

De “noiteiro” a cacique: constituição da chefia indígena Potiguara da Paraíba¹

José Glebson Vieira²

Resumo

Estudos antropológicos recentes sobre os grupos indígenas localizados no Nordeste brasileiro têm apontado para a importância do papel da chefia nas relações que tais grupos estabelecem com a sociedade envolvente na luta pela posse da terra, os quais se traduzem em movimentos de reivindicação pelo reconhecimento da especificidade cultural. Discutir a formação, legitimação e atuação das lideranças indígenas Potiguara é o objetivo deste artigo. Neste contexto específico, a constituição da chefia revela, de um lado, a perspectiva simbólica indígena de política através da percepção das relações de contato com a alteridade. De um outro lado, é possível também perceber as intervenções e influências de atores externos na atuação das lideranças.

Palavras-chave: política, festa, dádiva, hierarquia.

Abstract

Recent anthropological studies on the indigenous groups located in the Brazilian Northeast have been appearing for the importance of the paper of the leadership in the relationships that such groups establish with the involving society in the fight for the ownership of the land, translated by revindication movements by the recognition of the cultural difference. The objective of this article is to discuss

¹ Artigo apresentado no GT-16a “Territórios e Movimentos Indígenas” no VIII Encontro de Antropólogos do Norte e Nordeste em São Luís, MA em 2003.

² Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Endereço: Rua Bento Albuquerque, 1520 / 402, Papicu, 60.190-080, Fortaleza-CE; Tel.: (085) 265-1776 / 9991-3075; Fax: (085) 472-0820; e-mail: leomota@secrel.com.br.

the formation, legitimation and performance of the indigenous leaderships Potiguara. In this specific context, the constitution of the leadership reveals, on a side, the indigenous symbolic perspective on politics through the perception of the contact relationships with the other, and on another side, it is also possible to understand the interventions and external actors' influences in the performance of the leaderships.

Key word: politics, party, gift, hierarchy.

A temática do exercício do poder político é clássica na Antropologia. Autores como Malinowski (1978), Evans-Pritchard (1999) e Sahlins (1986) já apontam a extrema importância em perceber a articulação da esfera da política com outras da vida social. Com exceção de Evans-Pritchard, há uma discussão sobre o papel dos chefes nativos na compreensão da cosmologia nativa e no embate com a alteridade. Sahlins (1986), especificamente, discute a lógica das relações de contato entre os colonizadores e os havaianos a partir das situações conjunturais, nas quais o Capitão Cook incorpora o papel do Deus do Ano Lono ao assumir a lógica cosmológica havaiana.

Embora analise e questione as concepções ocidentais de Estado e de chefia política, Evans-Pritchard (1999), pesquisando uma sociedade “de anarquia ordenada”, percebe a “política” como uma esfera do social, configurada nos níveis estruturais da sociedade pela dinamicidade das linhagens e dos grupos etários.

Já Malinowski (1987), analisando o sistema de comércio e troca trobriandês, antecipa aquilo que mais tarde vai ser chamado de fato social total por Marcel Mauss (1974), propondo também que a percepção da chefia trobriandesa poderia ser analisada tomando como ponto de partida o lugar assumido pelo chefe nos circuitos de troca. Ou seja, a chefia trobriandesa, talvez, obtinha legitimidade na inserção no ato de dar, receber e retribuir colares, braceletes, comida e outros bens envolvidos nas situações de contato ou de troca.

Quando mencionamos a proposição de Mauss acerca do fato social total, nos reportamos não a uma análise específica que ele faz da “política”, mas no referencial sugerido. A ênfase sobre a diferença, reconstituída na referência à sociedade global, torna-se a característica mais significativa do ensinamento de Mauss. Se a diferença só faz sentido na relação com a totalidade, as percepções antropológicas devem priorizar a compreensão dos distintos níveis hierárquicos

da vida social essenciais para o exercício comparativo, configurando-se como condição importante do fazer antropológico (Dumont 1986).

Portanto, a reflexão antropológica sobre a “política” pode privilegiar os fatos que extrapolam a simples organização. Como argumenta Dumont (1986:06-07), é possível termos uma antropologia mais abrangente se, de um lado, ela enfatizar os fatos da consciência, as idéias e os valores, definidos como ideologia, bem como as representações coletivas e se, de um outro, levar em conta a importância relativa dos níveis de experiência e de pensamento. Assim, o acento recai para o interior da sociedade sobre os níveis culturais hierarquizados, cuja ênfase também recai para a diferença e para a comparação.

Nesta perspectiva, o presente artigo parte da noção de hierarquia, segundo a concepção de Dumont (1986, 1992) e da noção de dádiva, segundo Mauss (1974), