viajou minha mãe aproveitou e botou no documento Iracy. Só quando o outro chegou disse: "Não, mas não vai chamar ela de Iracy. O nome dela é Nancy". E por Nancy ficou. O povo na minha cidade aqui no meu lugar me conhece por Nancy. Se perguntar Iracy é difícil de saber. A minha idade 67 anos no batistério e no registro é Iracy Cassiano Soares. Ainda bem que eu tive a sorte de ganhar um emprego federal que não precisou quando foi na minha aposentadoria não precisou de assim de ter batistério senão ia dar um problema porque minha mãe registrou eu com um nome e no batistério botou outro nome, outra idade. No batistério eu tou com 67 e no registro tô com 66. Aí os nome tudo diferente um do outro Iracy Maria da Conceição e no registro Iracy Cassiano Soares. Vê como era que ia ser, né? Uma aposentadoria pelo... naquela época chamava-se pelo FUNRURAL, né? Eu num tava aposentada ainda, né? Porque ia pegar advogado...

Pedro: Iracy, quantos irmãos a senhora tem?

Nancy: Eu...Agora mesmo eu só tenho... deixe eu ver aí... eu só tenho quatro, comigo cinco.

Pedro: Quantos filhos Dona... Mãe Grossa teve?

Nancy: Mamãe teve vinte três, vinte filhos normal e três abortos.

Pedro: Todos vinte se criou?

Nancy: Não, se criou... se criou só sete.

Pedro: Dona Iracy nós sabemos que a senhora foi uma das pioneiras aqui... de parteira. Conte um pouquinho da sua história como parteira.

Nancy: De parteira eu... comecei a a.. a fazer parto assim... muito nova, né? Assim... E começa ver... Minha mãe era... mamãe era quem pegava os meninos daqui e eu também acompanhava, né? Eu sempre acompanhava minha mãe. Depois eu tive a sorte, né? Quando um um... a FUNAI... que nesse tempo a FUNAI era bem nova. Foi na época da criação... no caso da criação da FUNAI. Procurando uma indígena que tivesse o... o primário. E Antonio pesquisou nas aldeias todas. Olhe, naquela época, em setenta, né? Não tinha quem tivesse o... primário completo, só tinha eu. Aí me levaram para fazer um treinamento. Ainda foi melhor, né? que aí eu... fiquei trabalhando pelo governo. Mas a minha vida de parteira era assim... eu não eu não não ganhava pelo governo pra fazer parto. Eu fazia parto porque eu gostava de fazer. E gosto ainda. Ainda hoje se aparecer eu eu faço. É porque hoje em dia ninguém faz mais parto... as parteiras, né? as tradicionais. Levam tudo pra maternidade. Mas se aparecer eu faço. A minha bolsinha tá ali em cima da cama. Eu nunca tiro ela. E vocês quiserem ver tem tesoura tem tudo arrumadinho. Quando chega uma gestante aqui... fazer um toque, uma coisa assim eu vou atender. E... eu... trabalhava de parteira em todas essas áreas... nas áreas indígenas. Eu trabalhava tanto para os índios as índia como não índias também. Porque nessa época a Secretaria de Saúde de João Pessoa ela fazia assim uma parceria com a FUNAI. Aí era duas era duas estatística, como se dizia, né? antigamente. Tinha a do a do H índia e tinha o não da índia. Quando era não índia eu tinha que mandar pra Secretaria do Estado em João Pessoa os recém nascido que nascia. E os índios eu entregava aí na FUNAI. Assim eu trabalhei 30, 27 anos. Porque... eu me aposentei com 27 anos de trabalho mas porque completou com o da Prefeitura. Mas não como parteira. Eu eu me aposentei como auxiliar

de enfermagem. E eu gostava da do de de fazer parto. Eu andava... Nessa época não tinha carro, não tinha condição pra gente ir fazer... pra mim fazer parto nas aldeias. Eu tinha que ir de pés. Uma horas dessas se tivesse chovendo se fizesse sol que fosse à noite eu tinha de ir... atravessar rio. E a... nessas aldeias todas eu... ia fazer parto. Era... a cavalo... era mais de cavalo, né? Era... tinha também ... Nessa época tinha aqueles burrinhos, jegue. Eu ia também. Nessa época nem bicicleta se usava. (ininteligível). Só num dia, vinte e quatro horas eu peguei seis crianças. Vinte e quatro horas Baía da Traição, na cidade e Aldeia Galego e Aldeia São Francisco. Nasceram seis meninos... em vinte e quatro horas... saía de uma casa ia para outra. E também assim.... antes de eu ser parteira tinha uma mortalidade muito grande na na nos recém-nascidos. Morria muita criança. Eles falavam que era o mal de sete dias. Foi mais por isso também que a FUNAI botou pra fazer esse treinamento... pra ver se essa mortalidade se acabava. Graças a Deus, eu aprendi como era porque aqui as (ininteligível) elas botavam era sal, era mel de fumo, pucumã, que era uma sujeirinha que tem na telha. Então elas colocavam no umbiguinho da criança e quando dava sete dias a criança morria aí chamava mal dos sete dias porque a criança morria de febre, né? aquela coisa toda... infecção. E do mesmo jeito era as gestante. Ela também quando ela tinha menino... aí elas só tomavam banho depois de oito dias. Quando eu fiz o treinamento e tomei conta das áreas pra fazer parto, graças a Deus acabou a a a infecção puerperal, né? que se chama puerperal e acabou a mortalidade das crianças também... dos recém-nascidos. Aí até hoje em dia eu escuto falar porque tem um censo indígena aí que o pessoal diz assim: "Ah, mas no censo passado em tal tempo só tinha tanto não dava isso tudo". Mas, por que? Porque a FUNAI cuidou, né? Cuidou de colocar pessoas, pessoas que fez estágio, treinado na saúde e cuidou da saúde... na... nos índios, nos indígenas e é claro que desenvolveu, né? acabou a mortalidade, a mortalidade infantil e também muitas gestante, muitas mulheres que tinham menino ficava não sei quanto tempo com aquela infecção puerperal, com febre e assim.

Pesquisadora: E os tipos de parto?

Nancy: Os tipos de parto, assim... Quando era um parto difícil, transverso eu não podia fazer, né? Porque eu tinha que levar para a maternidade para operar. Mas assim eu

ainda fiz parto de nádegas, ainda fiz parto pélvico porque... não tinha transporte para levar para a maternidade e era obrigado fazer. A gestante sofria muito quanto eu também sofria em fazer um parto pélvico, também nádega. Mas quando era de outro, assim... transverso, levava logo cuidava logo de levar pra maternidade, pra João Pessoa.

Pesquisadora: Morreu alguma mãe?

Nancy: Morreu uma só de eclâmpsia. Porque ali num tinha quem evitasse, né? com oito meses. Quando eu cheguei lá ela tava com uma febre muito alta e a pressão. Foi na Aldeia Tracoeiras. Aí quando chegou lá na... em Rio Tinto num tinha mais jeito.

Pedro: Iracy, agora fale também da sua vida como prefeita.

Nancy: ((Sorri))

Dó: Faz quantos anos?

Nancy: Acho que uns quinze anos.

Pedro: Faz mais.

Nancy:: Tem mais, né? Foi em 93. 93 eu comecei, né? entreguei em 96. Faz mais, né? 2006 fez 20 anos, né? não, dez anos. Olhe, meu... meu... a história de eu... de eu... assim... me integrar à política, né? foi porque naquela época que eu trabalhava eu não tinha condições de sair de levar as gestante. Não era só com isso que eu trabalhava. Porque aqui só tinha eu. Na área de saúde só tinha eu. Eu aqui era doutora, eu era assistente social era tudo. Levava pra João Pessoa. Quantas vezes eu fiquei sem dormir de noite, dormindo lá pelas portas da...do Santa Izabel. Naquela época tinha o Funrural lá, né? Tu se lembra, né? Que tinha um negócio aqui do Funrural. Aí... eu digo assim que tu lembra porque parece que tu tem idade assim mais do que ela, né? ((dirigindo-se a Dó e referindo-se a mim)) E ali eu ficava a noite toda com minhas pacientes, com meus pacientes. Dormindo ali pra pegar ficha. Quando amanheceu o dia eu ficava... chorando não... chorando assim no linguajar, né? ajeitando ali a assistente social falava que era daqui do Potiguar e que já tinha passado a noite toda ali com esse povo, tava precisando e ela... realmente ficava até amiga daquelas pessoas, né? E aí eu me ajeitava com elas. Elas me davam uma ficha. Mas sofri demais. E aí foi por isso que cheguei a ser... a vereadora, né? Já pra conseguir transporte, conseguir as coisa melhor.

Dó: Batalhar.

Nancy: Batalhar. Justamente, né? E quando... Depois ganhei pra vereadora bem votada, graças a Deus. Depois fui pra vereadora... vice-prefeita, né? Foi, né? aí fui bem votada também, né? Depois... fui prá... se engraçaram de mim prá botar como prefeita porque o PMDB fazia vinte e tantos anos que não ganhava na Baía. Aí fez uma aliança com o PMDB o PSD, acho que era assim PSD ou PDS, a minha sigla. Fez uma junção com o PMDB e... num é que eu ganhei pra prefeita. E fiquei na prefeitura só que na prefeitura com assim... eu fui eleita em... comecei a administrar em janeiro, né? Acho que foi em fevereiro que mataram o secretário, né? Davi. Que foi quem... deu tudo, quem fez tudo na campanha... quem organizou, quem gastou na campanha foi o secretário, né? Seu Davi.

Dó: Foi Davi, não foi?

Nancy: Foi Davi. Fazia vinte e tantos anos que não era eleito, né? Ele fez aquela aliança. Por que fez aquela aliança? Porque o meu partido... ele ele rachou comigo, né? que era Rosário, né? Aí o prefeito que era João Pedro

Dó: João Pedro.

Nancy: Se engraçou mais de... apelou ao lado de Rosário... pra Rosário sair como prefeita, né? Eu como era... pobrezinha não tinha nada, né? o que gastar e Seu Davi disse: "Não, vem pra cá vamos fazer uma aliança aqui, vamos fazer uma coligação", né? que se dizia assim. "Vamos ver se a gente ganha". "Tá certo". Eu sei que eu fui... Zé Máximo que já havia sido prefeito foi meu vice então a gente ganhou de cheio. Era uma... O o *slogan* era... o beiju que era eu e o lagosta que era a empresária, né? ((risos)) Aí terminou eu que ganhei, né?

Dó: O beiju que ganhou.

Nancy: Foi, né? E foi muito bom, graças a Deus. A a (ininteligível) mas depois num foi bom porque mataram Seu Davi. "Num é isso?" Tiraram... E depois com... no mês de junho Seu Zé Máximo faleceu e eu fiquei primária na prefeitura, né? só com meu filho. E quem quiser... quem quer que seja vinha dava uma... uma opinião, né? Mas só de levar... só de levar. Então eu fiquei só. Então ficou a desejar. Eu digo mesmo, por mim ficou a desejar. Porque eu fui primária, né? Se fosse hoje eu não ia sofrer aquilo que sofri naquela época, né? Porque quem tá de longe vê mais, né? E eu não tinha aquela

experiência naquela época que eu tenho hoje. Assim mesmo na minha casa e tendo a visão, né? de um e outro. A minha idade, também, né? [...]

Nancy: E foi assim a história da política, né? (Entrevista em 13/05/2010).

A narrativa de Nancy é constituída de muitas vozes. Uma delas revela uma prática muito comum entre os Potiguara: o fato de a pessoa ter um nome de registro e ser conhecida por outro. O “Quadro 1: Perfil dos colaboradores da pesquisa”, que apresento no segundo capítulo desta tese, mostra alguns exemplos disso.

Outra voz da narrativa de Nancy aponta como o trabalho das parteiras potiguaras, na década de 1970, era árduo e o que era o “mal de sete dias”, causador de altas taxas de mortalidade infantil entre os povos Potiguara nesse período.

A narrativa também descreve a trajetória política de Nancy e aponta o seu trabalho na comunidade, sua carreira como vereadora até chegar à Prefeitura da Baía da Traição, quando se tornou a primeira prefeita indígena do país.

Além das histórias de vida, os colaboradores da pesquisa também relataram histórias que se assemelham aos contos maravilhosos pesquisados por Propp (2002, 2006). Ao observar esses contos narrados pelos Potiguara com vistas à análise, percebi muitos vestígios que confirmam a teoria proppiana de que o conto tomou emprestado de épocas arcaicas a cultura social e ideológica. Assim, as raízes do conto advêm dos ritos de iniciação, do xamanismo, do culto aos ancestrais e das concepções do além. Segundo Propp (2002), o conto está impregnado de diversos elementos da organização social e cultural primitiva. Ele percebeu que o assunto e a composição do conto maravilhoso são condicionados pelo grau de desenvolvimento dos diversos grupos humanos. Para o autor, “o início do processo de transfiguração do mito em conto se faz sentir quando o assunto e o próprio ato de narrar desprendem-se do ritual” (PROPP, 2002, p. 444).

Para Propp (2002), o conto conservou muitos vestígios de organizações sociais que há muito desapareceram, como o rito de iniciação. Esse rito é uma instituição própria do regime tribal, que ocorria na puberdade e tinha como função social introduzir o jovem na sociedade para que se tornasse membro investido de plenos direitos, adquirindo, inclusive, o direito de se casar. O autor pesquisou diversas formas do rito de iniciação e examinou sua ligação com o material do conto.

3.2.15 O Príncipe Tivassu

As narrativas dos Potiguara apresentam diversos elementos do conto, apontados por Propp (2002), que remontam a épocas arcaicas e que se originam de ritos. Percebi alguns desses elementos na história do Príncipe Tivassu, contada por Zuleide:

Zuleide: Era um caçador. Ele foi caçar aí ele pegava pouca caça. Aí... as outra vez ele foi. Chegou lá, o caçador, né? viu um tivassu. Ele botou a espingarda em cima. O tivassu falou disse: "Não me mate... eu sou sua felicidade. A primeira coisa que você ver em casa você traz pra mim?" Ele disse: "Trago". Ele pensou que via um cachorrinho, né? que eles criava. Mas o que...o que ele viu foi a fi... a menina dele a filha dele. Aí ele ficou assim. "Agora vá caçar. Caçar". Pegou caça demais. Aí ele trouxe. Quando ele chegou em casa. Quando ele chegou... de longe ele viu a primeira coisa foi a filha dele que ele pensou de ver, né? o cachorrinho. Mas ele viu foi a filhinha dele. Aí ele ficou tristonho... ficou triste "Mas eu prometi o tivassu que eu ia levar a minha fia. Ou... que eu ia levar um uma coisa... a primeira coisa que eu visse na minha casa. A primeira coisa que eu vi foi minha fia. É o jeito eu levar ela". Ele triste por acolá. "Que é que tá acontecendo, pai?" - ela perguntava. "Não, minha fia, é isso mesmo, eu sempre eu fico assim meio triste". "Mas o senhor podia tá com alegria que o senhor hoje pegou caça demais, pai". "É isso mesmo, minha fia". Lá vem a mãe dele... a mulher dele. Disse: "Fulano, você pegou muita caça, graças a Deus, né?" "É, mulher". "Que tá acontecendo que você tá triste?". "Não, mulher, porque eu botei o revólver em cima do tivassu e o tivassu falou disse que a primeira coisa quando eu chegasse em casa visse levasse pra ele e eu pegava caça demais como eu peguei mas a primeira coisa que eu vi foi minha fia". Chegou a filha disse: "Pai, me leve, me leve". "Minha fia, você quer ir, quer?". "Quero" Aí sei que foi no outro dia ele tava esperando há mais de uma hora tudo prá ela ir... p' ele levar ela. Chegou na frente o tivassu tava lá no pé de pau de novo. Chegou ele disse... Ela disse: "Pronto pai, o senhor pode ir que eu vou conversar com ele". Aí ele ficou lá mais a fia o tivassu e o pai veio simhora pra casa. Chegou em casa aí ela aí ele disse: "Cadê a menina?" "Ficou lá com o tivassu". Mas o que... que o tivassu levou ela pra outro... pra uma cidade linda... só era ouro. Ele era um príncipe encantado. Aí ela... Ele... Ela foi simhora... passou-se passou-se ele dormia junto com ela... ele fez ela ficar buchuda, ela ficou

gestante dele. Eu sei que quando foi um dia ela já tava buchuda, né? Ela disse: "Prinspo". Assim no no ressono. "Prinspo. Eu que desejava ir na casa dos meus pai... que nunca mais fui". Disse no sonho: Dizia assim: "Mas, vai chegar uma carroça de ouro. Você pega essa carroça não me traga terra de lá pra cá. Quando você entrar na carroça de lá pra cá você bata bem o sapato... pra não trazer terra". Tudo bem. Ela veio. Ela disse que quando deu fé... a carroçona chegou... A carroça chegou. Aí ela pegou a carroça veio simhora. Toda cheia de ouro (ininteligível) o pai dela. "Minha fia". Abraçaram... a mãe também tudo. Ela disse: "Pronto, vou-me embora". Ela disse: "Já vai, minha fia". "Já". Pegou limpou o sapato tudo, né? Que ele mandou. Ela pegou conversar com a mãe lá dentro... a mãe dela disse: "Minha fia, leve uma vela e veja a cara dele como é que é". Ela disse que dormia mais ele ressonava perto dela mas não conhecia ele... e nem via ele do jeito que ele era. E ela tá buchuda. Pois bem. E ela foi simhora. Chegou lá (ininteligível) "Já veio?". Ela disse: "Já". Mas o que que ela levou uma vela dentro do seio, né? pá acender na hora que ele tivesse ressonando p' ela ver a cara dele quem era. Aí chega ela faz isso. De noite foram dormir tudinho aí quando ela viu ele ressonando perto dela ela correu devagazinho acendeu a vela, né? Na hora que ela acendeu a vela ia iluminando a cara dele que viu a cara dele... aí o pingo da vela bateu no rosto dele... aí... naquela hora ele se acordou-se desencantou-se. Disse: "Tu me desencantasse, ingrata. Se tu quiseses me ver tu vai me ver em Minas Gerais da banda de lá gastando três sapato de aço". Aí ela disse. Ficou... Quando amanheceu o dia já amanheceu já nuns tabuleiro... num sabia nem pra onde ia num sabia... Não sabia pra onde ... e ela doida... buchuda já, né? Aí o que ela faz? Saiu pelo meio do mundo. Foi bater na casa do ferreiro... do que trabalha em ferro. "Ferreiro, eu vim aqui pru senhor trabalhar aqui em três sapato de aço. Aí então ele ela... aí então ela... ele viu... aí então o ferreiro fez esses três sapato de aço... pra ela ir atrás do Prínspe Tivassu que chamavam ele Prínspe Tivassu que pai do filho dela que estava gestante. Aí ele ela saiu pelo meio do mundo. Aí o ferreiro fez o sapato de aço e ela se perdeu no meio do mundo. Andou andou quando chegou na casa do sol... aí o sol... ela bateu palma ((bate palmas)). Aí sai a mãe do sol."Quem é?" "Peligrina" "Entra prá dentro Peligrina. Quando meu sol vem vem com uma quentura tão grande que vem queimando tudo". Ela PÔU detrás da porta. Aí o sol vem amoderando vem amoderando. Aí a mãe

dela... a mãe dele: "Quem me fede quem me cheira quem me fede quem me cheira. Quem foi que me cheira, meu filho. Tá detrás da porta. Entre prá dentro prá (ininteligível) ele tá mandando chamar pra você armoçar". Na mesa do armoço pra clarear demais o (ininteligível)" Ele diz... ela diz... a mãe diz: "Meu filho, se aparecesse uma pelegrina aqui o que era que você fazia dela?". "Eu estimava ela como estimo a minha mãe". "Aparece Pelegrina". Aí ela saía (ininteligível). Aí chegava na mesa. "Sente". Ela sentava. Aí ela perguntava: "Sol, eu pergunto o sinhô se o sinhô bate em Minas Geraí da banda de lá". Ele disse: "Num bato não". Pronto ali ela já tava, né? Aí ganhou o céu com todos os planeta, com todas as estrela com tudo... com tudo... TUDO DE OURO e mais presente pru menino dela. Aí... ela vai... sai da casa do sol tei tei tei anda já tinha gastado um sapato de aço, viu? Aí anda anda anda vai PÔU na casa da lua. Bate na porta ((bate palmas)) "Quem é?" "Pelegrina". "Entra prá dentro Peligrina". "Minha fia quando vem é uma frieza tão grande que eu chego só falta a pessoa ficar gelado de frio... que é a lua, né? Aí ela: "Se esconde que minha fia sai já". Aí lá vem a lua. Aí ela PÔU atrás da porta. Aí ela: "Quem me fede quem me cheira" A lua, né? "Quem me fede quem me cheira quem me fede quem me cheira. Que tá o rei chamando pra armoçar, minha fia". Ela PÔU na mesa. Aí ela... aí a mãe pergunta: "Minha fia, se aparecesse aqui um... um... um pelegrino ou pelegrina o que você fazia?" "Eu estimava ela como estimo a sua... a minha mãe". "Aparece Pelegrina". Ela aparecia. "Minha..." Aí ela dizia: "O que você deseja, Pelegrina?". Ela dizia: "O que eu desejo saber se a senhora bate em Minas Geraí pra banda de lá". Ela disse: "Não, também num bato" Aí ela ela ficou assim. "Com quem eu posso me entender?". Nã... Pronto aí na casa da lua ela ganhou o neném dela. TUDO DE OURO. Cada um vestido lindo. Já tinha ganhado um vestido do sol. Aí ganhou... outro vestido. Um... to... como é... com... com o Brasil. Todo tudo branco... o que tinha dentro do Brasil ela ganhou TUDO DE OURO... OURO MESMO. E mais o neném que nasceu. Aí ela... disse: "Agora eu vou embora" Já tinha, né? passado uns dias lá de resguardo. Aí a lua disse: "Minha fia, você pode ir na casa do vento... o vento anda por todos canto". Aí ela disse: "Tá cedo". Aí ela já foi com o neném no braço e... as roupa muito linda e ouro ouro... mais... ela tira... GASTOU OUTRO SAPATO DE AÇO. Aí tira pra casa do vento. Chega lá ((bate palmas)) bateu palma. Aí então... ela entrou, né? "Quem me fede quem me

cheira quem me fede quem me cheira". Que o vento tava chamando pra armoçar. Ela PÔU... na mesa. "Minha fia, se segure pel' esses pés de pau por aí que o vento... conde vem só falta carregar TUDO TUDO TUDO PELO MEI DO MUNDO. SE SUSTENTE MESMO COM O SEU NENÉM". E ela disse que AGARROU-SE LÁ PUS PAU PELOS QUINTAL E quando lá vinha o vento parece que vinha arrebordando tudo... parece que vinha acabando tudo... o vento. Aí... ele: "Quem me fede quem me cheira quem me fede quem me cheira quem me fede quem me cheira, meu filho que o rei chamou pra armoçar. Tá lá na mesa". Ele... entra... aí... é nessa hora que ele abrama... é na hora que ele está falando... como é... com o próprio pai dele, né? Aí ele entra... prá dentro... o vento. Aí, "Meu fio, se chegasse uma pelegrina aqui você estimava ela como estima a sua mãe?". "Estimava, minha mãe". "Aparece, Pelegrina". Ela aparecia cheia de ouro (ininteligível). Aí ela chega... a mãe dele pergunta: "Meu fio, se aparecesse uma pelegrina aqui você estimava ela como estima a sua mãe?". "Estimava, minha mãe". "Aparece, Pelegrina" Aparecia. Disse: "Vento, eu quero saber do senhor se o senhor bate em Minas Geraí da banda de lá" Ele disse: "Passei agora mesmo e vou passar". Ela disse: "Apois eu quero ir com o senhor". Disse: "Apois eu vou armoçar vou deitar aqui um pouquinho num segundo a gente sai. Teja alerta pra gente sair... Teja mermo". Tudo bem. Aí outro vestido lindo com o mar com todos os peixinho com tudo... o vento deu a ela. Aí pronto, né? Ela, né? ficou lá com o neném dela tudinho... enquanto o sol, né? descansava. Aí quando... num custou não. Aí o sol... o vento disse: "Apoi, já me acordei (ininteligível) amonte aqui nas minha costa... com menino e tudo com ouro e tudo com tudo agarrou nas costa do vento. "Olhe, feche o ôio quando eu disser assim agarre num pé de pau bem grande você... teja... como é... preparada prá se agarrar... mode você num (ininteligível)" "Tudo bem". Aí então ela foi por riba de tudo. Rapidinho... ela chegou... em Minas Gerais da banda de lá... com os três chapéu de cou... com os três sapato de aço. Agarrou. Aí ela disse: "Aqui mesmo". Aí o sol dixe: "Aguente aí que você vai ficar aqui". Aí desceu. Segurou com tudo. Quando ela segurou aí pronto já estava no lugar que ela desejava ta... o filho dela. Aí então ela ficou lá debaixo do pé de pau com o neném. O marido dela o Prinspo Tivassu já tava próximo a casar com a fia do rei... de outo rei. E ela era fia do homem do caçador e ele... ele ia casar com a fia do rei... do rei mesmo. E então ela che... ela ficou doidinha "Valha

meu Jesus, meu marido vai casar". Mas ela soube porque veio uma nega buscar água bateno numa latra tinha um cacimbão onde ela ficou e bateno numa latra pá pá pá pá pá. ã? Essa histora, né Leda? Aí então ela foi... estendeu todo... roupa a roupa que o... a mãe do sol e o sol tudo deu a ela, viu? E ela ficou com esses com essas coisa tudo de ouro. Quando a nega viu que vinha bateno numa latra buscar água olhou assim e ela sentada com o neném disse: "Isso aí essas roupa serve pra a muié a fia do rei que vai casar com o Prinspo Tivassu". Aí ela ficou: "Eu dou o vestido... eu dou o vestido se ela deixar eu dormir uma noite com ele". Aí ela ela ficou assim a nega, né? correu pra trás... foi dizer logo à rainha que ia casar com o prinspo, né? Aí ela disse... ficaram pensano. "Como é que a gente faz pra gente ganhar aquele vestido, rainha. Seive prá senhora esse vestido. Esse vestido seive pra senhora casar com o Prinspo Tivassu". E ela cá num sabia nem de nada. E quando foi depois ele ela disse: "Vamo pensar o que é a gente vai fazer". Foi... pensaro. "Vamo dar dormideira". Dormideira. Aí pronto. Essas três noite que ela dormiu com ele... não duas noite na outra ela foi avisada ele foi avisado... pela vizinha. Aí ela ela já estava quase levando o derradeiro vestido que ela ganhou de ouro. E o casamentão na cidade já tava tudo já botando, né? ééé ééé avisando que o fio...o prinspo ia casar com a fia do rei e então... foi aonde ele ela soube ELE soube da da verdade da que era a mulher dele, né? que era a mãe do filho dele. Aí na derradeira noite ela... a nega veio. "Você vai hoje dormir de novo com o prinspo" A derradeira noite dia do casamento dele. Aí ela foi mais a nega (ininteligível) Aí então botaram ele no quarto que ela dormia. Mas o que. "Olhe, Prinspo, o senhor num num durma num beba a dormideira hoje o senhor vai ver que toda noite essa mulher chamava: "PRINSPE TIVASSU, ACORDE pra ver o seu filho que eu sou a fia do homem do caçador". Mas ele não escutava porque ele tomava a dormideira mas na derradeira noite aí ele disse: "Hoje eu vou fazer que vou que vou... vou tomar essa do... e tomo ela e vou, né? saber quem é essa essa pessoa". Mas foi a vizinha que disse a ele. Mas que elas num dissero, tá entendendo? Aí então ela... veio. Aí quando ela nem chamou... que ele já estava acordado esperano. Ele disse: "Apô eu tou atrás de casar com outra fia do rei então vou avisar agora pru rei que eu não vou casar que a minha mulé é você que é mãe dos meu fio". Já estava muito animado muitas festa muita coisa boa. Aí ele saiu fora. Quando foi bem cedo a mulher veio, né? tirar ela do quarto aí

disse... já quem abriu a porta foi ele... já quem abriu a porta foi ele foi logo dizendo: "Eu quero falar... lá no palanque... ééé dizendo como é... pru rei saber... porque eu não vou me casar". Aí ele subiu pá rua pá cidade chegou lá subiu no palanque e falou: "Olhe, A GENTE PERDE UMA FECHADURA VEIA... A GENTE COMPRA UMA NOVA... A GENTE... A GENTE... USA AQUELA NOVA MAS A GENTE NÃO GOSTA... SE A GENTE ENCONTRAR A VELHA QUE A GENTE GOSTAVA QUE A GENTE USAVA. SE A GENTE ENCONTRA ELA QUAL É DOS DOIS QUE A GENTE PODE USAR?". O povo: "A VEIA QUE GOSTAVA... A VEIA". Aí pronto. "Apoi pronto minha mulé é essa" já abraçada já abraçada dentro do quarto com ela. Minha mulé é essa minha mulé é essa que é a mãe do meu filho". E a fia do rei, minha fia, com uma raiva tão grande com um desgosto tão grande disse que caiu em riba do palanque quebrou o pescoço e morreu, viu? E ela que foi que ficou com o Prinspo Tivassu que era o pai do filho dela. E então até hoje ele vive num sei adonde que eu não vi ((Risos)). Viu? (Entrevista em 11/06/2010).

Ao relatar a história "O Príncipe Tivassu", Zuleide inclui muitas vozes que remetem a diversos elementos do conto, assinalados por Propp (2002). Na narrativa, a noiva acende uma vela para ver o rosto do marido, que é o Príncipe Tivassu, e é punida. Trata-se da proibição de olhar o rosto do príncipe. Segundo Propp (2002), o conto conservou todas as formas de proibição que, em tempos remotos, pesavam sobre a família real: a proibição da luz, do olhar, da comunicação com outras pessoas, do alimento, do contato com a terra. Nesse caso, o conto reflete a realidade histórica de uma época muito remota.

Outra voz que remete à teoria proppiana é a menção de gastar três sapatos de aço. Conforme o autor, os sapatos, o bastão e o pão constituíam objetos com que outrora os mortos eram equipados para suas peregrinações para o outro mundo, e os sapatos de ferro simbolizavam a longa extensão do trajeto. Ele cita vários exemplos de indígenas, como os da América do Norte, que equipam seus mortos com calçados fortes, calçados de ferro, porque entendem que o caminho para o outro mundo é longo e difícil. Esses calçados são um sinal da partida do herói para o outro mundo.

Outro motivo presente na história do Príncipe Tivassu é a visita aos pais. Propp (2002, p. 149) relata que, nos contos russos, a jovem vai visitar os pais, e essa visita era permitida após certo tempo. O que Propp (2002) denominou "motivo da venda antecipada", "dá o que

tens em casa e não sabes” também aparece nas narrativas dos Potiguara. Na história do Príncipe Tivassu, o animal propõe ao caçador que lhe desse algo que ele não sabia.

Segundo Propp (2002, p. 92-93), as raízes desse motivo residem na iniciação – um rito de admissão na sociedade. Ao nascer, a criança era inscrita na sociedade. O pai depositava uma determinada quantia e, ao expirar o prazo, entregava o filho à sociedade, que se encarregava do rito iniciático. Propp (2002), ao analisar esse trato, mostra três circunstâncias que ocorrem no evento: a primeira é que a criança nunca é citada. A expressão “aquilo que tens em casa e que não sabes” é uma expressão que tem um sentido alegórico e se constitui um fato histórico bastante verossímil em um sistema de organização secreta, protegida por numerosos tabus³⁰. A segunda circunstância é o cunho silvestre ou aquático de uma das partes que fecha o trato. E a terceira circunstância é o prazo fixado. A criança permanece junto de seu pai até certa idade e só parte quando expirar o prazo fixado. No conto narrado pelos Potiguara, o pai faz um trato com um ser misterioso da floresta, o Tivassu, e coloca a filha à disposição do animal.

Propp (2002) relata que, às vezes, dá-se uma deformação no conto justificada pelo ponto de vista histórico, pois os ritos do batismo e da circuncisão estão ligados historicamente. Então, no conto, a criança dirige-se à casa de seu padrinho.

Outra voz que surge na história do Príncipe Tivassu e que vai ao encontro da teoria proppiana é a mulher no novo casamento do marido. Propp (2002) explica que, no decorrer da vida, alguns jovens contraíam dois casamentos sucessivos: o primeiro era grupal e temporário e ocorria no período da iniciação, e o segundo, acontecia após a volta ao lar e era um casamento duradouro, regulamentado e que resultava na criação de uma família. Na história contada por Zuleide, a mãe do filho do Príncipe Tivassu, depois de gastar três sapatos de aço, finalmente, chegou à cidade onde o príncipe ia casar com a filha do rei e consegue casar com o pai de seu filho.

Durante o rito de iniciação, o iniciado era incumbido de diversas tarefas, em muitas das quais ele deveria demonstrar que esteve no “reino dos confins” e foi capaz de ir lá e voltar (PROPP, 2002). Exigiam que ele levasse objetos que só existiam lá e que se caracterizavam pela cor dourada, que é a marca de que o objeto pertence ao outro reino, o reino dos mortos. Na história do Príncipe Tivassu, a filha do caçador recebe a tarefa de gastar os três sapatos de

³⁰ Nas sociedades primitivas, os tabus são proibições aos profanos de se relacionarem ou se aproximarem de pessoas, objetos ou lugares supostamente sagrados, e cuja violação acarreta ao culpado o castigo divino.

aço, vai à casa do sol, da lua e do vento e recebe muitos presentes de ouro. O cumprimento dessas tarefas, de forma geral, é impossível sem a ajuda de um auxiliar.

Percebi que Zuleide reelabora a narrativa trazendo elementos do seu contexto sociocultural e transpõe elementos do cotidiano nordestino como, por exemplo: a carroça, o cacimbão, a dormideira, o palanque, dentre outros. Ela também usa a palavra “buchuda”, em vez de gestante.

A história contada por Zuleide se assemelha à narrativa “O reinado dos bem-te-vis” que da obra Histórias Kiriri (HISTÓRIAS..., 2000).

3.2.16 O padrinho de João

Propp (2002) percebe que, no conto, muito próxima da venda antecipada da criança é a entrega do filho a um feiticeiro, a um artesão ou ao diabo. Nas narrativas dos Potiguara, isso emerge na história “O padrinho de João”, contada por “Seu” Domingos:

“Seu” Domingos: Era um homem que tinha tanto filho... num sabia mais quem tomasse como padrinho... uma pessoa pra ser padrinho do menino. Aí ele disse: “Fulana, eu vou ver que arrumo ao menos o diabo pra ser padrinho desse menino”. Aí ((Risos) tacou-se no mundo. Quando saiu de casa andou um tempinho aí encontrou um negão montado num cavalo aí disse: “Pra onde você vai?” O homem proguntou... o negão proguntou. Aí o homem disse: “Eu vou por aqui encontrar... vê que encontro uma pessoa... chamo uma pessoa pra ser padrinho de um filho meu”. Aí o negão disse: “Pronto, eu”. (ininteligível) Aí foi disse: “Tal dia leve o menino pra igreja”. “Tá certo”. Aí o homem foi simbora pra casa. Chegou em casa disse: “Fulana, vamo tomar Nossa Senhora por madrinha desse menino que eu arrumei um homem pra ser padrinho dele”. “Tá certo”. Aí quando foi no dia seguinte levaram pra igreja aí tava o negão em cima da calçada passeando pra riba e pra baixo, com o chapéu quebrado na testa. Sei que foi padrinho... do menino. Foi padrinho do menino aí desapareceu. Quando foi uns tempo aí ele disse: “Eu vou na casa de cumpade, eu vou na casa de cumpade avisitar meu afilhado”. Aí foi pra lá. Quando chegou lá... na casa do cumpade aí disse: “Cumpade, o senhor quer me dar esse menino?” “Se ele quiser ir o senhor leve”. Aí chamou o menino. Ele disse: “Vou”. Aí foi disse: “Vá andando, vá andando que eu fico conversando mais cumpade e lhe acompanho

já". Aí o menino saiu... quando chegou adiante encontrou Nossa Senhora... que era madrinha dele. Aí Nossa Senhora disse: "João, pra onde tu vai?" "Vou pra casa de meu padrinho". "Meu filho, seu padrinho é o... é o diabo". Aí ele disse: "Mas eu vou pra casa dele". Aí disse: "Olhe, pegue esse BOLIM DE CERA, quando você tiver com fome cheire ele". "Tá certo". Aí saiu. Desapareceu Nossa Senhora e o menino saiu e chegou o diabo. "Monte aqui no cavalo". "Não, meu padrinho, eu vou de pés mesmo". "NÃO. MONTE AQUI". Pegou o menino pelo braço jogou na garupa. Chegou adiante disse: "Feche os olhos". O menino fechou aí... chegou no inferno. Aí quando foi no outro dia disse: "Vá, pegue a serra e vá serrar capim... cortar capim". Aí o menino tá certo. "Tá com fome?" Ele disse: "Tou não". Ele disse: "Tá com fome, homem você tá com fome". "Tou não". "Tá com fome, você não comeu". Aí pegou a oreia e deu pru menino pra comer. O menino pega a oreia enterrou debaixo da trempe... debaixo da trempe. Aí depois ele disse: "João, já comeu, João?". "Já" Aí proguntou: "Oreia, onde tu tais?" "Tou aqui debaixo da trempe que João botou" ((Risos)) Aí ele disse: "Vá buscar a oreia". Aí ele foi buscar a oreia. Trove a oreia aí entregou a ele, ele guardou. No outro dia o menino foi cortar capim... quando ele chegou disse: "João, tá com fome?" "Tou não, senhor" "Tá com fome, homem" "Pegue, vá comer" Aí deu a oreia de novo. Aí ele foi pegou a oreia e enterreou no lixo. Aí ele proguntou: "Já comeu?". "Já". "Cadê?" "Oreia, onde tu tais?" "Tou aqui no munturo que João enterrou". Aí ele: "Vá buscar a oreia". Pegou a oreia e deu a ele. Aí ele foi serrar capim. Quando foi no outro dia, aí de novo, ele foi cortar capim aí passou nas caixa, uma caixa de zinco... outra de de... uma de ouro, outra de prata e outra de zinco. Aí foi... ele foi botou o dedo. Botou o dedo naquela de zinco, naquela feia botou o dedo ficou feio ficou olhando o dedo ficou feio... aí foi botou na de prata e ficou alumando aí foi passando na de ouro botou na de ouro de novo aí ficou amarelo, bonito. Pegou uma tira de pano, quando acabar enrolou no dedo aí foi simbora cortou o capim e veio simbora. Aí foi disse... Aí quando chegou: "Tá com fome, João?". "Tou não". "Tá com fome, você tá com fome". Aí pegou a oreia: "Pegue vá comer". Aí ele pega a oreia amarra num cordão numa imbirra quando acabar amarrou na cintura. Amarrou a oreia na cintura. Aí ele disse: "Oreia". "Já comeu, João?" João disse: "Já". "Oreia" "Oi" "Oreia, onde tua estais?" "Tô aqui na barriga de João". "Ah! Você comeu?". Mas ele cheirava a cera, né? Nossa

Senhora tinha dito. Aí foi ele viu o dedo amarrado aí disse: "João, o que foi isso?". "Um corte que ele levou. Num é nada não. Num é nada não". Aí disse: "CADÊ?". Desatou.". Quando desatou tava o dedo amarelo. "É assim que você quer, né?". Aí foi pegou o menino botou nas três caixas... na de prata... na de zinco, na de prata e na de ouro. Deu um banho no menino ele ficou amarelinho. Aí Nossa Senhora foi perguntou: "João, tu queres ir embora, queres sair da casa de teu padrinho?". Ele disse: "Quero". Aí disse: "Olhe, você vai simhora da casa de seu padrinho. Do outro lado do rio você encontra, viu, uma choupanazinha de palha que tem um menino chamado João também. Se chama João também. Aí ele chama você pra jogar queda de corpo. Aí você chega e é vamos jogar. Mas tem uma coisa: se eu botar você três vez abaixo você tira meu couro e se eu botar você três vezes eu tiro-lhe o couro. "Tá certo?". Aí o João disse: "Tá certo". Aí pegaram. Pegaram, pegaram, pegaram. Aí o João botou duas vezes, o João preto botou ele duas vezes abaixo. Aí ele pegou o João botou três vezes abaixo. Quando acabar disse: "Agora tiro-lhe o couro". Ele disse: "Pode tirar". Aí foi ele tirou o couro do João. Tirou o couro do João preto aí acabar vestiu-se do couro. Sim aí ela ensinou, Nossa Senhora disse: "Você..." Porque eu me esqueci. Disse: "Na choupana de palha tem uma gaitinha que é dele chamar as ovelhas." Que ele pastorava as ovelhas. "Aí disse quando for de quatro hora da tarde você chegue apite naquela gaitinha que aquelas ovelhas chegam tudinho". Eu me esqueci. "Aqueles ovelhas chegam tudinho, aí você... as ovelhas ganham o caminho,vai simhora e você sai atrás delas Quando chegar lá na fazenda elas entram tudo pru curral. Você chega fecha a porteira de dentro. Aí venha simhora se sente na calçada da casa". Aí ele disse: "Tá certo". Aí foi vestiu o couro do negro aí quando foi de tardezinha apitou na gaitinha e haja as ovelha... chegou aquele rebanho de ovelha aí caminharam tudo pra casa e ele saiu atrás saiu atrás assobiando, cantando. Quando chegou lá na fazenda as ovelhas entrou tudo no curral aí ele fechou a porta aí sentou-se no na na calçada. Sim, e ensinou que tinha um quarto dele dormir. Um quarto... Aí ficou por acolá, por acolá e chegou uma filha do homem aí disse, conheceu que... que não era ele. Pastorava (ininteligível) Porque quando chegava todo dia ele ia pru quarto tirava a roupa dele e ia pru rio tomar banho. Aí foi disse: "João, que é que tu tem?". "Tem nada não" "Vá tomar banho, vá, pra jantar". Aí ele foi entrou dentro do quarto.

Disse: "Pegue sua roupa e vá tomar banho" Aí ele entrou dentro do quarto tava a roupa do neguinho aí, mas ele vestido do couro. Aí foi simbora pru rio. O rio na frente da fazenda. Aí a moça foi ficou olhando lá pru rio. Quando ele tirou o couro amarelou a beira do rio. Ficou a beira do rio amarelinha. Aí ele disse: "Esse negócio tá... é outra coisa". Aí ele tomou banho, vestiu-se no couro e veio simbora. Quando chegou em casa disse: "João, vem jantar, João". Aí João foi jantar. Aí jantou. Ficou por ali aí chegou a hora de dormir. Quando foi no outro dia chamou pra tomar café, ele foi tomou café e acabar foi simbora com as ovelha. Abriu a porteira do curral e foi simbora. Levava um lanchezinho, dava um lanchezinho ele, pra ele comer lá. Passava o dia e ficou nesse rojão. Ficou e ficou. Aí vinha três rapazes pra...pra... o pai arrumou três rapazes pra casar com as filhas dele. Três filha. Aí disse... Bom aí uma foi disse tinha primeiro de entregar os broqué no dia que o cara ia pedir aquelas moça tinha de entregar um broque a cada um rapaz daquele. Aí ela foi disse: "João, tu sabe fazer broqué, João?" Ele disse: "Sei". Pois, tu vai fazer o broqué da da... broqué pra entregar no dia dos namorado. Ele disse: "Tá certo". Aí deram. A moça mais velha deu o papel a ele aí ele deu o broqué. Aí a outra vai manda fazer um broqué também. Aí a mais nova, essa que tava de olho nele aí mandou fazer o broqué mais bonito do que os das outras. Aí ele caprichou nos broqué quando foi no dia que os rapazes chegaram pra entregar aqueles broqué. Aí a filha disse: "Pai, mande chamar João... mande chamar" Eu já deixei a conversa atrás. Aí disse... ela disse: "Tire João" João da do jardim pra botar o João preto. Aí como ele fez os broqué. Aí foi deu o o... Aí chamou... Aí ela foi disse: "Ô meu pai, mande chamar João pra entregar esses broqué que ele foi quem fez esses broqué, pra entregar os broqué. Aí ele: "Tá certo". Aí chamaram João. Ele tava no jardim. Tava no jardim aí foi... veio. Quando chegou cá sentou-se na sala. Aí a primeira foi passou pra lá e pra cá quando voltou entregou o broqué ao namorado. Aí a outra do mesmo jeito entregou também o broqué ao namorado. Aí ela, a mais nova vai pega o broqué e entrega a João (ininteligível). Aí o pai dela pega ela... pega ele casa bota lá pra uma casa da das galinhas. Aí ficou ficou. Aí, quando foi um dia o pai dela disse: "Meninos, vocês vão caçar no mato com esse camarada pra dar fim a esse camarada... eu não quero ele casado com a minha filha". Aí eles: "Tá certo". Arrumou as espingarda e deu a eles e deu um espingardinha acabada a João. E se

acudiram no meio do mundo, no mato caçar. Aí João chegou no meio do mato e era Tá...tá...tá e os dois: "Mais João, está matando passo demais e a gente não tamo". Aí friviaram por todo canto e João haja passarinho. Matando, matando. Quando saiu, chegou a hora dele ir simhora aí NENHUM... os outros dois não tinham matado nenhum e João tava com o borná cheio de passarinho. Aí no caminho aí ele disse: "João, parte esses passo com nós, João". Aí disse: "PARTIR, eu vou partir esses passos se vocês aceitar eu ferrar vocês com a minha catembinha". Porque ele fumava, fumava numa numa coisinha de barro, numa (ininteligível) o nome da coisa, do cachimbo dele. Aí ele disse: "Tais doido, João?". "Pois então num dou". Saiu, quando chegou adiante aí disseram: "É João, me dá um bocado de passo". Aí ele foi botou o cachimbo a tigelinha... era a tigelinha dele fumar. Aí disse: "É eu vou ferrar vocês com a minha tigelinha. Aí acendeu e haja puxando na na tigelinha. Aí foi disse: "Arreie as calça". Aí o cabra arriou as calça aí ele puc a tigelinha no quarto dele, né? Aí "E você também, quer passo". "Quero". "Pronto, arreie a calça". Arriou. Aí ele pô com a tigelinha ferrou ele. Ferrou. Aí... foram simhora. Quando chegaram lá na casa nenhum tinha matado nenhum matou passo, mas ficaram marcado com o ferro de João. Aí só sei que a a nega dele haja mandar ele tirar aquilo... haja mandar ele tirar aquilo... haja mandar ele tirar aquilo. E ele nada. Aí o rei mandou chamar ele... o pai da moça mandou chamar ele pru casamento. Ele foi disse: "Diga a ele que eu não vou não que eu não vou prá casamento de meus escravo não. Aí mandaram chamar ele. Aí quando foi chegaram ele disse: "Ele disse que não vem não que não vem pra casamento dos escravo". Aí: "É possível.O que é isso?". O homem mandou chamar ele. Aí a a nega dele mandou tirar o couro. Aí ele tirou o couro, né? se arrumou e foi simhora. Quando chegou na casa do homem aí clariou a casa toda. Quando clariou aí disse: "Ah! João é rico. João é rico e é rico. E..." Aí sei que... Disse: "Por que é que você diz..." O pai dela: "Por que foi que você disse que não vinha pru casamento... do das minha filha?". "Porque eu vim prá casamento de dois escravo? Porque isso é tudo escravo meu" . "Por que você diz que ele é escravo?". "Porque é. Chame eles dois... pra ali pra dentro do quarto". Aí quando chamou os dois pra dentro do quarto quando chegou lá disse: "Arreie as calça". Aí o cara foi arriou. Disse: "Olhe aí... tá ferrado com meu ferro, tá vendo ó, é escravo meu". Aí chamou o outro: "Arreia a calça também" Aí arriou... o cara arriou a calça. "É

meu ex-escravo ou não é?" Aí... Aí pronto. Aí... Sei que casou-se as outras duas aí ele fez o casamento das duas quando acabar foi fazer o novo casamento de João porque João era rico. Aí botou o rico João numa casona bonita danada pra lá e ficou e acabou-se a história. (Entrevista em 08/06/2010).

Nessa história, o pai entrega o filho ao padrinho, o diabo. Mas, o que chama atenção no conto é a voz que aponta Nossa Senhora auxiliando João, o que me leva a refletir que a religiosidade dos Potiguara também emerge nos contos maravilhosos narrados por eles, constituindo-se em uma dimensão identitária deles: a devoção aos santos.

Outro elemento que aparece nessa narrativa é a marca: dois personagens são ferrados. Segundo Propp (2002), durante a iniciação, os iniciados recebiam marcas que os distinguiam dos demais membros das tribos. "Seu" Domingos também traz para a sua narrativa elementos do seu cotidiano como, por exemplo: trempe, gaitinha, embira, porteira, fazenda, boral, etc., usa as palavras catembinha e garupa e relata atividades comuns no Nordeste: cortar capim, ferrar (animais) e cuidar do rebanho de ovelhas.

A gaita é um instrumento de sopro que se assemelha à flauta e é feita de uma planta chamada "taboca", nativa das terras dos Potiguara. Segundo Barcellos (2005), ela é um instrumento que exige muita habilidade para tocá-lo e é usado nos rituais potiguaras, tocado só ou em conjunto com o bombo e os maracás.

3.2.17 Labismina

Na história de Labismina, contada por Edileusa, a cobra é o auxiliar mágico que vem em socorro de Maria:

Edileusa: Aí com uns dias aí ela... ele passou tempo sem ter filho, né? Aí ela pegava brigava com ele que ela num tinha filho porque o ruim era ele. Ele dizia que era ela. Aí quando foi um dia, pelos toque da Ave Maria ela pediu a Nossa Senhora pra ter um filho... que ela tivesse filho... Queria ter um filho pelo menos virado numa cobra. Com poucos dias ela apareceu grávida. Aí foi muita alegria, né? pra esse povo. Marido quer ter um filho pra tomar conta do gado. Aí quando ela foi parir aí teve uma criança com uma cobra enrolada no pescoço. Aí ela foi pru médico e o médico disse: "É de nascença,

não pode tirar essa cobra". Aí ela foi crescendo e a cobra crescendo no, como é, no pescoço dela. Quando ela ia dar de mamar a uma a cobra saía mamava no outro peito. E assim ela com a cobra enrolada e ela com aquele desgosto. Quando a cobra pegou a andar brincar a menina ela ia pra praia brincar com a menina a cobra saía do pescoço. Quando o rei via aquilo corria pra pegar a menina a cobra Tum (movimenta as mãos como se estivesse enrolando o pescoço) no pescoço. E assim ela foi crescendo crescendo. Quando ela completou dezessete anos ficou toda aquela moça a cobrona grossa aí disse: "Maria, eu sou tua irmã, somos gêmeas. Eu vou pra dentro do mar, mas quando tu precisar de mim meu nome é Labismina. Tu vem aqui na praia e dais três grito Labismina Labismina que salvarei tu de qualquer um perigo da tua vida". Ela voltou pra trás chorando. Quando chegou em casa no maior pranto aí o rei teve aquela alegria tão grande de ver a cobra sair do pescoço dela que fez festa foi festão. Mas ela na maior tristeza porque a irmãzinha dela tinha saído. Aí quando foi um dia ela tava assim aí deu saudade da irmã aí ela disse: "Eu vou pra praia chamar Labismina". Chegou na praia gritou: "Labismina Labismina" Aí deu aquela ondoná lá vem aquela cobrona. Disse: "Que é, Maria?" "Venha conversar e brincar a matar as minhas saudade". Aí pegaram se abraçaram brincaram brincaram. Quando foi na hora a Labismina foi pra dentro do mar e ela veio simhora. Passou-se passou-se a moça feita e a cobra prum lado do mar. Aí a mãe dela foi adoeceu. O rei procurou por todos os cantos do mundo remédio pra ela num teve remédio ela morreu. Antes dela morrer a rainha disse: "Reis" tirou a aliança do dedo. Pegue essa aliança... Só casará com uma moça se... no dedo que essa aliança caber. Ela disse: "Tá certo". Ele disse: "Tá certo". O rei. Quando a mãe morreu... com um ano ele disse: "Minha filha, sua mãe disse que só eu casaria com uma moça com o dedo que essa aliança der. Depois eu vou caçar uma moça no mundo, pra casar, né?" Aí saiu pelo meio do mundo num encontrou". Voltou pra trás. Quando chegou em casa aí disse: "Depois, Labi... Depois, Maria, eu não achei nenhuma moça... pra casar... pra... que a aliança desse". Ela disse: "Mostra aí, pai". Aí pegou a aliança colocou nela... deu certinho no dedo dela. Aí ele disse: "Pronto, minha fia. Foi palavra que a tua mãe disse. Depois a gente vai casar". Ela disse: "Num pode, pai, um fio... o pai casar com sua própria fia". Aí ele disse: "Mas é palavra que sua mãe disse. A gente vai casar". Ela correu pra praia. Chegou na praia gritou:

"Labismina, Labismina, vem me salvar". Aí Labismina chegou. "O que é, Maria?" "É o nosso pai, Labismina, que quer casar comigo". Ela disse: "Num pode, minha irmã, um pai casar com sua propi fia. Volta diz a ele que só poderia casar com ele se ele comprar uma roupa pra você da cor do céu com todos os planeta. Ele veio voltou andou o mundo todinho não encontrou mandou fabricar o pano. Ela chegou fez carreira pra beira da praia. Disse: "Labismina, é o jeito meu pai casar com ela". Ela disse: "Num pode, Maria, seu pai casar com a propi fia. Volte prá trás e diz que só poderia casar com ele se ele comprar um vestido da cor do mundo com todos os pé de pau, com todas as auve". Voltou ao rei disse: "Pai, eu só poderia casar se comprar pra mim um pano pra mim um vestido da cor da terra". Ele andou, andou, não encontrou mandou fabricar o pano. Aí quando foi no outro dia... ela correu pra praia chegou na praia chamou a irmã. A irmã disse: "Num pode, Maria, você casar com o propi pai. Vai prá casa... arruma tudo que é teu... e vem pr'aqui que tem aqui um navio te esperando". Ela chegou em casa arrumou tudo que era dela os ouro as coisa boa dela acabar chegou na praia o navio já tava. Ela foi simhora. E a cobra acompanhando ela. Acompanhando. Foi deixar ela num lugar bem longe longe que ele nem pressentiu aonde ela tava. Quando chegou lá ela desceu aí Labismina chegou na praia: "Maria, sai aí qui nem uma pelegrina num diz quem tu sois... que eu vou ficar aqui... rezando por você, minha irmã... mas no dia da tua felicidade tu chega aqui na praia e dais três grito que eu me desencantareis". Ela disse: "Tá certo". Ela foi simhora. Quando chegou no outro reinado ela pediu um trabalho. A mulher disse: "Minha fia, aqui já tem empregado eu não quero mais tra... mais empregado aqui não". Aí as menina se agradou dela aí disse: "Não, mãe, manda ela pra tomar conta das galinha, mãe". Aí Maria foi prá tomar conta das galinha. Nessa casa tinha um prinspo. Aí ela trabalha trabalha. A dona da casa tinha confiança nela tudinho aí disse: "Maria, vai ter uma festa muito grande no reinado de Fulano de ta e você fica em casa, minha fia". Ela disse: "Tá certo". Quando ela foi aí ela ficou em casa. Chegou aquela voz: "Maria, troca de roupa e pega a carruagem e vai pra festa" Ela trocou de roupa. Ela fia de uma rainha... muito bonita.... Trocou de roupa e saiu na carruagem. Chegou na frente, entrou num canto saiu noutro. Aí viram... O rapaz viu ela... Aí ela veio simhora. Antes de todo mundo ela veio simhora. Quando o povo chegaram na casa ela já tava.. Quando foi na outra noite de novo ela foi de novo quando

ela ia dormir a voz chegou. "Maria, troca de roupa de novo pega a carruagem e vai pra festa". Ela trocou de roupa. O vestido da cor do céu com todos os planeta. Menina (ininteligível) e o sapato dela. Porque ela queria (ininteligível). Era a derradeira noite. Aí ela veio simhora pra casa. Aí o rei... o prinspo ficou doidinho... doente pra morrer porque num conhecia aquela moça. Queria conhecer aquela moça. Essa moça entrava e saía e ninguém persistia de onde ela vinha ninguém via onde ela entrava. E o prinspo ficou doidinho num queria comer nem nada. E a mãe haja fazer comer. Trazia princesa de todos os canto práa ele comer aquela comida. Dizia que era princesa Fulana de Tá. Ele dizia que não queria... que ele ia morrer. Aí disseram: "Mãe, mande chamar Maria que Maria é do interior esse povo pobre faz um comer gostosim. Aí a mãe dela chamou: "Maria, venha cá minha fia, faça um comezinho pra o prinspo, um comezinho bem ralinho, bem molinho". Ela disse: Oh, rainha, minha senhora, eu não sei fazer comida pra prinspo não. Ela disse: "Mas, faça do jeito que você puder". Ela foi pra lá fez aquela comidinha bem bonitinha, bem gostosinha, bem molinha acabar botou um ané uma prata de ouro dentro da comida. Quando foi na hora ela foi dar: "Pegue, meu fio, coma essa comida foi a princesa que você viu na festa. É ela que tá fazendo essa comida pra você". Que quando ela... ele pegou a colher e botou na boca encontrou a prata. "Mãe, chama essa moça que eu quero ver". "Chama Maria aí". Quando Maria veio já foi com o trajo que ela apareceu na festa. Aí pronto ele conheceu ela aí ficou na maior alegria e disse que ia casar com ela. "Eu quero casar com Maria". Foi uma festa muito bonita muito bonita... essa festa. Nessa alegria todinha dela ela se esqueceu da irmãzinha dela. Que era no dia da maior alegria dela, né? Era chegar lá e gritar três dias. Ela se esqueceu. Nem ligou. Com três dias de casado foi que ela disse: "Ah, meu Deus, Labismina". Correu pra praia e gritou: "Labismina Labismina" só faltou cansar a boca de chamar e inté hoje que Labismina num veio. Aí Labismina é a sereia... do mar. Ela é uma moça encantada ela nunca desencantou. O mar geme, o mar fala o mar é vivo por causa de Labismina que ficou. Inda hoje Maria chama por Labismina ela nunca quis aparecer... inté hoje. Terminou. ((Risos)). (Entrevista em 11/06/2010).

Na história contada por Edileusa, uma voz relata que Labismina é uma cobra que nasceu enrolada no pescoço de Maria. Conforme a teoria proppiana, "o enrolamento em volta

do pescoço é uma forma tardia do engolimento, em uma época em que já não se considerava o engolimento como benefício” (PROPP, 2002, p. 277). O engolimento fazia parte do rito: para que o neófito pudesse comungar com o animal totêmico e transformar-se nele para entrar no clã totêmico, deveria ser comido por esse animal. Trata-se da alimentação passiva. Mas a comunhão podia ser realizada, também, com uma alimentação ativa, ou seja, durante o rito, o neófito comia o animal totêmico. Nos ritos, o jovem era engolido e vomitado, ou engolia partes do animal para adquirir capacidades mágicas. Inicialmente, essas capacidades se restringiam à caça; posteriormente, foram ligadas à cerâmica e à agricultura. Propp (2002) relata que, à medida que o homem passa a dominar a natureza e a produção, o cunho mágico das capacidades e das artes vai se diluindo, mas as outras capacidades para as quais ele ainda era impotente são adquiridas pelas serpentes.

A história de Labismina contada por Edileusa assemelha-se ao conto “Dona Labismina” (ROMERO, 1954, p.74-79), relatado por Sílvia Romero, em sua obra “Contos populares do Brasil”. O autor assevera que recolheu esse conto no estado de Sergipe. Entretanto, no presente estudo, não me preocupei com a origem ou a classificação dos contos, mas com a forma como os Potiguara se apropriam das narrativas para construir as suas identidades.

Vale ressaltar que, em várias ocasiões, durante o período da colonização do Brasil, os indígenas conviveram com negros e brancos e, como frisa Arruti, a extinção dos aldeamentos indígenas constituiu “um importante passo na construção da ‘mistura’ (ARRUTI, 1995, p. 70) entre esses três elementos”. Certamente, nessa convivência, houve troca de experiências.

Cascudo relata que “o pai que queria casar com a filha é um tema universal e está em todas as literaturas tradicionais do mundo” (CASCUDO, 1970, p. 194). A obra “Cancioneiro do Norte” (CARVALHO, 1928), do autor paraibano, Rodrigues de Carvalho, também registra uma história em versos sobre esse tema.

Na história de Labismina, emerge uma voz que sublinha a dimensão religiosa da identidade dos Potiguara, que pode ser percebida nos seguintes trechos da narrativa: “pelos toque da Ave Maria”, “pediu a Nossa Senhora” e “eu vou ficar aqui... rezando por você”.

3.2.18 Rodrigo e Guismar

Na história de Rodrigo e Guismar, contada por “Seu” Domingos, aparecem outros auxiliares mágicos:

"Seu" Domingos: Chegou um rapaz... numa... numa casa do homem... o homem era feiticeiro e a mulher a filha dele feiticeira. Era ele que... e a filha.

Pesquisadora: Ah! Muita riqueza.

"Seu" Domingos: O rapaz se chamava Rodrigo. Aí disse... Chegou procurando serviço. Aí o o velho disse: "Tem serviço pra você". Aí pegou o velho o rapaz e foi levar pra fazer um açude... naquele dia... cavar aquele açude e deixar feito... cheio d'água... o riacho correndo de mundo abaixo. Aí chegou lá levou a ferramenta aí disse: "Eu quero o açude feito aqui cheio d'água os rio tudo correndo". Ele disse: "Tá certo". O velho foi simhora. Aí a filha... a filha monta num cavalo e vai simhora pra onde ele tá. Quando chegou lá. "Ele num fez nada no mundo não, cavou uma coisinha de nada". Aí ela foi. "Seu Rodrigo". Desceu do cavalo aí disse: "Deite aqui no colo dela" Aí ele pegou... Eu contei isso naquele dia, contei?

Pesquisadora: Não, não, contou não.

"Seu" Domingos: Aí "Deite aqui". Aí ele deitou-se no colo dela ela pegou o anel tirou botou no dedo dele. Quando ele acordou... quando ela tirou o dedo o anel do dedo dele ele acordou em cima do (ininteligível) tava aquele mundo d'água. Ele disse: "Tá certo". Aí... ela montou-se no cavalo e foi simhora. Quando foi de tarde o velho chegou tava... o açudão. "É assim que eu quero". Era todos os dois feiticeiros, o velho e a... o pai e a filha. Aí... Quando foi no outro dia ele disse. "Vou mandar você fazer um roçado... de tarde eu quero tudo pronto de lavoura... de milho, feijão, arroz tudo... maduro". Aí deixou ele lá e foi simhora. Mais tarde chega Guismar. Aí chegou disse... desceu do cavalo "Deite aqui... Rodrigo". Aí ele se desceu e ela pegou o anelão botou no dedo dele e ele adormeceu. Quando ele acordou tava o roçadão... aquele monte de lavoura... a lavoura toda maduro. Aí ele chamou ela... o velho quando chegou tava tudo (ininteligível)... Aí quando foi... Aí ele chamou ela pra ir pra fugir, né?... "Vamo". Aí tinha um papagaio. O papagaio adivinhava... o papagaio era um bichiguento. Aí foi... disse... ela pegou um punhado de sal, primeiro um punhado de alfinete, um punhado de sal, não um de alfinete, um de cinza e outro de sal. O derradeiro foi o de sal. Aí disse... mandou Rodrigo pegar o cavalo. Aí quando ele chegou lá pegou foi o cavalo do velho. O cavalo dela era Rompe novo e o do velho Rompe ferro. Quando ele chegou com o cavalo o papagaio disse: "Rodrigo,

não, Guismar, ele trouxe foi o cavalo do teu pai". Ela disse: "Tem nada não, dá pra ir". Aí chegou... ela que faz... cuspiu na porta da da frente... cuspiu deixou um cuspe... chegou na porta do meio deixou outro cuspe... chegou na porta da cozinha deixou outro cuspe. Aí quando o pai chamava: "Guismar?" Aí o cuspe fazia: "Inhô". E ela correndo com o cara correndo muito mais o cara. Aí quando foi a certa hora ela foi disse: "Meu papagaio, olha aí se meu pai... já vem". "Já vem, ele já vem e pode cuidar". Aí ela pegou jogou um punhado de sal, um punhado de alfinete. Aí formou aquela cercona aquela cercona. Aí o velho meteu o facão meteu o facão meteu o facão. Passou. Aí ela perguntou: "Meu papagaio, meu pai já passou da cerca?" Ele disse: "Já... já e já vem perto". Aí disse: "E joga o outro". Aí ela foi jogou.

Pesquisadora: A cinza?

"Seu" Domingos: O punhado de cinza... Não. Foi. Um punhado de cinza aí formou aquele pardo, aquele neveiro grosso (ininteligível). Aí meteu o facão meteu o facão meteu o facão. Atravessou. Aí ela disse: "Meu papagaio, repara se meu pai passou". "Passou e ele já vem perto". Aí disse: "Joga o outro". Aí ela foi jogou o punhado de sal. Quando jogou aquele punhado de sal formou aquele mar ((levanta e abre os braços)) aquele marzão brabo. Aí ele botou o cavalo chegou disse... Aí voltou pra trás saiu fora. Aí disse: "IRMÃ, TU HÁS DE PASSAR SETE ANO FORA DE RODRIGO... SETE ANO FORA... FORA DE RODRIGO". Aí ele chegou na frente parou... aí disse a ela: "Vou comprar uma casa". Aí foi comprar uma casa quando acabar desapareceu... VEIO APARECER COM SETE ANO foi que veio... dar com ela aí casou com ela. SETE ANO. Tá vendo? (Entrevista em em20/05/2010).

Na narrativa de "Seu" Domingos, uma voz sinaliza dois auxiliares mágicos, que são o papagaio e o anel. O papagaio colabora com a fuga do casal, e o anel de Guismar ajuda Rodrigo a vencer o pai dela. Segundo Propp (2002, p. 366), a princesa (a noiva), o pai e o noivo podem formar diversos "triângulos de força". Ela pode se aliar ao pai para liquidar o herói ou aliar-se ao herói contra o pai. Na história de Rodrigo e Guismar, ela alia-se a Rodrigo para vencer o seu pai.

"Seu" Domingos também traz para a sua narrativa elementos do cotidiano nordestino, como o açude, o roçado, o facão. Em geral, as narrativas que os Potiguara contam, como

contos maravilhosos, estão repletas de elementos que refletem os ritos de iniciação, o xamanismo, o culto aos ancestrais e as concepções do além. Conforme a teoria proppiana, os assuntos e a composição do conto maravilhoso refletem o grau de desenvolvimento dos diversos grupos humanos (PROPP, 2002). Assim, é possível perceber que, nos contos maravilhosos que narraram, os Potiguara (re)constroem a sua identidade indígena e levam para as suas narrativas vozes que refletem os costumes de seus ancestrais.

No item seguinte, demonstro como as narrativas dos Potiguara são potenciais fontes de informação indígena.

3.3 NARRATIVAS COMO FONTES DE INFORMAÇÃO INDÍGENA

Para conceber as narrativas indígenas como fonte de informação, urge considerar que a informação é fruto da interpretação das pessoas que se relacionam com ela. A linguagem torna-se, então, o ponto de partida para o estabelecimento da interação verbal entre interlocutores (GUEDES; MOURA; DIAS, 2011).

Através das narrativas, os Potiguara interagem socialmente, transmitem suas tradições, crenças, costumes, a forma de verem o mundo e, assim, repassam às novas gerações os seus valores. Bakhtin afirma que

a palavra é o fenômeno ideológico por excelência. A realidade toda da palavra é absorvida por sua função de signo. A palavra não comporta nada que não esteja ligado a essa função, nada que não tenha sido gerado por ela. A palavra é o modo mais puro e sensível de relação social (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p. 36).

A partir desse entendimento, é possível conceber que as narrativas dos Potiguara se constituam potencial fonte de informação, pois transmitem conhecimento da cultura indígena, a partir da voz dos Potiguara.

Frederico Fernandes, ao pesquisar as narrativas dos pantaneiros, observa que a narração das histórias promove uma transmissão de conhecimentos, como realçam suas palavras: [...] “a história é relatada sem que todos os porquês (as justificativas psicológicas) fiquem explícitos, despertando a curiosidade e a imaginação daquele que a ouve. Por sua vez, **resulta numa transmissão de conhecimento**” [...] (FERNANDES, 2002, p. 33. Grifos meus).

Ao se referir ao conto popular, em sua obra “Contos tradicionais do Brasil”, Cascudo (2001) também percebe essa forma de manifestação da cultura popular como fonte de

informação. Ele relata que “o conto popular revela informação histórica, etnográfica, sociológica, jurídica e social. É um documento vivo, denunciando costumes, ideias, mentalidades, decisões e julgamentos” (CASCUDO, 2001, p. 10).

Nas narrativas, as vozes dos Potiguara transmitem muitos conhecimentos sobre eles. A partir de agora, apresento alguns exemplos³¹ que demonstram a grande variedade de informações dos Potiguara contidas nas narrativas.

A proximidade com as matas, os rios e o mangue resulta num conhecimento sobre a fauna da região, como expressam os seguintes trechos das narrativas:

“Seu” Rosimiro: “Que a sariema só chega pra o ninho dela pela noite. É um pássaro... grande. Não sei se o senhor conhece?

Dó: Conheço.

“Seu” Rosimiro: Conhece? Mas ela só chega pru ninho à noite. Já quando tá anoitecendo”. (Extraído da entrevista com “Seu” Rosimiro em 06/05/2010).

“Seu” Antonio: “Negócio de bicho do mato... já cacei muita cutia, muita paca, veado, porco do mato... E no rio era jacaré era... traira, camurim. Tinha esses peixinho miúdo piaba... chilapo, cascudo, um tal de cascudo... cará, jacundá”. (Extraído da entrevista com “Seu” Antônio em 20/05/2010)

As vozes de “Seu” Rosimiro e de “Seu” Antonio informam muitas espécies da fauna regional: sariema, porco do mato, cutia, paca, veado, jacaré e muitos peixes, como piaba, tilápia, cascudo, traíra, camurim, cará e jacundá. Elas também demonstram o conhecimento que os Potiguara detêm dos hábitos desses animais. Em sua narrativa, “Seu” Rosimiro relata que a sariema é uma ave grande e que só chega ao ninho à noite.

Outras vozes informam que, no passado, havia abundância de animais, como revelam Dona Carminha e Nancy em seus relatos:

³¹ Os exemplos são trechos retirados das entrevistas realizadas com os colaboradores da pesquisa e podem incluir repetições de narrativas citadas em outras partes da tese.

Dona Carminha: "Outra caça também que ele pegava era jacu. Que aqui tinha muito jacu". (Extraído da entrevista com Dona Carminha em 29/04/2010)

Nancy: [...] "É... Agora alcancei ainda muito aqui era porco do mato... atravessando de um lado para o outro. A... Eu encontrei ainda o veado... encontrei ainda a paca o guandu. O guandu era de feixe". (Extraído da entrevista com Nancy em 13/05/2010).

No trecho da narrativa de Dona Carminha, uma voz informa que havia abundância de jacu nas terras dos Potiguara. Enquanto que no trecho da narrativa de Nancy, há uma voz que mostra a existência de muitos porcos-do-mato, veados, pacas e guandus. As narrativas dos Potiguara apresentam vozes que expressam uma consciência ecológica, a necessidade de preservar a natureza, como revela o seguinte trecho da narrativa de "Seu" Rosimiro:

"Seu" Rosimiro: "Porque a gente matando os bicho tamo ofendendo a natureza." (Extraído da entrevista com "Seu" Rosimiro em 06/05/2010).

Outras vozes presentes nas narrativas dos Potiguara informam sobre os seus usos e costumes. Dentre os costumes relatados nas narrativas, a pesca do caranguejo se faz presente nos seguintes trechos:

Dona Mariinha: "Os povo do outro tempo aí só tirava caranguejo nu. Eu não tenho vergonha de dizer, né? Né prá dizer assim?"

Pesquisadora: É pra dizer do jeito que é.

Dona Mariinha: Então ele só tirava caranguejo nu, né? Passava lama no corpo. Aí tirava caranguejo nu". (Extraído da entrevista com Dona Mariinha em 20/05/2010).

Conceição: "Aí, o índio... sempre ele é... vive da maré, né? Isso foi nessa... região aqui nossa. Aí o índio foi prá... pegar caranguejo. Antigamente ele só... pegava caranguejo se... tapasse. Tapasse o buraco... porque tampa o buraco aí ele... o caranguejo fica sem ter suspiração, ele sobe. Aí, aí com uns 15 minutos... aí eles mete o braço... de novo, tenta

furar o buraco... do caranguejo. Aí ele já está em cima. Porque ele ta lá, né? Sufocado".
(Extraído da entrevista com Conceição em 12/04/2010)

No trecho da narrativa de Dona Mariinha, há uma voz que enuncia que, outrora, os Potiguara costumavam pescar caranguejo despídos e passavam lama no corpo. Esse costume gerou-se da necessidade de se proteger das picadas dos mosquitos, que existem no mangue em grande quantidade. Já no trecho da narrativa de Conceição, outra voz revela como os Potiguara realizavam a pesca do caranguejo no mangue: eles tapavam o buraco onde o caranguejo estava e esperavam, aproximadamente, uns quinze minutos para retirar o animal, que, sufocado, perdia as forças, o que facilitava a sua pesca.

Além da pesca no mangue, as narrativas informam outras formas de pesca dos Potiguara, como no relato de "Seu" Domingos:

"Seu" Domingos: "A gente fomos pescar numa lagoa de noite. Acabemos acabemos a farinha era assim umas dez horas, umas onze horas da noite. Aí Alfredo disse: "Domingos, vamos pescar?" Eu disse: "Vamos". Tinha uma lagoa que era peixe demais" (Extraído da entrevista com "Seu" Domingos em 06/05/2010).

Nesse trecho da narrativa, o colaborador da pesquisa relata que foi pescar numa lagoa, à noite, após realizar uma farinhada. A fabricação da farinha é uma prática antiga muito comum entre os Potiguara. Os seus ancestrais já plantavam e processavam a mandioca, no século XVI. É na casa de farinha que se realiza todo o processo de fabricação, que abrange várias etapas: arrancar a mandioca, raspar, lavar, cevar, prensar, quebrar, peneirar e torrar a farinha. Além da pesca no mangue, os Potiguara pescam em rios e lagoas da região.

Da fala de "Seu" Domingos, subjaz uma voz que informa que os Potiguara costumam pescar em lagoas e riachos e que havia abundância de peixes na referida lagoa.

Outras vozes presentes nas narrativas informam sobre as práticas de cura utilizadas pelos Potiguara, como nos seguintes trechos:

Dona Severina: "O caso da cólica menstrual era... esfregava folha de de cabaco... esquentava a folha do cabaco da cabaceira no fogo... ficava bem molinha espremia na mão tirava aquele sumo e começava a passar... na barriga. ÉÉÉ... a cuia do cabaco esquentava

no fogo e passar também na barriga. Isso era a maneira de se curar a cólica". (Extraído da entrevista com Dona Severina em 11/06/2010).

Nancy: "E também assim.... antes de eu ser parteira tinha uma mortalidade muito grande na na nos recém-nascidos. Morria muita criança. Eles falavam que era o mal de sete dias. Foi mais por isso também que a FUNAI botou prá fazer esse treinamento... prá ver se essa mortalidade se acabava. Graças a Deus, eu aprendi como era porque aqui as (ininteligível) elas botavam era sal, era mel de fumo, pucumã, que era uma sujeirinha que tem na telha. Então elas colocavam no umbiguinho da criança e quando dava sete dias a criança morria aí chamava mal dos sete dias porque a criança morria de febre, né? aquela coisa toda... infecção. E do mesmo jeito era as gestante. Ela também quando ela tinha menino... aí elas só tomavam banho depois de oito dias". (Extraído da entrevista com Nancy em 13/05/2010).

Dona Mariinha: Aí conta como é que ela tava com uma dor aí... ela reza olhado... reza dor de cabeça... reza... que a pessoa veve com a espinhela caída... aí ela reza.

Dona Maria Augusta: Essa histora de espinhela caída mas num cai.. ela vira.

Dona Mariinha: Espinhela caída mas ela num cai... ela vira. A gente diz espinhela caída mas num é.

Dona Maria Augusta: Agora o peito que chama peito aberto... ele faste. Fica afastado, né? (ininteligível). Aí eu rezada e ficava bom. Eu tenho rezado muitos aí (Extraído da entrevista com Dona Maria Augusta em 13/07/2010).

Nos relatos de Dona Severina, há uma voz que mostra que os Potiguara usavam a cuia do cabaço para curar a cólica menstrual. Na narrativa de Nancy, outra prática dos Potiguara: fazer o curativo do umbigo dos recém-nascidos usando pucumã, o que provocava o "mal de sete dias" e concorria para ampliar a mortalidade infantil. Pucumã ou picumã é uma palavra que se origina do tupi: *apeku'mã* e corresponde à "teia de aranha enegrecida pela fuligem" (FERREIRA, 1975, p. 1093). Dona Maria Augusta e a filha, Dona Mariinha, apresentam a benzedura, como uma prática de cura muito utilizada, até hoje, pelos Potiguara.

As narrativas também apresentam como eram, no passado, os hábitos alimentares dos Potiguara, como relata Mãe Grossa:

Mãe Grossa: "Comida... comida era...vamos pru mangue... ia pru mangue... lá as mais velha tirava (ininteligível) pau pau... pau pau era um bicho enorme sobe no pau, viu? e chama pau pau a gente pequeno subia no pau e tirava cozinhava quebrava no dente, chupava ((risos)) era um fortificante a gente era tudo forte era menininha era menino era tudo forte num tinha um magro. Num existia menina nem menino magro tudo era gordo agora é tudo magro. Caçava ovos de pássaro...dentro das matas... as matas eram assim ((abre os braços)) muitas matas ((abre os braços)) mata mesmo... andava por dentro das matas... antes achava olha os balaio ((imitando um balaio com os braços)) de ovos. Os pássaros trazia. Eu comia ovos comia (ininteligível) também. ((risos)). Afinal afinal que nós era como foi criado viu?... tatu, paca... os pais e as mãe fazia mutá três quatro mutá passa pra cá paca tatu porco... era nossa comida, viu? Peixe... peixe só quando mandava as cabocla buscar por lá os povo da Baía era caboclo também... mandar peixe... eles mandavam nos mandava, viu? porque as caboclas sabiam fazer, davam muito presente"... (Entrevista com Mãe Grossa em 13/05/2010).

Dessa narrativa, emerge uma voz que informa que, no passado, a base da alimentação dos Potiguara eram a caça, a pesca e a coleta de ovos e de frutos. Eles retiravam seus alimentos das matas e do mangue. Outra voz presente na narrativa refere-se à mutá. Conforme Ferreira (1975), mutá, do tupi *mi'tá*, é uma espécie de estrado alto, ou assento, feito no mato ou à beira da água, no tronco das árvores, para espera da caça ou da pesca (p.964). O mutá é uma armadilha usada pelos Potiguara para caçar animais como paca, tatu, porco-do-mato, etc.

As narrativas também informam como os Potiguara realizam o ritual do Toré, como demonstra Luciele:

Luciele: Aqui é onde as pessoas sentem quando tem Toré. Quando tem ritual. Eles se abaixam e começam a rezar aí sentem as pessoas que têm a energia negativa e a energia positiva. Se tiver uma pessoa negativa que tiver o corpo aberto aí eles entra e fica no corpo. Aí eles vão dançar aí. E TÁ GRAVANDO É? ((Risos)) Eu contando e ela falan... e ela gravando...

Pesquisadora: Diga aí Luciele.

Luciele: Assim eu fiquei sabendo. Eles vêm prá aqui fazer o ritual, né? Que vai os cachimbo com alecrinho. Como é o nome do outro?

Dó: Eu sei não.

Luciele: ÉÉÉ eucalipto e outro lá... aí começam a fumar e aquele cheiro vai incensando. Se a pessoa cheirar muito aí fica doidão. ÉÉÉ aí eles vão... aquela fumaça vai tomando de conta das pessoas e as pessoas vão é...como é o nome... uma palavrinha... agora esqueci... aí eles vão sentindo aí quando começam a orar lá e se abaixam... ficam abaixados... no... no eu deles eles percebem as pessoas que estão realmente ali e as que estão com o pensamento fora.

Pesquisadora: Como é que eles se baixam? Baixa aí prá eu ver.

Luciele: Ah! Meu Deus! Lá vai eu olha olha... fica assim ((fica de joelhos com a cabeça abaixada e os braços estendidos para a frente)). Aí rezam rezam e ficam fumando o cachimbo. Aí.. Não é? ((Levanta-se sorrindo)). Aí... começam a celebrar a missa. O padre celebra a missa vestido de índio... como os outros estão vestidos... de maneira diferente... porque é uma missa diferente... que o padre celebra de maneira diferente... só que sendo da mesma...

Dó: Religião

Luciele: É. Só que no no Potiguara... da maneira dos índios... Só... Acabou.

Pesquisadora: Qual é o dia que ele celebra essa missa?

Luciele: Quando tem comemorações como o Dia do Índio ou senão em outras aldeias quando eles vão fazer comemoração de outras coisas. Aí chamam o padre e ele vai... se juntam todos os caciques das outras aldeias e cada cacique leva as pessoas de suas aldeias já com o traje de índio. Quando chega lá dançam e celebram a missa. Pronto. (Entrevista com Luciele em 11/06/2010)

Na narrativa de Luciele, uma voz informa que é nas furnas, umas grutas localizadas na Baía da Traição, onde os Potiguara dançam o Toré. Nesse local, também se realiza uma missa onde o padre, que é indígena, usa cocar durante a celebração. A colaboradora também relatou que, durante o ritual do Toré, os Potiguara fumam cachimbo (com alecrim e eucalipto).

Segundo Barcellos, “entre os Potiguara, o Toré é uma das principais práticas religiosas, como também um dos principais sinais de diacriticidade e de referência paradigmática de etnicidade” (BARCELLOS, 2005, p. 229).

Os Potiguara, como outros povos indígenas do Brasil, vêm se utilizando de vários recursos (pinturas corporais, cocares, vestes artesanais, colares, etc.) como símbolos de indianidade, visando atender às expectativas da sociedade nacional. Eles perceberam que, para ser considerados “índios de verdade”, precisam portar tais adereços e falar uma língua indígena. Assim, apropriam-se desses recursos para legitimar sua identidade étnica.

Nakashima e Albuquerque (2011), ao pesquisar os Pankararu, em São Paulo, apontam resultados semelhantes aos da pesquisa que desenvolvi com os Potiguara: os Pankararu têm uma constante preocupação de afirmar sua visibilidade na sociedade e, para isso, vêm empregando uma série de sinais diacríticos, como a prática do Toré, para que sejam reconhecidos como “índios de verdade”.

Aproximadamente dois meses depois dessa entrevista com Luciele, fui à cidade de Ingá para encontrar Padre Edvaldo, que é Potiguara e pároco da referida cidade. Ele costuma celebrar missa usando cocar e estola de palha. Quando lhe perguntei como a comunidade paroquial reagia ao vê-lo celebrar daquela forma, ele assim se pronunciou:

Padre Edvaldo: Quando eu celebro aqui na paróquia de cocar, pelo contrário eu sou muito querido eu sou muito... como eu disse pra senhora... o povo tem uma certa afeição pela parte da cultura. Eu também me identifico com outras pessoas que têm também traços, num é? Isso é uma identificação muito grande. Eles se sentem muito assim orgulhosos de ter... de ser padre índio, num é? E qualquer um deles jamais vão me questionar ou não gosta. Pelo contrário, eu sou muito recepcionado. Eles têm muito carinho por aquilo que eu faço e se eu coloco o cocar não vai deixar de ser o que eu sou. Pelo contrário, eu vou ser cada vez mais valorizado, entendeu? Eles gostam, principalmente as crianças elas ficam encantada, num é? Como a senhora está vendo aqui nesta foto ((mostra a foto: Figura 16)) E a criança está... a criança ela está nos meus braços, num é? E eu também na foto tenho.. a gente tem uma estola de palha. Foi na Campanha da Fraternidade sobre o dia do índio, que foi sobre a questão indígena nós ganhamos uma estola de padre feita de palha e essa estola eu uso aqui nas solenidades quando tem... na semana do índio eu uso e... todo muito gosta ninguém fica contra porque

realmente eu não estou banalizando a... não estou banalizando a minha cultura, mas pelo contrário é uma forma também de mostrar o que eu sou, num é? Porque eu não posso dizer: "Não eu não sou isso". Não. Eu vou mostrar também o que eu sou a partir dos meus traços, do que eu tenho para celebrar, né? porque hoje se trabalha muito uma liturgia enculturada e dentro dessa liturgia enculturada a gente coloca justamente todos os ritos, num é? Tudo aquilo que é próprio que não vai desmerecer o que é sagrado usando um cocar, usando um colar, usando os objetos que a gente usa no ritual indígena. Não vai tirar ou diminuir uma celebração litúrgica, pelo contrário vai enriquecer dentro de uma experiência de cultura, de vida, de vida entregue, de vida consagrada. Eu tenho que cada vez mais valorizar isso que faz parte da minha vida. (Entrevista em 27/08/2010)



Figura 16: Padre Edvaldo

Fonte: Dados da pesquisa - Agosto de 2010.

Em sua fala, Padre Edvaldo informa como percebe o “olhar” do outro, a imagem que a comunidade tem dele ao celebrar “vestido de índio”. Ele considera que a comunidade paroquial o valoriza e respeita e deixa transparecer, em seu discurso, a importância do uso de sinais diacríticos para afirmar a identidade indígena. Seu relato inclui uma voz que informa sobre a adoção, por parte da igreja católica, de uma liturgia enculturada, o que no meu entendimento, representa um avanço na forma como a igreja vê o indígena, pois no passado pregava que ele sequer era dotado de alma.

Muitas narrativas dos Potiguara revelam as condições histórico-sociais das aldeias, como relata Conceição:

Conceição: "É aqui antigamente não tinha igrejinha não, era um cruzeiro. Ali... fica... em frente o posto médico. Não tinha energia aqui. Aí o cruzeiro ficava ali... só ali em frente...no meio da rua mesmo. E... quase não passava carro aqui. Adepois foi crescendo mais um pouco e aqui só tinha três casa. Foi crescendo... aí o povo fizeram uma casinha de palha". (Extraído da entrevista com Conceição em 12/04/2010).

Aqui, uma voz informa que, no início, na Aldeia Tramataia, só havia três casas, não existia igreja, apenas um cruzeiro, nem estradas, o que impossibilitava a passagem de carros. Atualmente existem muitas estradas nas terras potiguaras que dão acesso aos centros urbanos. Entretanto, a maioria delas não é asfaltada, o que torna difícil o acesso às aldeias, principalmente, no período das chuvas.

Nas narrativas, as vozes também falam dos meios de transporte utilizados pelos Potiguara nos anos de 1970:

Nancy: "Nessa época não tinha carro, não tinha condição pra gente ir fazer... pra mim fazer parto nas aldeias. Eu tinha que ir de pés. Uma horas dessas se tivesse chovendo se fizesse sol que fosse à noite eu tinha de ir... atravessar rio. E a... nessas aldeias todas eu... ia fazer parto. Era... a cavalo... era mais de cavalo, né? Era... tinha também ... Nessa época tinha aqueles burrinhos, jegue. Eu ia também. Nessa época nem bicicleta se usava". (Extraído da entrevista com Nancy em 13/05/2010)

Nancy relata que, na década de 1970, os meios de transporte mais utilizados pelos Potiguara eram o cavalo e o jegue. E para realizar os partos, ela ia a pé ou montada em cavalo ou jegue. Atualmente, nas aldeias potiguaras, circulam muitos carros, entretanto a motocicleta é o meio de transporte mais utilizado pelos indígenas.

Outras vozes demonstram uma forma como os Potiguara fazem a previsão do tempo, como expressa "Seu" Domingos:

"Seu" Domingos: Tem os sete estrelo... que meu pai dizia. Tem os sete estrelo. Tem as três Maria virgem . Tem... o... o carreiro... tem... a mancha do sul tem o arapué... no céu... tudo tem. Somente ainda hoje a Estrela Dalva tá aqui em cima. No ano que a estrela, ele dizia, no ano que a Estrela Dalva passar os seis meses cá em cima... é bom de inverno cá prá cima, pru (ininteligível) sertão.

Dó: Ela tá?

"Seu" Domingos: Tááá... Ela tá saindo mesmo aqui ((aponta em direção à sua frente)). No ano que ela governar os seis meses aqui em baixo... é bom de inverno aqui pra baixo. No ano que ela governar cá em cima... Todo ano... na passagem dela tem que chover... Num existia... a... ele dizia, tem as nuvem mariana... de sete em sete ano... passava... sete ano cá em cima e sete ano cá embaixo. Quando pegava a chuva... quando era pra ela se mudar... pra baixo ouvia aquele Chuuu... era inverno, era inverno, era inverno num era bincadeira não. Eu morava lá na Vage de Cobra... eu tinha um terreno... bem pertinho do cercado a estrada passava aqui o arame passava ali ((faz um desenho no chão com uma vara para explicar)) do lado dali era a casa. Tinha um terreno um baixio, eu fiz um leirão de cebola... como daqui lá em casa... no baixio. Aí a cebola tava uma beleza. Aí foi no ano que a Estrela Dalva foi se mudar aí lá vinha aquele Zuuu... (ininteligível). Assim uma hora da tarde, ainda me lembro, uma hora da tarde. Quando foi daqui a pouco foi tanta chuva tanta chuva que carregou a cebola não sei onde deixou" (Entrevista com "Seu" Domingos em 20/05/2010).

Nesse relato, evidencia-se que os Potiguara detêm um conhecimento das condições do tempo a partir de uma leitura dos astros celestes. Eles conhecem a tradição que "está estreitamente ligada à cultura e à identidade do povo indígena e suas técnicas de manejo dos recursos naturais. É o produto informal de um processo cumulativo de conhecimentos e costumes que é transmitido pelas populações indígenas por várias gerações" (SANTOS, 2008, p.75).

As narrativas também revelam as condições de habitação dos Potiguara, como mostra a colaboradora:

Dona Guida: "Eu botei a porta... minha porta era... casa de taipa... porta velha de palha". (Extraído da entrevista com Dona Guida em 12/04/2010).

Nas aldeias dos Potiguaras próximas aos centros urbanos, as habitações são de tijolos e cobertas de telhas de cerâmica. Nas mais afastadas, ainda predominam casas de taipa, cobertas de palha de coqueiro e portas de palha trançada. A confecção dessas portas é um trabalho artesanal considerado de muito valor na comunidade, entretanto, na atualidade, poucos indígenas sabem fazer.

A forma como se instituiu a educação escolar indígena, na Aldeia Jacaré de César, é relatada na voz de Dona Carminha:

Dona Carminha: [...] "De onde veio a primeira escola daqui... da Aldeia Jacaré... foi... se chamava nesse tempo Mobral. Aí pronto... veio o Mobral e então... e a gente... o pessoal fez um... um tipo oca. Era naquela casa ali ((aponta)) aquela casa velhinha acolá. Sem ser sem ser essa primeira, segunda, terceira casa. Era ali. Ali fizeram uma... bem redonda. Uma oca mesmo. Colocaram os bancos, faxiaram direitinho, ficou muito bom... tinha um lampião. Meu Deus, o povo vinha demais estudar. As crianças estudavam de dia, né? O povo... mais velho estudava de noite, com o lampião e a professora era eu ((risos)). Porque felizmente eu saí daqui, né? E fui pra Baía ((Baía da Traição)). Eu sabia... Trabalhei... E lá vai, lá vai, crescendo, crescendo. Depois veio... uma uma freira... veio a freira chamada Irmã Estefânia. Que ela já estava trabalhando aqui... nas aldeias. Ela só não conhecia Jacaré. Porque aqui é um lugar que fica meio escondido. As pessoas que vêm só procuram a beira do mar, não é? A pista... Nesse tempo não era nem pista... era barro... de areia lá... por aqui era barro... Aí esse tio veio e ele estava em Tramataia e inclusive ele tinha até uma senhora lá... como vizinha dele aí foi... chegou aqui disse: "Oh Zé, lá em Tramataia tem uma mulher que... que é uma freira e ela tá ajudando muito lá. Muito lá... na escola, ensinando os meninos já tá por São Francisco. Por ali... eu vou mandar ela aqui". Ele disse: "Mande". Esse lugar era muito diferente. Muito mesmo. Eu tenho uma foto ali... que eu ainda vou procurar essa foto, que as meninas aí me cobra demais essa foto. E ver como era, né? Que é bom demais a gente guardar essas coisas. Aí um dia ela chegou. Quando ela chegou ela veio numa Kombi. Ainda me lembro como hoje. Aí tava os meninos tudo num canto e quando viram a confusão fizeram carreira ((risos)). Correram ((risos)). Os meninos... né? Tinha um... ela não veio só. Veio com mais

alguém. Tinha uma Maria do Carmo, bem forte e haja correr atrás desses meninos, mas pra brincar, né? com eles. Aí, só sei que começaram a brincar com os meninos. Aí ela perguntou em que podia ajudar. Mas foi ótimo. Ela podia... E aqui a gente queria aqui uma escola. Que aqui tinha muita criança e as crianças não tavam... aprendendo nada... e aí ela se prometeu de ajudar e ajudou mesmo. Aí todo mundo se uniu... com ela. Ela... ajudou em algumas coisa... material, essas coisa. Só sei que levantou uma escola. Não era aqui a escola não era essa, ficava mais ali em cima ((apontando)). A escola com duas sala, banheiro... cozinha... era só isso. Daí começou. Aí ela disse: "Maria do Carmo" que ela me chamava "Maria do Carmo" que ela era holandesa, "tem uma pessoa aqui pra ajudar você". Aí eu disse a ela que tinha uma outra pessoa que já podia me acompanhar. Aí eu apresentei e ela disse: "Tá certo". Aí ficamos as duas. Foi indo, foi indo... A gente ia todo final... todo final de semana eu ia prá Baía ((Baía da Traição)) Prá ver como ia, como estava, como é que estava trabalhando. Tudo isso era exigido da gente. Aí todo final de semana a gente ia. E assim foi. Só sei que depois quando os meninos chegavam à 4ª série depois da 4ª série ia pra Baía. Inclusive a minha filha aí e outros e outros iam pra lá. Aí foi crescendo mais, né? Foi crescendo" (Trecho extraído da entrevista com Dona Carminha em 29/04/2010).

Em seu relato, Dona Carminha informa como surgiu a primeira escola em sua aldeia com a colaboração de uma freira, a Irmã Estefânia. Ela destaca as dificuldades enfrentadas pela comunidade, como a ausência de energia elétrica, o que requer o uso do lampião de gás em sala de aula. Ao se reportar à Irmã Estefânia, o discurso de Dona Carminha estabelece relações dialógicas de convergência (FIORIN, 2006) com o discurso de Moonen (1989), quando ele relata que, no final da década de 1970, algumas freiras estabeleceram-se em Baía da Traição e dedicaram-se à educação.

Outro ponto enfocado na narrativa de Dona Carminha refere-se a uma oca, que foi construída para funcionar como sala de aula. Entendo que esse discurso converge para o discurso de Hobsbawn e de Ranger (Orgs.) (2008) acerca da invenção das tradições. Na atualidade, em quase todas as aldeias dos Potiguara, construíram-se ocas, onde se realizam a dança do Toré e reuniões das lideranças indígenas.

Nos exemplos que apontei, emerge o conhecimento dos Potiguara sobre eles próprios e sobre o meio circundante - a fauna da região, os hábitos dos animais, a caça, a pesca, em

suas diversas modalidades (nos mangues, nos rios, pesca de anzol), as práticas de cura, os hábitos alimentares, o ritual do Toré, as condições histórico-sociais das aldeias, os meios de transporte utilizados por eles nos anos de 1970, a previsão do tempo através da leitura dos astros celestes, as condições de habitação, a instituição da educação escolar indígena na Aldeia Jacaré de César e a consciência ecológica dos Potiguara. Esses exemplos são apenas uma parcela do conhecimento dos Potiguara registrado nas narrativas orais. Em cada uma dessas histórias, podemos encontrar traços da sua identidade, dos seus usos e costumes, hábitos alimentares, rotinas de trabalho, crenças, além de conhecimentos sobre o ambiente em que vivem a flora e a fauna.

Entendo que os Potiguara consideram as narrativas como histórias verdadeiras ou não, que incluem princípios de moral e de etiqueta que se convertem em padrões de comportamento, o que vai ao encontro dos achados de Xidieh que, ao analisar as narrativas populares, o pesquisador constatou que, nelas, “registram-se os princípios de moral e de etiqueta, as práticas mágico-religiosas, as crenças e os princípios religiosos, os julgamentos de valor, os temas e os personagens preferenciais da literatura oral” (XIDIEH, 1993, p. 83).

Além das narrativas orais dos Potiguara registradas, as escritas, como as contidas no livro “Os Potiguara pelos Potiguara” (OS POTIGUARA..., 2005), contêm uma infinidade de dados sobre o conhecimento desse povo. A obra contém dados sobre a história das aldeias Brasília, Brejinho, Camurupim, Cumaru, Forte, Galego, Jacaré de César, Jacaré de São Domingos, Jaraguá, Lagoa Grande, São Francisco, Tracoeira e Tramataia. Informa, também, sobre o Toré, os meios de sobrevivência dos Potiguara, o Rio Sinimbu, que corta as terras potiguaras e o manguezal. Além disso, inclui contos originários das aldeias Jacaré de César e Tramataia. Mais detalhes sobre o conhecimento indígena registrado nas narrativas escritas dos Potiguara podem ser conhecidos no item **3.1 Narrativas escritas: “Os Potiguara pelos Potiguara”**.

O conhecimento indígena registrado torna essas narrativas potenciais fontes de informação. Como já referi, é a partir da interpretação dos usuários que essas narrativas se configuram como fonte de informação indígena. As narrativas dos Potiguara, coletadas durante a pesquisa, foram geradas com base nas falas dos contadores de histórias, pessoas da comunidade que guardam na memória grande parte do patrimônio cultural da comunidade, que é repassado às novas gerações através da tradição oral. Comungo das ideias de Chalaça, Freire e Miranda (2007), que concebem pessoas como fontes de informação e entendo que os colaboradores da pesquisa tanto podem ser fontes de informação, graças ao cabedal de conhecimentos que carregam em suas memórias e o transmitem através da oralidade, quanto

gerar outras fontes, as narrativas gravadas, que atendem às necessidades informacionais dos usuários.

Sejam impressas ou registradas em qualquer tipo de suporte, como vídeo e áudio, ou na *Internet*, as narrativas dos Potiguara são fontes de informação primárias, pois são produzidas pelos próprios indígenas, e especializadas, porque se referem ao conhecimento indígena. Em se tratando de narrativas geradas a partir de entrevistas, elas são consideradas fontes informais.

Frutos da experiência dos contadores, as narrativas constituem fontes biográficas (autobiografias) e históricas de determinadas épocas, como apontam Campello e Caldeira:

As memórias de um indivíduo, narrativas de experiência de vida que enfatizam pessoas e eventos considerados significativos, constituem outra forma de autobiografia.[...]. Ao enfatizar o ambiente, as memórias servem também como fonte sobre a história de épocas determinadas, na perspectiva do autor (CAMPELLO; CALDEIRA, 2008, p. 45).

Ressalto que as narrativas são frutos da experiência dos colaboradores da pesquisa, que relatam fatos e passagens de sua vida pessoal e em coletividade. Quando apresentam dados da sua vida pessoal, a narrativa é uma autobiografia e, ao traçarem o ambiente, a época em que a história aconteceu, tem-se uma fonte sobre a história dos Potiguara.

Diferentemente das fontes de informação formais, geradas pela indústria da informação, que apresenta os dados filtrados, indexados nas bases de dados, muitas de abrangência internacional, nas narrativas, os dados que contêm o conhecimento indígena estão diluídos em seus textos e carecem de leitura e de interpretação dos usuários para que se tornem informação, e as narrativas possam se configurar como fonte. Portanto, é necessário disseminar essas narrativas para atender às necessidades dos usuários da informação indígena.

Compartilho do pensamento de Sara Divina Melo da Silva que, ao estudar as manifestações da cultura popular paraibana, reconhece que “deve ser incentivado e valorizado o conhecimento tradicional também no ambiente escolar” (SILVA, 2011, p. 222). Em sua dissertação, a autora reconhece que é preciso estabelecer articulações entre a cultura popular e o ensino formal.

Iniciativa pioneira na articulação do popular com o ensino formal partiu da Universidade de Brasília (UnB), através do Projeto Encontro de Saberes³², idealizado pelo antropólogo e professor José Jorge de Carvalho. O projeto proporcionou a ida de mestres da cultura popular para participar da disciplina optativa do ensino superior, denominada Artes e Ofícios dos Saberes Tradicionais, que foi ofertada no segundo semestre de 2010, numa parceria da UnB com o Ministério da Cultura.

Essa iniciativa concorre para disseminar a cultura popular no meio acadêmico e ampliar as possibilidades de a comunidade universitária conhecer a riqueza e a imensa diversidade cultural brasileira. Sara Divina ressalta a importância do Projeto Encontro de Saberes, pois ele reafirma

a importância da busca por caminhos de descolonização cultural dos povos latino-americanos, e que isso pode ser feito também a partir da **valorização e inclusão de saberes de origem indígena** e quilombola no currículo escolar, equilibrando assim, com o de origem européia que sempre foi preponderante (SILVA, 2011, 226. Grifos meus.).

Entendo que dar voz aos indígenas, através do registro e da disseminação de suas narrativas é uma forma de a comunidade acadêmica conhecer uma nova versão da história brasileira narrada pelos vencidos. A universidade sempre priorizou o conhecimento erudito. Nas coleções das bibliotecas, sempre predominaram as narrativas dos vencedores. Trazer as narrativas indígenas para compor as coleções das bibliotecas é abrir um espaço de oportunidades para dar visibilidade aos povos indígenas e levar a comunidade universitária a conhecer outras histórias, que diferem daquelas que os vencedores contaram. As narrativas indígenas trazem outras realidades, outras formas de ver o mundo. A vinda das narrativas orais para a universidade é o reconhecimento de que o saber não é privilégio apenas da cultura letrada (ABREU, 2006). Considerar que as narrativas indígenas podem constituir fonte de informação é reforçar a premissa de que a informação não é uma coisa, portanto, depende de uma interpretação do usuário (CAPURRO; HJORLAND, 2007).

As narrativas indígenas são fontes preciosas porque relatam a experiência de nosso povo. Desde crianças, ouvimos contos originários de países distantes, de costumes estrangeiros e não conhecemos os dos povos originários do nosso país. Assim, considero

³² Conheci o referido projeto na conferência “Encontro de Saberes como cátedra universitária: diálogos entre tradições orais e tradições escritas finalmente em pé de igualdade”, proferida pelo Prof. José Jorge de Carvalho em 02/09/2011, durante o II Seminário Brasileiro de Poéticas Orais, realizado em Salvador- BA.

importante conceber as narrativas indígenas como fonte de informação e incorporá-las às coleções das bibliotecas como uma forma de ampliar o acesso à informação indígena.

As narrativas dos Potiguara, registradas em diferentes suportes (impressas, gravadas em áudio e vídeo ou na *Internet*), são fontes de informação indígena porque são recursos informacionais que abrigam o conhecimento dos indígenas e sobre eles e, a partir da interpretação dos usuários, são capazes de atender às suas necessidades informacionais.

Essas narrativas podem ser classificadas como fontes de informação primárias (CUNHA, 2001), porque são produzidas pelos próprios indígenas (os Potiguara), e especializadas (MUELLER, 2003), porque abrangem a informação indígena.

No que se refere ao seu conteúdo, as narrativas dos Potiguara abrangem o conhecimento indígena sob vários aspectos, como: literatura, educação, saúde, religião, economia, habitação, etc. Diferentemente das fontes formais, onde o conhecimento aparece filtrado, as narrativas potiguaras são fontes onde o conhecimento indígena está disperso nos relatos.

Ao contrário da literatura escrita, essas narrativas são pouco conhecidas e requerem ampla divulgação. Por isso, é preciso registrá-las e incluí-las no sistema de comunicação científica (MUELLER, 2003), de modo a garantir a sua visibilidade. A inclusão desse tipo de fonte em bases de dados internacionais certamente contribui para ampliar o acesso à informação indígena.

3.4 ENTRELAÇANDO NARRATIVAS

Traço, agora, um panorama de como as imagens dos indígenas foram se construindo ao longo do tempo, a partir das relações com o “outro”, visando consolidar as análises dos resultados da pesquisa empreendidas nos itens anteriores deste capítulo. Considero que a apresentação desse encadeamento temporal das imagens dos indígenas pode ajudar a explicar como se dá a (re)construção identitária dos Potiguara nas narrativas. Parto da definição de identidade e de como ela se constrói a partir da diferença, considerando que identidade e diferença são o resultado de atos de criação linguística (SILVA, 2012).

Como atesta o autor supracitado, uma forma simplificada de definir identidade é dizer que ela é aquilo que se é: “sou indígena”, “sou japonês”, “sou negro”, enquanto que a diferença é aquilo que o “outro” é: “ele é indígena”, “ele é japonês”, “ele é negro”.

A identidade e a diferença detêm uma relação de estreita dependência. Assim, a forma de expressá-la esconde essa relação. Só é preciso dizer “sou indígena”, porque existem outros

seres humanos que não são indígenas. Por trás da afirmação “sou indígena”, deve-se entender: “não sou branco”, “não sou negro”, “não sou japonês”.

Como atos de criação linguística, a identidade e a diferença são construções sociais e estão sujeitas a algumas propriedades que caracterizam a linguagem, que é um sistema de diferenças. A linguagem é caracterizada pela indeterminação e pela instabilidade, o que acarreta consequências importantes para a questão da diferença e da identidade culturais, que dependem da linguagem e se tornam, também, indeterminadas e instáveis (SILVA, 2012).

É por meio de atos de fala que a identidade e a diferença são nomeadas e se instituem. A identidade de um grupo se forma ao longo do tempo, através de processos inconscientes e permanece sempre incompleta e em processo. Não sendo inata, ela surge, “não tanto da plenitude da identidade que está dentro de nós” (HALL, 2006, p. 39), mas a partir do nosso exterior, do “outro”, a partir do qual a identidade se constrói por meio da diferença. A identidade “se transforma pela comunicação com diferentes grupos e pela absorção de traços culturais diferenciados, sendo assim dinâmica e estando em constante reconstrução e reformulação” (SANTOS, 2008, p. 71).

Conforme Bakhtin (2010a), a constituição do sujeito, em todas as instâncias (consciência, pensamentos, individualidade, responsabilidade) se dá através do outro, dos discursos. O sujeito forma o seu “eu” a partir da visão do “outro”. “[...] o contexto de sua autoconsciência é confundido pelo contexto da consciência que o outro tem dele, seu corpo interior esbarra na oposição do corpo exterior que está separado dele e vive sob os olhos do outro” (BAKHTIN, 2010a, p. 55).

Cumprе relembrar que a identidade é o resultado de uma produção simbólica e discursiva que se faz nas relações sociais e está sujeita a relações de poder. “O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder” (SILVA, 2012, p. 81). Assim, quem detém o poder pode demarcar as fronteiras e dividir o mundo entre “nós” e “eles”, ou seja, pode classificar quem são os “incluídos” e os “excluídos”.

A identidade indígena se forma a partir do “outro”, principalmente, do contato com os colonizadores e os demais “outros” com os quais os indígenas se defrontam ao longo da sua história, e tem início por meio do contato com os europeus que chegaram ao Brasil no século XVI. Os relatos de cronistas e de viajantes começam a construir uma imagem dos indígenas.

Fiorin (2000) evidencia que os cronistas e os viajantes, ao realizar os seus relatos sobre os indígenas, partem de uma visão eurocêntrica e percebem muitas diferenças. Em suas narrativas, eles empregam duas operações linguísticas: a comparação e a negação. Nas

comparações, estabelecem semelhanças entre a realidade desconhecida do novo mundo e a conhecida da Europa. Pela negação, mostram que faltam aos indígenas brasileiros determinadas qualidades que os fariam idênticos aos europeus. As negações incidem, principalmente, sobre a cultura indígena: crenças, costumes, modos de ser. Para o autor, os cronistas e viajantes “revelam total incompreensão do comportamento dos indígenas, [...] alguns chocam-se com a antropofagia, que não é vista em seu contexto simbólico” (FIORIN, 2000, p. 36), outros parecem perceber o valor simbólico da antropofagia para os indígenas, mas “desqualificam esse simbolismo, como coisa não verdadeira” (FIORIN, 2000, p. 36).

Bentes e Figueiredo (2000), ao analisar o relato de viagem de Gaspar de Carvajal, considerado pelos historiadores como um clássico da literatura dos descobrimentos, transmitem que, em todas as imagens dos indígenas construídas no referido relato, eles aparecem como exóticos e “as formas heterogêneas de construção dos objetos do discurso, ainda que aparentemente contraditórias [...] não conseguem deixar de trazer julgamentos sempre depreciativos em relação ao inesperado, ao radicalmente diferente” (KOCH; BENTES; FIGUEIREDO, 2000, p. 86-87). Os autores percebem instabilidades no relato de Carvajal que

decorrem de uma tensão existente entre o desejo do colonizador de dominar este discurso, de acreditar que possui palavras para dizê-lo, e a impossibilidade de realizar este projeto. O outro lhe escapa, resiste em ser dominado. Quando isto acontece, as sociedades indígenas são colocadas no lugar da ameaça, do dano para o civilizador, situação que possibilita a construção de justificativas para o seu extermínio (no domínio das relações sociais) e para o seu apagamento (no domínio das práticas discursivas) (KOCH; BENTES; FIGUEIREDO, 2000, p. 87).

Brandão (2000) adverte que o olhar de estranhamento dos jesuítas diante dos indígenas tinha a ver com a sua tradição cultural e o seu envolvimento político. Ao analisar o discurso jesuítico, assim se expressa: “Conicionados por uma tradição cultural etnocêntrica, integrados numa política de expansão ultramarina, no seu trabalho catequético, faltou aos Jesuítas uma dimensão antropológica na sua maneira de ver o outro” (BRANDÃO, 2000, p. 116).

Considerando que os sujeitos são produzidos “como um efeito” do discurso e no interior do discurso (HALL, 2012), há mais de 500 anos, a imagem dos indígenas tem sido depreciada e começa a se estabilizar gerando estereótipos.

Bonin (2007) relata que os indígenas são sempre identificados por meio de estereótipos ligados aos seus corpos, que os produzem e os posicionam socialmente. Geralmente, nas imagens, eles aparecem portando um “estojo de identidade indígena”

(BONIN, 2007, p. 156), ou seja, usando adereços como arco, flecha e cocar. Segundo a autora, os cocares e toda a arte plumária têm significados e usos produzidos a partir das tradições e histórias de cada povo indígena, entretanto,

para alguns povos indígenas, o cocar parece funcionar hoje como instrumento de luta política, elemento muitas vezes incorporado no contexto atual para distingui-los, uma vez que para a sociedade brasileira, ser índio requer o uso de adornos corporais, pinturas e cocares. São práticas negociadas em contextos de luta e em relações de poder (BONIN, 2007, p. 157).

O cocar não é apenas símbolo do poder, pois pode ter outros significados: a disposição e as cores de suas penas não são aleatórias, podem indicar a posição do chefe dentro do grupo e simbolizar a ordenação da vida dentro da aldeia (BENCINI; ALENCAR, 1999).

Como declara Bonin (2007), os estereótipos utilizados como estratégia discursiva, ao longo do tempo, vão marcando corpos e produzindo os sujeitos. Os estereótipos dos indígenas perduram nos livros didáticos, como aponta Barros (2000), ao estudar como as imagens dos indígenas se constroem em livros de História. A maioria das obras analisadas pela autora mostra os povos indígenas como pré-históricos, não civilizados, preguiçosos. Ela percebe que apenas alguns poucos livros mais recentes “apresentam o índio como anti-sujeito duplamente espoliado pelos portugueses, pois perde terras e liberdade, e que lutou para não ser privado desses valores ou para recuperá-los” (BARROS, 2000, p. 152) e revela que os papéis históricos dos indígenas são apagados nos livros didáticos.

Esses estereótipos permanecem até os dias atuais e expõem os discursos de uma suposta superioridade dos colonizadores, que pretendiam submeter os indígenas visando concretizar o seu projeto de expansão colonial. Para executar o projeto de conquista das terras brasileiras, os colonizadores não hesitaram em atribuir aos indígenas diferenças raciais que os rebaixavam e excluía. Eles os taxavam de selvagens e diziam que não tinham alma.

Segundo Hall, conceitualmente, a categoria raça não é científica. “Raça é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão – ou seja, o racismo” (HALL, 2012, p. 66). O autor assevera que, como prática discursiva, o racismo tem uma lógica própria que tenta justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão racial em termos de distinções genéticas e biológicas (a cor da pele, o cabelo, por exemplo). Enquanto que “a etnicidade gera um discurso em que a diferença se funda sob características *culturais e religiosas*” (HALL, 2012, p. 67. Grifos do autor).

Os discursos da diferença biológica e cultural entram em jogo simultaneamente e agem para classificar os indígenas como seres inferiores, enquanto os europeus avançam no seu projeto colonial.

Para realizar a conquista do interior nordestino, os colonizadores usaram as estratégias da “guerra justa”, que repetia o mesmo conceito jurídico-teológico medieval da Guerra Santa, e as estratégias da conversão e da mistura. A da mistura foi a mais eficaz para encaminhar os povos indígenas do Nordeste ao desaparecimento (ARRUTI, 1995).

Dantas, Sampaio e Carvalho relatam que, a partir da segunda metade do século XX,

sobretudo os índios dos aldeamentos passam a ser referidos com crescente frequência como “índios misturados”, agregando-se-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios “puros” do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 2006, p.451).

Esses autores apontam que a Lei de Terras de 1850, interpretada como convinha aos interesses regionais, culminaria com a negação da existência de indígenas no Nordeste, o que redundava a perda de direitos, com destaque para a perda da posse da terra. Entretanto, a partir da década de 1930, inicia-se o processo de emergência étnica dos povos indígenas do Nordeste (ARRUTI, 1995).

Para facilitar a compreensão desse ressurgimento dos indígenas, Ciarlini (2009) sugere atentar para o conceito de etnogênese, formulado por Melvin Goldstein em 1975:

Etnogênese é o processo de emergência histórica de um povo que se auto-define em relação a uma herança sócio-cultural, a partir da reelaboração de símbolos e reinvenção de tradições culturais, muitas das quais foram apropriadas da colonização e relidas pelo horizonte indígena (SILVA, 2001 *apud* CIARLINI, 2009, p. 252).

Os Fulni-ô, de Pernambuco, foram os primeiros a obter o reconhecimento de sua indianidade pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), certamente, em razão de esses indígenas guardarem sinais diacríticos mais evidentes em relação aos demais grupos indígenas da região (falam a sua língua, mantêm rituais particulares e restringem a absorção de novos elementos em sua comunidade). O reconhecimento dos Fulni-ô abriu o caminho para o reconhecimento de outras etnias, como os Pankararu, os Xukuru-Kariri, os Kambiwá e os Kariri-Xocó (ARRUTI, 1995).

Conforme Arruti, muitos desses grupos emergentes “buscaram constituir uma identidade própria, uma individualidade política, procuraram resgatar laços de ancestralidade com grupos de “tronco velho”” (ARRUTI, 1995, p. 77).

A emergência dos povos indígenas do Nordeste é fruto do movimento indígena que surgiu nos anos oitenta do século passado, período que correspondeu a um “momento de grande efervescência política no Brasil e em toda a América Latina” (GONDIM, 2009, p. 302), quando diversas categorias (negros, mulheres, homossexuais, dentre outras) mobilizavam-se para reivindicar seus direitos civis perante o Estado. Dentre essas categorias, os indígenas do Nordeste “romperam com mais de um século de silêncio, aparecendo perante o Estado e a sociedade civil para exigir direito ao reconhecimento étnico e aos seus territórios” (GONDIM, 2009, p. 302). Conforme a autora, os direitos garantidos pela Constituição de 1988 vieram “como uma resposta a tais pressões sociais, muito embora, até hoje, muito pouco tenha sido feito por parte do Estado no intuito de garantir os direitos previstos por lei para tais povos” (GONDIM, 2009, p. 302).

A emergência étnica dos Potiguara inicia-se na década de 1980 (ARRUTI, 1995) e, como os demais grupos indígenas do Nordeste, eles buscam afirmar sua identidade étnica reativando elementos da cultura antiga e passam a exibir sinais diacríticos que os diferenciam da sociedade envolvente, como o uso de cocar e outros adereços, como colares, pulseiras, a dança do Toré, etc.

Segundo Lima (2009), a afirmação das identidades indígenas emergentes está intimamente relacionada à descoberta dos direitos indígenas. Surge, então, “um processo de criação de sujeitos políticos, que se organizam através da mobilização de uma série de elementos da identidade comum e de caráter localizado, em vista da conquista de novos recursos, em particular, os de natureza territorial” (LIMA, 2009, p. 237).

Para os Potiguara, a terra é um lugar sagrado, como corroboram as palavras de Barcellos (2005):

Nenhum outro lugar é mais sagrado para o povo indígena do que a *Mãe Terra*. Se se estabelecer uma relação de hierarquia, a Mãe Terra é sempre colocada pelos índios no mesmo patamar que o Deus Tupã, por causa do poder divino a Ela atribuído. Tudo na etnia gravita em torno desse epicentro sagrado chamado terra, razão de ser e de existir do índio (BARCELLOS, 2005, p. 268).

A luta pela terra tem sido uma constante na história dos Potiguara e demonstra a sua resistência em defender o território que era seu e que foi tomado. As lutas pela demarcação de suas terras foram alvo de várias pesquisas como as de Liedke (2007) e Marques (2009). As autoras relataram inúmeros conflitos nessas disputas territoriais entre os grupos sociais em confronto: os Potiguara, de um lado, e, de outro, vários atores, como empresários da agroindústria canavieira e/ou da carcinocultura.

Para os Potiguara, a luta pelo reconhecimento das suas terras como Terra Indígena “assumiu relevante significado no processo de construção e reconhecimento da identidade da população indígena local” (LIEDKE, 2007, p. 161). Percebo, como a autora, que os conflitos sociais são históricos e que “é no próprio processo conflituoso que se constituem os sujeitos sociais, o que possibilita a atualização e reconstrução de identidades culturais” (LIEDKE, 2007, p. 161).

Como relata Tófoli (2009), a retomada de terras é uma prática comum aos diferentes grupos indígenas em diversas regiões do Brasil e se delimita a partir das características étnico-culturais de cada grupo, das relações políticas e dos conflitos específicos em cada contexto. A autora aponta que as retomadas que ocorreram entre os povos Pataxós, Kiriri, Kaimbé, Xucuru e Potiguara

estavam diretamente ligadas ao próprio processo de regularização fundiária e tinham como um dos principais objetivos pressionar a FUNAI a executar as etapas de demarcação, desintrusão e indenização da população não-indígena da área. Assim as retomadas são o resultado de uma legislação favorável ao reconhecimento dos territórios indígenas, somado a um crescente processo de organização política dos povos indígenas (TÓFOLI, 2009, p. 223-224).

Na luta pelo território, além de se organizar internamente, os Potiguara empregam outras estratégias, como as de articulações externas ao grupo. Eles se articulam com os demais grupos indígenas através de associações e organizações indígenas, como a APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo), que “é a organização indígena de maior representatividade e influência entre os grupos indígenas do Nordeste” (MAGALHÃES, 2009, p. 329).

As assembleias indígenas são organizadas pela APOINME e “têm o objetivo de reunir os grupos indígenas para a exposição em debates sobre o conjunto de problemas similares e específicos e daí originarem posições políticas” (MAGALHÃES, 2009, p. 329).

Ao participarem de eventos, nacionais e internacionais, os indígenas trocam experiências e desenvolvem estratégias para firmar suas identidades. Um exemplo disso é o que aconteceu com os indígenas do Ceará, como relata Magalhães (2009):

Com a participação em eventos diversos, sobretudo em assembleias indígenas organizadas pela APOINME, os pitaguarys conheceram o toré. Foi dançando com tapebas, tremembés, jenipapo-kanindés, e com seus parentes que os índios Pitaguary apreenderam a tradição de praticar o toré como ação ritual distintiva da etnicidade do grupo (MAGALHÃES, 2009, p. 340).

Trata-se da “invenção das tradições” (HOBSBAWN; RANGER, 2008), como mencionei no Capítulo 2. A tradição é importante para a cultura, mas não se prende apenas ao passado, como explicam as palavras de Hall:

A tradição é um elemento vital da cultura, mas ela tem pouco ver com a mera persistência das velhas formas. Está muito mais relacionada às formas de associação e articulação dos elementos [...] Os elementos da “tradição” não só podem ser reorganizados para se articular a diferentes práticas e posições e adquirir um novo significado e relevância. Com frequência, também, a luta cultural surge mais intensamente naquele ponto onde tradições distintas e antagônicas se encontram ou se cruzam (HALL, 2012, p. 243).

Estudioso da língua tupi, o Professor Eduardo Navarro, que ministrou o curso dessa língua para os Potiguara, em 2001, assevera que o Toré que os indígenas do Nordeste praticam é uma invenção, como informou em entrevista que me foi concedida na Universidade de São Paulo:

Prof. Dr. Eduardo Navarro: O Toré é uma dança que vários índios do Nordeste praticam. O Toré é uma palavra que não vem da língua Tupi, mas do Nheengatú da Amazônia. Na verdade o Toré é uma criação, uma invenção. (Entrevista em 27/05/2011).

Os Potiguara “utilizam os espaços públicos para mobilizar, publicizar e reafirmar a identidade indígena” (MARQUES, 2009, p. 201). Nesses espaços, eles se apresentam portando cocar, colares, pinturas corporais feitas, principalmente, de jenipapo e dançam o Toré, buscando afirmar sua identidade étnica. Entendo que, ao usar esse “estojo de identidade”, os indígenas estão reafirmando as suas identidades étnicas. Resultantes dos efeitos da globalização, os fluxos culturais criam possibilidades de “identidades partilhadas” (HALL, 2006) e tornam as culturas mais expostas a influências externas, reforçando laços identitários.

O fenômeno da globalização e as TICs possibilitam a abertura de diálogos dos povos indígenas com outros indígenas de diferentes lugares, o que concorre para a reinvenção da tradição e reafirmação das diferenças. O contato com outras etnias amplia as probabilidades de ganhar outros espaços políticos.

Lima (2009) relata que,

em um contexto marcado pela necessidade de afirmação identitária, os atores sociais, considerando sua história e cultura, agem de acordo com os interesses

materiais e simbólicos do momento. A memória, como parte desta realidade e através do exercício da rememoração, é um dos mecanismos acionados (LIMA, 2009, p. 237).

Ao pesquisar os povos Tabajara, do Ceará, Ciarlini percebe que, mediante a crença subjetiva de uma procedência comum, “o sentimento de pertença a uma comunidade começa a se desvincular das acepções que se baseiam apenas no parentesco biológico e passa a valorizar mais a oralidade (se remetendo à ancestralidade), os costumes, as crenças, as línguas etc.” (CIARLINI, 2009, p. 252).

No decorrer da sua investigação, a autora supracitada percebeu uma questão bastante consistente e recorrente na comunidade que pesquisou: a utilização da memória social no processo de identificação. Assim, a memória passa a ser fator constitutivo da identidade.

Os Potiguara também se utilizam da memória para construir a sua identidade, o que pode ser corroborado por Vieira (2012), ao argumentar que os Potiguara consideram que “caboclos legítimos”, são os que “sabem contar histórias”, por terem “visto” e “escutado” os “caboclos velhos” (VIEIRA, 2012, p.44).

Considerando que a identidade é uma construção discursiva e que os sujeitos são produzidos no interior do discurso (HALL, 2012), é possível perceber que os Potiguara se apropriam das narrativas para construir o seu discurso e, assim, (re)constroem suas identidades, usando como estratégia um coro de vozes (BAKHTIN, 2010).

Para construir suas identidades, os Potiguara trazem para as suas narrativas, nas versões orais ou escritas, o discurso do outro (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009). Esse “outro” é o que é diferente do indígena e pode corresponder a diferentes sujeitos: o colonizador (brancos ou não indígenas) ou outro indígena da sua mesma ou de outra etnia.

O discurso do “outro” se expressa através de inúmeras “vozes” (BAKHTIN, 2010), como demonstrei em vários momentos neste capítulo, ao analisar as narrativas potiguaras. Essas vozes dialogam entre si, entrecruzando sentidos, completando-se, respondendo umas às outras ou divergindo entre si no interior das narrativas. É a partir de relações dialógicas de convergência e de divergência (FIORIN, 2006) que essas vozes constroem sentidos, e as identidades dos Potiguara vão se estabelecendo.

Utilizando, muitas vezes, o discurso do colonizador, os Potiguara negam tal discurso, contestando atributos que os desmerecem, como a preguiça ou a falta de religiosidade. Outras vezes, eles reproduzem o discurso colonial quando se mostram como defensores da natureza. Através da linguagem, negociam uma identidade que difere das identidades aplicadas ou impostas pelos colonizadores (BAUMAN, 2005).

Como nos ensina Bakhtin, “para cada indivíduo, todas as palavras se dividem nas suas próprias palavras e nas do outro, mas as fronteiras entre ela podem confundir-se, e nessas fronteiras desenvolve-se uma tensa luta dialógica” (BAKHTIN, 2010a, p. 379-380).

Vítimas de estereótipos e da negação de suas identidades pelos não indígenas, os Potiguara constroem diversas estratégias para afirmação identitária: dançam o Toré, pintam o corpo, usam cocar, colares, etc. Entendo que as suas narrativas constituem mais um espaço que utilizam para negociar com os “outros” as suas identidades. Como aponta Hall, as identidades se constroem dentro do discurso e são “produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas” (HALL, 2012, p. 109).

A importância das narrativas para a (re)construção da identidade indígena é ressaltada por Lima (2009):

[...] no processo de afirmação da etnicidade indígena [...] o exercício da rememoração é fundamental, na medida que fornece a matéria necessária à construção da alteridade indispensável ao seu reconhecimento. Através das narrativas [...] se realiza a função social da memória (LIMA, 2009, p. 247).

Como constructo social, a identidade não se refere apenas à imagem que o “outro” forma do sujeito, mas, também, como o sujeito se vê através do “outro”. Isso permite perceber que os Potiguara “negociam” com o “outro” a sua identidade, ao escolherem as vozes que inserem em seus discursos. Se a identidade é um lugar que se assume (HALL, 2012), e o signo é “a arena onde se desenvolve a luta de classes” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p.47), as narrativas podem se configurar em espaços para a (re)construção identitária.

Para entender como as narrativas dos Potiguara se constituem em potenciais fontes de informação, é preciso refletir sobre os critérios de validação documentária, ou seja, atentar para o que é ou não considerado como fonte de informação.

Fernandes (2011), em seu artigo sobre ações de informação e práticas documentárias como políticas difusas de memória, afirma:

[...] os artigos e demais inscrições que entram em uma UI [Unidade de Informação] já são considerados ou reconhecidos como documentos (ajustados, normalizados, adequados, selecionados, validados) e serão organizados e disponibilizados segundo certos critérios, em artefatos informacionais: catálogos, bibliografias, resumos, palavras-chave etc., em vista do resgate e reintrodução do que já foi publicado em possíveis novas publicações (FERNANDES, 2011, p. 215)

A autora reconhece que os atores dos sistemas de informação interferem no circuito de produção de um documento e de um valor de informação. Ela também observa que “as práticas documentárias estão sempre sujeitas a forças e jogos de interesses diversos e locais, que acabam por estabelecer uma ampla rede” (FERNANDES, 2011, p. 217).

Isso vai ao encontro do que González de Gómez (2012) conceitua como regime de informação:

Um regime de informação seria o modo informacional dominante em uma formação social, o qual define quem são os sujeitos, as organizações, as regras e as autoridades informacionais e quais os meios e os *recursos preferenciais de informação*, os padrões de excelência e os modelos de sua organização, interação e distribuição, enquanto vigentes em certo tempo, lugar e circunstância (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2012, p. 43. Grifos meus).

Para a autora, um regime de informação depende de determinadas possibilidades e condições culturais, políticas e econômicas, que nele se expressam e se constituem. Ela também atenta que cada nova configuração de um regime de informação é o resultado e condiciona diferentes modos de configuração de uma ordem sociocultural e política.

Vale lembrar que, no decorrer da história dos livros e das bibliotecas, sempre existiram diversos tipos de controles, como por exemplo, a censura na Idade Média, que determinava o que podia ser lido. A própria história do controle bibliográfico universal constitui um exemplo das políticas utilizadas para definir os critérios de autoridade dos autores e dos recursos informacionais.

Conforme Marteleto, Ribeiro e Guimarães (2002), o paradigma positivista da ciência baseia-se em uma visão restritiva do conhecimento, na qual o único conhecimento válido é o científico. Essa concepção supõe que aqueles que detêm o conhecimento científico sabem mais, enquanto as pessoas comuns são ignorantes. Segundo as autoras, essa concepção restritiva do conhecimento acarretou efeitos práticos importantes na administração do Estado de bem-estar e no tratamento dos usuários dos serviços de informação, que eram considerados passivos e em nada poderiam contribuir no processo de diagnóstico ou melhoria dos serviços. Em oposição ao paradigma positivista, afirmou-se a importância de outras formas de conhecimento, como o *terceiro conhecimento*, que, segundo as autoras:

Do ponto de vista prático, o *terceiro conhecimento* constitui-se em redor de temas e problemas que em dados momentos são adotados como relevantes pelos agentes e suas entidades como projetos de vida locais, sejam eles lutar pela melhoria dos serviços de saúde, das escolas, pela manutenção de um espaço verde ou de lazer, ou na organização de atividades recreativas e culturais que reforcem os elos e as

tradições das comunidades (MARTELETO; RIBEIRO; GUIMARÃES, 2002, p. 77-78. Grifos das autoras).

As autoras referem que, nessas situações, são empregados canais de comunicação diversos e vários tipos de recursos informacionais, como notícias e matérias na mídia, relatórios, orçamentos de órgãos públicos, dentre outros. Entendo que, nesses outros tipos de recursos informacionais, podem ser incluídas as narrativas indígenas, que, através de diversas vozes, revelam conteúdos muito ricos em dados sobre a cultura indígena: meios de transporte, flora e fauna da região, condições histórico-sociais das aldeias, hábitos alimentares, as práticas de cura utilizadas, a pesca, a caça e muitos outros.

Marteletto, Ribeiro e Guimarães (2002) explicam que

o terceiro [conhecimento] [...] não se produz por amálgama de sentidos em processos de comunicação, o que seria ruído, e não informação. Cada parte que se articula no conhecimento é ela mesma um campo contraditório de sentidos, discursos e interesses. Um campo em constante tensão e intenção de transformação social (MARTELETO; RIBEIRO; GUIMARÃES, 2002, p. 79. Grifos das autoras).

A emergência desse novo tipo de conhecimento só foi possível em virtude de uma nova configuração histórica, em que despontam os movimentos sociais e seus agentes:

Produzem modos próprios de organizar os conhecimentos, de gerir as comunicações e as informações, que precisam ser considerados nos dias de hoje, quando os discursos oficiais – do Estado, da ciência, do direito – lançam as bases políticas, econômicas e tecnológicas para a promoção das “sociedades da informação”, como fenômenos necessários e naturais do mundo globalizado (MARTELETO; RIBEIRO; GUIMARÃES, 2002, p. 70).

Nesse cenário, onde surge o terceiro conhecimento, predomina um regime de informação (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2012, p. 43) por meio da qual é possível perceber que são as práticas informacionais que definem o que é considerado fonte de informação. Assim, as narrativas indígenas podem ser concebidas como potenciais fontes de informação.

Sejam registradas em formato escrito/impreso ou em suporte audiovisual, as narrativas podem se constituir em fontes de informação indígena, a depender das relações que se estabelecem entre os usuários e as narrativas.

Os dados que emergem das diferentes vozes que compõem as narrativas dos Potiguaras podem ser úteis aos usuários da informação indígena. Na interação dos usuários com as narrativas, da sua interpretação e valoração (RENDÓN ROJAS, 2005), os dados nelas contidos podem se converter em informação, tornando as narrativas fontes de informação

indígena. Apenas o usuário é capaz de dizer se um documento tem relevância e se constitui em informação (CAPURRO; HJORLAND, 2007).

O valor das narrativas potiguaras como fonte de informação é inestimável, pois são construídas pelos indígenas, e ninguém está mais capacitado para fornecer a informação indígena do que ele mesmo.

As narrativas dos Potiguara, portanto, são fontes de informação que revelam uma imagem dos indígenas que difere daquela apresentada nas fontes de informação tradicionais. As vozes presentes ali retratam a vida, os costumes e o cotidiano do indígena atual; um ser que consegue manter uma conexão com o passado sem abrir mão do presente e construir o futuro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi a partir de uma concepção de linguagem como uma prática social e do dialogismo como um fenômeno natural e próprio do discurso humano (BAKHTIN, 2010b) que pude verificar como os Potiguara se apropriam das narrativas para (re)construir as suas identidades e como suas narrativas se constituem em fontes de informação.

Os resultados da análise das narrativas dos Potiguara apontam a (re)construção da sua identidade indígena, que os caracteriza como seres do presente: participam das leis do país, elegem candidatos e compartilham problemas semelhantes a outros segmentos da população brasileira, como as consequências da poluição ambiental e das ações do governo nas esferas política, econômica, de saúde, educação, etc. Essa reconfiguração identitária é outro discurso que se tornou possível a partir de um novo momento histórico, quando foram criadas organizações e associações de apoio aos indígenas e reconhecimento de seus direitos. A emergência mundial de debates em torno dos direitos humanos e a criação de novas organizações sociais, que impulsionaram a luta pelos direitos das minorias à cidadania, contribuíram para que os indígenas se organizassem na luta pelos seus direitos e pelo seu reconhecimento social. Na atualidade, eles estão se articulando politicamente para defender seus direitos e projetos de futuro e se mobilizando e participando de assembleias, encontros e reuniões locais, regionais, nacionais e até internacionais. Esse novo discurso sobre os indígenas está materializado nas narrativas dos Potiguara.

Através das suas narrativas, esse povo está (re)construindo, no presente, identidades que diferem daquelas que foram impostas pelos colonizadores. As narrativas revelam o sujeito indígena no presente, transitando entre suas tradições e sua luta para sobreviver, trabalhando nos mangues e na lavoura da cana. Suas representações refletem uma identidade que busca se afirmar no presente.

Os sentidos do “ser indígena” são condicionados pela maneira como os discursos se inscrevem na língua e na história, gerando significados. O discurso não significa pela vontade do enunciador, mas conforme a sua inscrição e pertencimento a uma determinada condição histórico-social. Os sentidos são produzidos por meio de posições sociais (poder). Eles são moventes, nascem de colocações de caráter ideológico, que permitem que as palavras mudem de sentido conforme as posições em que são enunciadas. Nesse processo, o saber e o poder entram no jogo.

O discurso do colonizador busca negar a cultura indígena e tem a intenção óbvia de criar um arquétipo rude, passível de ser identificado com animais selvagens. Percebo que esse discurso é uma necessidade de estigmatizar os indígenas, enquanto que, no processo de tomada da terra, pratica-se o genocídio.

Se, de um lado, há o discurso do colonizador, do outro, há um mais recente, desde os trabalhos dos antropólogos, na linha de Lévi-Strauss (1962), que passam a reconhecer a diferença cultural e a identidade dos indígenas a partir do estudo minucioso de cada tribo em cada lugar. Esse outro discurso defende o direito de ser diferente. Já não se trata de uma visão hegemônica que rebaixa os indígenas, como ocorria até o início do século XIX, com a teoria de Lévy-Brül (1947), que considerava os ditos povos primitivos e rústicos (os caipiras e todos aqueles que tinham uma cultura tradicional oral) como detentores de uma “mentalidade pré-lógica”.

As narrativas dos Potiguara apontam uma ruptura com o discurso do colonizador, posto que demonstram a incorporação de novos valores, ou seja, trata-se da ressignificar os valores preexistentes no discurso do colonizador. Ao se descreverem, os Potiguara apontam novos valores: são trabalhadores da lavoura da cana ou do mangue, habitam em casas, e não, nas florestas, e participam de diferentes religiões que tornaram suas também. O discurso dos Potiguara desprende o presente do passado e apresenta um contradiscurso que nega os estereótipos produzidos pelos colonizadores; é um discurso de resistência. Ao mesmo tempo, as narrativas produzidas por esses sujeitos trazem enunciados que repetem o discurso do colonizador, como o parentesco com os povos pré-colombianos e a proteção do Estado, o que me leva a perceber o dialogismo como um encontro de vozes para firmar um discurso.

As narrativas dos Potiguara possibilitam visualizar a emergência, a repetição ou a transformação dos enunciados, o que acarreta movências de sentidos no discurso desses indígenas. A transformação dos enunciados nas narrativas, que trazem elementos novos, como as casas, as igrejas, as roupas, a religiosidade, o desmatamento e a rotina de trabalho árduo dos indígenas, marca uma forma de resistência e desestabiliza o sentido de “ser indígena”, pois ser indígena não é só uma condição social, mas uma forma de vida, um modo de identificar-se diferentemente das identidades impostas pelos colonizadores.

Entendo que a emergência desse discurso indígena só se tornou possível graças ao atual momento histórico, no qual os indígenas estão adquirindo voz na sociedade brasileira e na internacional. As identidades indígenas estão em processo. Inseridos em uma rede de “micropoderes” e nas práticas discursivas, os Potiguara estão (re)construindo suas identidades.

Os debates sobre os direitos humanos e os programas de Ação Afirmativa colaboram para o surgimento de movimentos de recuperação da autonomia e da autodeterminação dos povos indígenas e de organizações civis, compostas por pesquisadores não indígenas, indigenistas e missionários leigos, que colaboram com a causa indígena e a defendem.

Também, a partir da Constituição de 1988, a relação do Estado brasileiro com os povos indígenas foi ampliada, quando foram criados diversos órgãos, em vários ministérios, com a atuação de povos indígenas, o que concorreu para quebrar a hegemonia da FUNAI que, até então, funcionava como órgão titular e absoluto da política indigenista. Como exemplos, cito a saúde indígena que, atualmente, está sob a responsabilidade da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), e a Educação Escolar Indígena, atrelada ao Ministério da Educação.

A identidade indígena se constrói nas práticas discursivas, que não podem ser separadas das relações de poder, por isso, sua produção é feita no confronto das posições políticas existentes na sociedade. Quando se dá a enunciação das narrativas, incorporam-se muitas vozes sociais, o que contribui para as palavras adquirirem novos sentidos, possibilitando a (re)construção das identidades.

A identidade dos Potiguara que emerge nas narrativas acena para os achados de Palitot (2005), ao observar que a identidade desses indígenas reúne dimensões de parentesco, do território, da devoção aos santos padroeiros, da memória, da relação com os recursos naturais e da proteção do Estado. A relação de proximidade com os recursos naturais, como as matas e os mangues, assim como a religiosidade, são traços marcantes dessa reconfiguração identitária dos Potiguara presentes nas narrativas.

E como a identidade é uma construção discursiva, quando narram as histórias, os Potiguara constroem sentidos que influenciam e organizam suas ações e a concepção que têm sobre eles próprios. Nessa perspectiva, os sentidos contidos nas histórias narradas conectam seu presente com o seu passado e recriam uma imagem desses indígenas. As narrativas dos Potiguara apontam para uma identidade indígena que os representa como “índios misturados” (OLIVEIRA, 2004), seres do presente que habitam casas e se portam como qualquer outra pessoa que, vivendo no mundo atual, trabalha, estuda, tem contato com as TICs, etc.

A realização da pesquisa confirmou a hipótese de que as narrativas dos Potiguara constituem um espaço para a (re)construção das identidades indígenas e que as narrativas escritas nos livros produzidos pelos Potiguara e adotados em suas escolas apresentam apenas uma parcela da tradição oral viva nas aldeias. O repertório de narrativas potiguaras que é transmitido pela tradição oral é muito mais amplo e carece ser registrado para que as gerações futuras tenham acesso ao conhecimento dos seus ancestrais.

O encerramento do estudo confirma a tese que defendo de que a linguagem das narrativas é um elemento de (re)construção da identidade dos Potiguara e essas narrativas são potenciais fontes de informação indígena.

Ao longo dos capítulos desta tese, procurei mostrar que, ao contar as histórias, os Potiguara utilizam diversas vozes e, em diálogo constante com os interlocutores, constroem seus discursos e (re)constroem sua identidade. Assim, o estudo comprovou que linguagem é ação.

Também demonstrei que as narrativas dos Potiguara são potenciais fontes de informação indígena, pois abrigam o conhecimento sobre eles mesmos e, a partir da interpretação dos usuários, são capazes de atender às suas necessidades informacionais. As narrativas resultam “numa transmissão de conhecimento, numa recomendação, numa norma de conduta, numa moral, revestida em entretenimento” (FERNANDES, 2002, p. 33).

O reconhecimento, por parte de uma unidade de informação, de que um tipo de documento pode, ou não, ser fonte de informação está na dependência de um regime de informação (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2012), que se estabelece em determinadas condições sócio-históricas. As narrativas potiguaras registram o conhecimento indígena, que é considerado popular e, por isso, têm estado ausentes das coleções das unidades de informação. É preciso legitimar o conhecimento registrado nas narrativas desse povo, para que elas sejam reconhecidas como fontes de informação. Vale ressaltar que o papel da responsabilidade social da Ciência da Informação vai além da armazenagem, da transmissão e da recuperação da informação e atinge a produção/geração de conhecimentos (GARCIA; TARGINO; DANTAS, 2012). Cabe aos profissionais da informação fazerem a sua parte.

A pesquisa ratificou o dialogismo bakhtiniano, ao demonstrar que os Potiguara constroem seus discursos, através de diálogos das muitas vozes que ressoam em suas narrativas, e que algumas histórias contadas dos Potiguara trazem muitos elementos que confirmam a teoria proppiana sobre a origem dos contos maravilhosos (PROPP, 2002). Esses elementos se concretizam em vozes que refletem costumes de seus antepassados - os ritos de iniciação, o xamanismo, o culto aos mortos e as concepções do além.

Ao considerar que as narrativas dos Potiguara são “um fazer dentro da vida” (AYALA, 2011), entendi que era indispensável atentar para o contexto sócio-histórico, as diferenças existentes entre as diferentes camadas sociais, as lutas pelos poderes e as contradições sociais. Além disso, optei por encarar a cultura popular como um processo em constante transformação, que interage com a cultura de elite e a indústria cultural (GARCIA CANCLINI, 2006).

As narrativas dos Potiguara resultam de práticas cotidianas, de experiências com o meio ambiente: as matas, os rios, os mangues. Elas incluem histórias míticas, histórias de vida e contos maravilhosos. Em todas elas, independentemente de sua forma de registro (oral ou escrito), um coro de vozes se faz presente e, numa tensa luta dialógica entre as palavras dos indígenas e as palavras dos “outros”, (re)constrói-se a identidade indígena.

Algumas versões das narrativas dos Potiguara se assemelham às de outras etnias indígenas, como a história do Pai do Mato, que também é contada pelos povos Kinikinau (SOUZA, 2007a), e a do Príncipe Tivassu, cujo enredo é muito parecido com a história “O reinado dos bem-te-vis”, contada pelos povos Kiriri (HISTÓRIAS KIRIRI, 2000).

Enquanto as narrativas escritas aparecem “congeladas” no papel, as orais são extremamente dinâmicas, porquanto se renovam a cada narração. Em geral, as narrativas escritas têm apenas uma versão, registrada no papel, enquanto as orais apresentam várias versões. Cada vez que uma história é recontada, mesmo que seja pela mesma pessoa, ela nunca é igual, pois se mudam as palavras, os gestos e as formas de relatar.

As diferentes versões de uma história incorporam traços do narrador a cada situação em que são contadas por ele. O contador descreve os personagens, o cenário onde a história se desenvolve; trata-se de algo que tem a ver com a sua vida. Os personagens fazem parte do seu cotidiano, o cenário compreende a sua realidade, o meio onde o narrador vive. É a narração do cotidiano, uma prática que se afirma “como uma forma de resistência à alienação, imposta pelo sistema que abrange tanto as situações de trabalho, como determinadas formas de lazer produzidas sob o controle das classes dominantes” (AYALA, 1988, p.19).

O momento da narração das histórias é muito rico, pois o narrador interage com o público ouvinte, muitas vezes até solicita a confirmação de um fato ocorrido. Também acontece o silêncio, quando há interdição a respeito do que não pode ser contado. Os esquecimentos também são comuns no momento da narração e, muitas vezes, a interação da audiência concorre para suprir as falhas de memória.

Além da linguagem oral, a narração envolve uma linguagem gestual (o olhar, o riso, o silêncio, o franzir da testa, as mãos, etc.) que sinaliza a interação do contador com a audiência (o público ouvinte). As onomatopeias também colaboram para imprimir mais realismo à narrativa. Assentadas nas histórias de vida, as narrativas também são passíveis de esquecimentos, de falhas de memória. A audiência não é um conjunto passivo de receptores; os ouvintes interferem na narração lembrando fatos, confirmando a veracidade das histórias, apresentando detalhes que, porventura, tenham sido esquecidos pelo narrador.

Sobre as narrativas escritas presentes no livro “Os Potiguara pelos Potiguara” (OS POTIGUARA..., 2005), apresentam uma linguagem que se aproxima da oralidade. As inúmeras ilustrações contidas no livro apontam para uma linguagem visual, em que predominam desenhos que diferem do modo de desenhar do universo da escrita.

Conforme Santos (2006), as versões escritas das narrativas indígenas são produções recentes, pois começam a surgir a partir dos direitos adquiridos pelos indígenas com a Constituição de 1988. Compartilho do pensamento da autora quando percebe que as narrativas indígenas escritas na atualidade detêm uma voz alternativa:

[...] a voz do indígena, não mais selvagem, primitivo ou nobre, mas articulado, sagaz e irônico viajante entre o passado e o presente, a sua cultura e a nossa, nos oferece um estranhamento vindo de dentro e não de fora da cultura brasileira contemporânea, ainda com capacidade de nos surpreender a ponto de nos fazer rever e reavaliar nossas raízes e trabalhar de forma mais positiva essa identidade híbrida e multicultural (SANTOS, 2006, p.200).

As narrativas escritas permitem vislumbrar um aspecto da nossa “pós-colonialidade” e propõem “visões inovadoras de como ler a história de nossa relação com o outro e o resultado desse encontro, hoje textual” (SANTOS, 2006, p.200).

Nas narrativas orais analisadas, os contadores de histórias utilizam a linguagem coloquial dos Potiguara e palavras em tupi, o que revela a língua de seus ancestrais. A língua tupi também se manifesta na repetição de expressões.

A finalização desta tese sugere a realização de outras pesquisas que podem dar continuidade a este estudo, que, certamente, deixou de fora muitas questões e abordagens que poderão ser retomadas no futuro por mim ou por outros pesquisadores, posto que o conhecimento indígena é um tesouro que ainda falta muito para ser descoberto.

Termino revelando que me considero satisfeita por dar voz aos verdadeiros donos das palavras: os Potiguara, e se, com esta tese, conseguir despertar o interesse pela informação indígena.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Márcia. *Cultura letrada: literatura e leitura*. São Paulo: UNESP, 2006.
- AGUILAR, Alejandra. O indigenismo na era da informação. *Ponto de Acesso*, Salvador, v.3, n.2, p. 158-191, ago. 2009.
- AMARAL, Amadeu. *Tradições populares*. 3.ed. São Paulo: Hucitec, 1982.
- ANDRADE, Mário de Andrade. *Danças dramáticas do Brasil*. São Paulo: Martins, 1959.
- ANGELIS, Wilmar d'. *Contos indígenas: histórias dos índios lá em casa*. Disponível em: <<http://www.tvebrasil.com.br/salto/boletins2006/cr/tetx2.htm>> Acesso em: 29 mar. 2007.
- AQUINO, Mirian de Albuquerque; SILVA JÚNIOR, Jobson Francisco. A informação no Funk: construindo a identidade afrodescendente. *Biblionline*, João Pessoa, v.8, n. esp., p. 250-262, 2012.
- ARAÚJO, Adjanna Karla Leite. *Aspectos morfológicos do processo de cicatrização induzido por Ouratea sp.* 2010. 177f. Dissertação (Mestrado em Ciências Veterinárias) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2010.
- ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. Correntes teóricas da Ciência da Informação. *Ciência da Informação*, Brasília, DF, v.38, n.3, p. 192-204, set./dez. 2009.
- ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.8, n.15, p.57-94, 1995.
- AYALA, Marcos; AYALA, Maria Ignez Novais. *Cultura popular no Brasil: perspectiva de análise*. 2.ed. São Paulo: Ática, 2003.
- AYALA, Maria Ignez Novais; AYALA, Marcos. Mané de Bia: desafios no meio do mundo. In: BIA, Mané de [Manoel Mariano da Silva]. *Com o coco eu desafio o mundo: cocos, aboios e outros poemas*. João Pessoa: Meio do Mundo: Bagagem, 2009, p. 11-30
- AYALA, Maria Ignez Novais. O conto popular: um fazer dentro da vida. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPOLL, 4, 1989. São Paulo. *Anais*. Recife, s.d. p. 260-267.
- _____. *No arranco do grito: aspectos da cantoria nordestina*. São Paulo: Ática, 1988.
- _____. *Riqueza de pobre e o conto popular: um fazer dentro da vida*. Crato: Ponto da Cultura, 2011.
- AZEVEDO; DARÓS. *A história de um povo1*. Sociedade brasileira: pré-colonial-colonial. São Paulo: FTD, 1988.

BANDECCHI, Brasil. *História do Brasil*: primeiro grau de 5ª a 8ª séries. 4.ed. São Paulo: LISA- Livros Irradiantes S.A., 1973.

BAJTIN, Mijail M.; VOLOCHÍNOV, Valentín. La palabra em la vida y la palabra en la poesia: hacia una poética sociológica. In: BAJTIN, Mijail M. *Hacia una filosofía del acto ético*: de los borradores y otros escritos. Rubí (Barcelona): Anthropos; San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1997, p. 106-137.

BAKKE, Lianete L.M. Braga (Org.) *Cartilha Potiguara*: língua portuguesa. Baía da Traição: Secretaria da Educação e Cultura do Estado da Paraíba, 2002.

BAKTHIN, Mikhail. M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. *Estética da criação verbal*. 5.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

_____. *Questões de literatura e de estética*: a teoria do romance. 6.ed. São Paulo: Hucitec, 2010b.

BAKTHIN, Mikhail/VOLOCHINOV, V. N.. *Marxismo e filosofia da linguagem*: problemas fundamentais do Método Sociológico na Ciência da Linguagem. 13.ed. São Paulo: Hucitec, 2009.

BARBOSA JÚNIOR, Fernando de Souza. *Os caboclos de Monte-Mór*: identidade e resistência potiguara. 2002. 66f. (Monografia -Especialização em Direitos Humanos) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

BARCELLOS, Lusival Antônio. *Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba*. 2005. 310f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

BARRETO, Aldo de Albuquerque. Os agregados de informação: memórias, esquecimento e estoques de informação. *DataGramaZero*: Revista de Ciência da Informação, v.1, n. 3, 2000. Disponível em: <http://www.dgz.org.br/jun00/Art_01.htm> Acesso em 20 fev. 2012.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. Contribuições de Bakhtin às teorias do discurso. In: BRAIT, Beth (Org.). *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. 2.ed. rev. Campinas: UNICAMP, 2008, p. 25-36.

_____. Esta é outra mesma história: os índios nos livros didáticos de História do Brasil In: BARROS, Diana Luz Pessoa de (Org.) *Os discursos do descobrimento*: 500 e mais anos de discursos. São Paulo: FAPESP: EDUSP, 2000, p. 131-155.

BASTIDE, Roger. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Anhambi, 1959.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

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

BENCINI, Roberta; ALENCAR, Marcelo. A saga dos velhos brasileiros. *Nova Escola*, São Paulo, p. 10-21, abr. 1999.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 2008. (Obras escolhidas, v.1) p. 197-221.

BEZERRA, Paulo. Introdução. In: PROPP, Vladimir. *As raízes históricas do conto maravilhoso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. xi-xvii.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

BONIN, Iara Tatiana. *E por falar em povos indígenas... Quais narrativas contam em práticas pedagógicas?* 2007. 220f. Tese (Doutorado em Educação) Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-graduação em Educação, Porto Alegre.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 15.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BRADBURY, Ray. *Fahrenheit 451: a temperatura na qual o papel do livro pega fogo e queima...* São Paulo: Globo, 2011.

BRAIT, Beth. Bakhtin e a natureza constitutivamente dialógica da linguagem. In: BRAIT, Beth (Org.). *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. 2.ed. rev. Campinas: UNICAMP, 2008, p. 87-98.

BRAIT, Beth (Org.) *Bakhtin e o Círculo*. São Paulo: Contexto, 2009.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. Catequese e colonização no discurso jesuítico. In: BARROS, Diana Luz Pessoa de (Org.) *Os discursos do descobrimento: 500 e mais anos de discursos*. São Paulo: FAPESP: EDUSP, 2000, p. 103-117.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade – SECAD. *Referenciais para a formação de professores indígenas*. 2.ed. Brasília, DF, 2005.

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

_____. *Uma história social do conhecimento: de Gutemberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CAMPELLO, Bernadete Santos; CALDEIRA, Paulo da Terra (Orgs.) *Introdução às fontes de informação*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

CAMPELLO, Bernadete Santos; CENDÓN, Beatriz Valadares; KREMER, Jeannette Marguerite (Orgs.) *Fontes de informação para pesquisadores e profissionais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

CAMPELLO, Bernadete Santos; MAGALHÃES, Maria Helena de Andrade. *Introdução ao controle bibliográfico*. Brasília, DF: Briquet de Lemos, 1997.

CAPURRO, Rafael. Epistemologia e Ciência da Informação. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 5, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Ciência da Informação e Biblioteconomia, 2003. 1 CD-ROM.

CAPURRO, Rafael; HJORLAND, Birger. O conceito de informação. *Perspectivas em Ciência da Informação*, Belo Horizonte, v.12, n. 1, p. 148-207, jan./abr. 2007.

CARVALHO, Rodrigues de. *Cancioneiro do Norte*. 2.ed. Paraíba do Norte, 1928.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Contos tradicionais do Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1970.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Contos tradicionais do Brasil*. 16.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

CASTRO, Silvio. *O descobrimento do Brasil: a Carta de Pero Vaz de Caminha*. Porto Alegre: L&PM, 2000.

CATHARINO, José Martins. *Trabalho índio em Terras da Vera ou Santa Cruz e do Brasil: tentativa de resgate ergonológico*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1995.

CÉLIA, Vanda; ALBERTO JR., Carlos; CASTRO, Roberto. Um olhar no futuro: etnia. *Época*, São Paulo, p. 38-43, jul. 1998.

CERQUEIRA, Vera Lúcia Cardim de (Org.). *Missão de pesquisas folclóricas: cadernetas de campo*. São Paulo: Associação Amigos do Centro Cultural São Paulo, 2010.

CHALAÇA, Anderson Moraes; FREIRE, Isa Maria; MIRANDA, Marcos Luiz Cavalcanti de. O tesouro de conhecimento de um bairro chamado Maré: pessoas como fontes de informação. *Encontros Bibli: revista eletrônica de Biblioteconomia e Ciência da Informação*, Florianópolis, n. 24, p. 92-110, jul./dez. 2007.

CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.8, n.16, p. 179-192, 1995.

CHAUÍ, Marilena de Souza. 500 anos: caminhos da memória, trilhas do futuro. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.) *Índios no Brasil*. São Paulo: Global, 1998.

CIACCHI, Andrea. Era uma vez a teoria: reflexões sobre antropologia e narrativas. *Graphos*, João Pessoa, v. 12, n. 2, p. 24-31, dez. 2010.

CIARLINI, Alyne Almeida. Territorialidade, saudade, ressignificação: índios Tabajara do Olho D'Água dos Canutos. In: PALITOT, Estevão (Org.) *Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009, p.251-270.

COSTA, Marisa Vorraber; SILVEIRA, Rosa Hessel; SOMMER, Luís Henrique. Estudos Culturais, Educação e Pedagogia. *Revista Brasileira de Educação*, n.23, p. 36-61, maio/ago. 2003.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 2006.

CUNHA, Murilo Bastos da. *Manual de fontes de informação*. Brasília, DF: Briquet de Lemos, 2010.

_____. *Para saber mais: fontes de informação em ciência e tecnologia*. Brasília, DF: Briquet de Lemos, 2001.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.) *História dos índios no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.431-456.

DIONÍSIO, Ângela Paiva. Análise da conversação. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (Orgs.) *Introdução à Linguística: domínios e fronteiras*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2009. v.2, p. 69-99.

DURIGAN, Marlene; GUERRA, Vânia Maria Lescano. Entre o “Estatuto do Índio” e a “I Conferência Regional”: o processo identitário do indígena de Mato Grosso do Sul. In: POSSENTI, Sírío; BARONAS, Roberto Leiser (Orgs.). *Contribuições de Dominique Maingueneau para a Análise do Discurso do Brasil*. São Carlos: Pedro & João, 2008, p. 133-158.

FARACO, Carlos Alberto. *Linguagem & diálogo: as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola, 2010.

FERNANDES, Florestan. *O folclore em questão*. São Paulo: Hucitec, 1978.

FERNANDES, Frederico Augusto Garcia. *Entre histórias e tererés: o ouvir da literatura pantaneira*. São Paulo: UNESP, 2002.

FERNANDES, Geni Chaves. Ações de informação e práticas documentárias como políticas difusas de memória. *InCID: Revista de Ciência da Informação e Documentação*, Ribeirão Preto, v. 2, n. 1, p. 208-226, jan. /jun. 2011.

FERNÁNDEZ, César A. (Ed.). *Cuentan los Mapuches: antologia*. Buenos Aires: Nuevo Siglo, 1999.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. São Paulo: Nova Fronteira, 1975.

FERREIRA, Moacyr Costa *Dicionário morfológico Tupi-guarani*. 2.ed. São Paulo: EDICON, 2004.

FIGUEIREDO, Laura Maia de; CUNHA, Lélia Galvão Caldas da. *Curso de bibliografia geral: para uso dos alunos das escolas de Biblioteconomia*. Rio de Janeiro: Record, 1967.

FIORIN, José Luiz. Identidade e diferenças na construção dos espaços e atores do novo mundo. In: BARROS, Diana Luz Pessoa de (Org.) *Os discursos do descobrimento: 500 e mais anos de discursos*. São Paulo: FAPESP: EDUSP, 2000, p.27-49.

_____. Interdiscursividade e intertextualidade. In: BRAIT, Beth (Org.) *Bakhtin: outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 161-193.

_____. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Ática, 2006.

FLANNERY, Mércia Regina de Santana. Reflexões sobre as abordagens linguísticas para o estudo da narrativa oral. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v.46, n.1, p. 112-119, jan./mar. 2011.

FREIRE, Josafá Padilha; PEREIRA, Pedro Eduardo. *T'ia-nhembo' e Potigûar-ymûana nhe'enga resé: Tupi antigo para o ensino fundamental*. S.l. : Secretaria da Educação do Estado da Paraíba, s.d.

FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. 39.ed. São Paulo: Cortez, 2000.

FREIRE, Rosângela Vieira. *Tipografia São Francisco/Lira Nordestina: práticas culturais, discurso e memórias*. 2012. 236f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal da Paraíba, Programa de Pós-graduação em Linguística, João Pessoa, 2012.

GAMBINI, Roberto. *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GARCIA, Joana Coeli Ribeiro; TARGINO, Maria das Graças; DANTAS, Esdras Renan Farias. Conceito de responsabilidade social da Ciência da Informação. *Informação & Informação*, Londrina, v. 17, n.1, p. 1-25, jan./jun. 2012.

GARCIA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4.ed. São Paulo: EDUSP, 2006.

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 5.ed. São Paulo: Atlas, 1999.

GONDIM, Juliana Monteiro Corpo e ritual: práticas de cura e afirmação identitária nos Tremembé da Almofala. In: PALITOT, Estêvão Martins (Org.) *Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009, p.301-319.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélida. Regime de informação: construção de um conceito. *Informação & Sociedade: estudos*, João Pessoa, v.22, n. 3, p. 43-60, set./dez. 2012.

GRÜNEWALD, Rodrigo de3 Azeredo. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Global, 1998.

GUEDES, Roger de Miranda; MOURA, Maria Aparecida; DIAS, Eduardo José Wense. Indexação social e pensamento dialógico: reflexões teóricas. *Informação & Informação*, Londrina, v. 16, n. 3, p. 40-59, jan./jun. 2011.

GUÉRIOS, Paulo Renato. As condições sociais de produção das lembranças entre imigrantes ucranianos. *Maná*, v. 14, n. 2, p. 367-398, 2008.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 2.ed. São Paulo: Centauro, 2009.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG; Brasília, DF: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2012.

HARTNESS, Ann. *Brasil: obras de referência 1965-1998: uma bibliografia comentada*. Brasília, DF: Briquet de Lemos, 1999.

HENRIQUES, Ricardo et al (Orgs.) *Educação escolar indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola*. Brasília, DF: Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade – SECAD, 2007. (Cadernos SECAD, 3).

HISTÓRIA/ORIGEM DA REDE DE DESCANSO/DORMIR. Disponível em: < <http://ihaa.com.br/historiaorigem-da-rede-de-descansodormir/> > Acesso em 13 dez. 2012.

HISTÓRIAS KIRIRI: fala dos contadores e escrita no português oficial. Brasília, DF: MEC/SEF/UFBA, 2000.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. 6.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

IBGE. *Censo Demográfico 2010: características da população e dos domicílios; resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2011.

ÍNDIOS na visão dos índios Potiguara. 1.ed. Salvador: Thydewá, 2011.

JOLLES, André. *Formas simples: legenda, saga, mito, adivinha, ditado, caso, memorável, conto, chiste*. São Paulo: Cultrix, 1976.

KOCH, Ingedore Grunfeld Villaça; BENTES, Anna Christina; FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. A descoberta do Brasil pela Amazônia: o relato de viagem de Gaspar de Carvajal. In: BARROS, Diana Luz Pessoa de (Org.) *Os discursos do descobrimento: 500 e mais anos de discursos*. São Paulo: FAPESP: EDUSP, 2000, p.69-87.

KOCH, Ingedore Villaça; ELIAS, Vanda Maria. *Ler e compreender: os sentidos do texto*. São Paulo: Contexto, 2006.

LARROSA, Jorge. Literatura, experiência e formação: uma entrevista de Jorge Larrosa para Alfredo Veiga-Neto, em julho de 1995. In: COSTA, Marisa Vorraber (Org.). *Caminhos investigativos: novos olhares na pesquisa em educação*. Porto Alegre: Mediação, 1996.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5.ed. Campinas: Unicamp, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: CEN, 1962.

LÉVY-BRÜL, Lucien. *La mentalité primitive*. 14.ed Paris: Presses Universitaires de France, 1947.

LIEDKE, Alice Rubini. *Territorialidade e identidade potiguara: a atuação do Ministério Público Federal em contextos de lutas pelo reconhecimento dos direitos indígenas no Vale do Mamanguape, Litoral Norte, PB*. 2007.178f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Universidade Federal da Paraíba, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, João Pessoa.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. As perambulações: etnicidade, memória e territorialidade indígena na Serra das Matas. In: PALITOT, Estevão Martins (Org.). *Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009, p. 233-250.

LIMA, Francisco Assis de Sousa. *Conto popular e comunidade narrativa*. São Paulo: Terceira Margem, Recife: Massangana, [s.d.].

LOPES, Edward. Ler a diferença. In: BARROS, Diana Luz Pessoa de (Org.) *Os discursos do descobrimento: 500 e mais anos de discursos*. São Paulo: FAPESP: EDUSP, 2000, p.11-26.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília, DF: UNESCO, Ministério da Educação, 2006.

MAESTRI, Mário. *Terra do Brasil: a conquista lusitana e o genocídio Tupinambá*. São Paulo: Moderna, 1993.

MAGALHÃES, Elói. O balanço da aldeia Pitaguary no giro do maracá. In: PALITOT, Estevão Martins (Org.) *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009, p. 321-346.

MARQUES, Amanda Christinne Nascimento. *Território de memória e territorialidades da vitória dos Potiguara da Aldeia Três Rios*. 2009. 217f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Paraíba, Programa de Pós-graduação em Geografia, João Pessoa.

MARQUES, Roberta Pôrto. Um estudo de caso sobre o fumo, o uso de cachimbos e as práticas de fumar entre os Mbyá-Guarani (RS). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v.6, n.1, p. 97-118, jan./jun. 2012.

MARTELETO, Regina Maria; RIBEIRO, Leila Beatriz; GUIMARÃES, Cátia. Informação em movimento: produção e organização do conhecimento nos espaços sociais. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v.2, n. 1, p. 69-80, jun. 2002. Disponível em: < >. Acesso em: 04 jan. 2013.

MEDRADO, Betânia Passos. *Espelho, espelho meu*: um estudo sociocognitivo sobre a conceptualização do fazer pedagógico em narrativas de professoras. Recife: UFPE, 2008.

MEIHY, José Carlos Sebe B.; HOLANDA, Fabíola. *História oral*: como fazer, como pensar. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2010.

MENEZES, Marilda Aparecida. História oral: uma metodologia para o estudo da memória. *Vivência*, Natal, n. 28, p.23-36, 2005.

MISSÃO DE PESQUISAS FOLCLÓRICAS: cadernetas de campo. São Paulo: Prefeitura de São Paulo, 2010. 1 DVD-ROM Multimídia.

MÓDULO INTRODUTÓRIO PARA OS AGENTES INDÍGENAS DE SAÚDE. Camaratuba: Ministério da Saúde, Fundação Nacional de Saúde, Distrito Sanitário Especial Indígena / DSEI – Potiguara, 2006.

MOITA LOPES, L.P. Da aplicação da Linguística à Linguística Aplicada indisciplinar. In: PEREIRA, Regina Celi; ROCA, Pilar. *Linguística Aplicada*: um caminho com diferentes acessos. São Paulo: Contexto, 2009.

MONTEIRO, Silvana Drumond; CARELLI, Ana Esmeralda; PICKLER, Maria Elisa Valentin. A Ciência da Informação, memória e esquecimento. *DataGramaZero*: revista de Ciência da Informação, v.9, n. 6, p. 1-19, dez. 2008.

MOONEN, Francisco. Os Potiguara: índios integrados ou deprivados? *Revista de Ciências Sociais*, João Pessoa, v.4, n. 2, p. 131-154, 1973.

MOONEN, Frans. *A agonia dos índios Potiguara de Baía da Traição – PB*. Brasília, DF, 1989.

MOONEN, Frans; MAIA, Luciano Mariz (Orgs.) *Etno-história dos índios Potiguara*. João Pessoa: Secretaria da Educação e Cultura do Estado da Paraíba, 1992.

MORIGI, Valdir José; BONOTTO, Martha E. K. Kling. A música regional: narrativa, memória afetiva e fonte de informação. *Vivência*, Natal, n. 29, p. 105-116, 2005.

MUELLER, Suzana Pinheiro machado. A ciência, o sistema de comunicação científica e a literatura científica. In: CAMPELLO, Bernadete Santos; CENDÓN, Beatriz Valadares; KREMER, Jeannette Marguerite (Orgs.) *Fontes de informação para pesquisadores e profissionais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 21-34.

NADAI, Elza; NEVES, Joana. *História do Brasil: da Colônia à República*. 8.ed. São Paulo: Saraiva, 1986.

NAKASHIMA, Edson Yukio; ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. A cultura política da visibilidade: Os Pankararu na cidade de São Paulo. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 47, p. 182-201, jan./jun. 2011.

NASCIMENTO, José Mateus do ; BARCELLOS, Lusival Antônio. O povo Potiguara no percurso de emergência étnica e luta pela etnicidade. In: Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, 11, 2011. *Anais...* Salvador, UFBA, 2011.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *T'ia-nhembo' e Pot~iguar- ymûana nhe'enga resé* (Vamos aprender a língua dos antigos Potiguaras): Tupi antigo para o ensino fundamental. João Pessoa: A União, 2005.

OLIVEIRA, Bernardina Maria Juvenal Freire de; AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier. Artefatos como elementos de memória e identidade da cultura popular: um olhar sob a perspectiva da arqueologia social. In: FECHINE, Ingrid; SEVERO, Ione (Orgs.) *Cultura popular: nas teias da memória*. João Pessoa: UFPB, 2007, p. 27-51.

OLIVEIRA, Eliane Braga; RODRIGUES, Georgete Medleg. As concepções de memória na Ciência da Informação no Brasil: estudo preliminar sobre a ocorrência do tema na produção científica. *Ponto de Acesso*, Salvador, v.3, n.3, p. 216-239, dez. 2009.

OLIVEIRA, Henry Poncio Cruz de. *Afrodescendência, memória e tecnologia: uma aplicação do conceito de informação étnico-racial ao projeto "A cor da Cultura"*. 2010. 139f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação)- Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

ONG, Walter J. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*. São Paulo: Papirus, 1998.

PALITOT, Estevão Martins. *Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura*. 2005. 220f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, Programa de Pós-graduação em Sociologia, João Pessoa.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

OS POTIGUARA PELOS POTIGUARA. Baía da Traição: FUNAI, 2005.

PROPP, Vladimir. *Morfologia do conto maravilhoso*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *As raízes históricas do conto maravilhoso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RAMALHO, Francisca Arruda; PAIVA, Eliane Bezerra. Literatura cinzenta em bibliotecas universitárias: presença, disponibilização e perspectivas. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE BIBLIOTECAS UNIVERSITÁRIAS, 14, 2006, Salvador. *Anais do SNBU*. Salvador: UFBA, 2006, v.14, p. 1-15.

RENDÓN ROJAS, Miguel Ángel. Relación entre los conceptos: información, conocimiento y valor. Semejanzas y diferencias. *Ciência da Informação*, Brasília, DF, v.34, n.2, p. 52-61, maio/ago. 2005.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

RODRIGUES, Lílían de Oliveira. *A voz em canto: de Militana a Maria José, uma história de vida*. 2006. 286f. Tese (Doutorado em Letras) Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

ROMERO, Sílvio. *Contos populares do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954. (Folclore Brasileiro, 2).

ROSA, João Guimarães. *Manuelzão e Miguilim: (Corpo de baile)*. 11. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SÁEZ, Oscar Calavia. Os “índios dos índios”: a indianidade, a humanidade e os Iaminauás. *Ciência Hoje: revista de divulgação científica da SBPC*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 252, p. 30-35, Set. 2008.

SANTOS, Eloína Prati dos. Uma viagem até a brasilidade: personagem pós-moderno e pós-colonial e romance indianista brasileiro. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v.41, n.3, p. 185-200, set. 2006.

SANTOS, Marcelo Loeblein dos. *Conhecimentos tradicionais indígenas: a biopirataria no Brasil frente ao processo de globalização*. 2008. 138f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-graduação em Direito, Caxias do Sul, RS.

SANTOS, Yolanda Lhullier dos. *Imagem do índio: o selvagem americano na visão do homem branco*. São Paulo: IBRASA, 2000.

SARUP, Madan. *Identity, Culture and Postmodern World*. Athens: University of Georgia, 1996.

SCHNEIDER, Liane. Culturas e narrativas: terrenos para (des)construções identitárias. *Revista Litteralis: estudos e debates de assuntos de Linguística, Letras e Artes*, Santo Ângelo, v.3, p. 155-169, out. 2004.

SILVA, Aracy Lopes da ; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Orgs.) *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília, DF: MEC/MARI, UNESCO, 1995.

SILVA, Maria José da. “*Cumade Fulozinha*”: um estudo do imaginário popular no contexto da comunidade narrativa. 2004. 137f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

SILVA, Sara Divina Melo da. *O ambiente cantado e contado pelos brincantes de coco de roda e ciranda da Paraíba*. 2011. 295p. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 73-102.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SIMAS, Hellen Cristina Picanço; PEREIRA, Regina Celi Mendes. Língua e identidade potiguara. *Revista Investigações*, v. 22, n. 2, p.89-110, jul. 2009.

SOUZA, Ilda de. Índios Kinikinau: aspectos etnolinguísticos. *Tellus*, Campo Grande, ano 7, n. 13, p.103-133, out. 2007a.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. As visões da anaconda: a narrativa escrita indígena no Brasil. *Revista Semear*, n. 7. Disponível em: <http://www.lettras.puc-rio/Catedra/revista/7Sem_16.html> Acesso em: 12 Abr. 2007b.

SPIVAK, Gayatri C. Quem reivindica alteridade? In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 187-205.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 4.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

TÓFOLI, Ana Lúcia Farah de Retomadas de terra Tapeba: entre a afirmação étnica, os descaminhos da demarcação territorial e o controle dos espaços. In: PALITOT, Estêvão Martins (Org.) *Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009, p.213-232.

VALENTIM, Marta Lúcia Pomim. A indústria da informação e os produtores de bases de dados em C&T. *Perspectivas em Ciência da Informação*, Belo Horizonte, v.7, n.1, p. 23-37, jan./jun.2002.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *Identidade indígena no Brasil hoje*. Disponível em: <<http://www.alasru.org/wp-content/uploads/2011/12/25-GT-Flor%C3%A4Aancio-Almeida-Vaz-Filho.pdf>> Acesso em: 12 Nov. 2012.

VIEGAS, Susana de Matos. Pessoa e individuação: o poder dos nomes entre os Tupinambá de Olivença (Sul da Bahia, Brasil). *Etnográfica*, v. 12, n. 1, p. 71-94, maio 2008.

VIEIRA, José Glebson. *Amigos e competidores*: política faccional e feitiçaria nos Potiguar da Paraíba. São Paulo: Humanitas, 2012. 327p.

_____. Festas e brincadeiras: a vida cerimonial dos potiguaras. *Ariús*, Campina Grande, v.14, n. ½: 40-50, jan./dez. 2008.

WANDERLEY, Alba Cleide Calado. Cultura, memória e história como substratos na construção identitária. In: FECHINE, Ingrid; SEVERO, Ione (Orgs.) *Cultura popular*: nas teias da memória. João Pessoa: UFPB, 2007, p. 9-26.

WERTHEIN, Jorge. A sociedade da informação e seus desafios. *Ciência da Informação*, Brasília, DF, v.29 , n.2 p. 71-77, maio/ago. 2000.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença*: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 7-72

XIDIEH, Oswaldo Elias. *Narrativas populares*: estórias de Nosso Senhor Jesus Cristo e mais São Pedro andando pelo mundo. São Paulo: USP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1993.

_____. *Semana Santa cabocla*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1972.

ZAVALA, Iris M. Bajtin y El acto ético: una lectura al reverso. In: BAJTIN, Mijail M. *Hacia una filosofía del acto ético*: de los borradores y otros escritos. Rubí (Barcelona): Anthropos; San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1997, p.181-224.

APÊNDICE: Vídeo “Narrativas dos Potiguara”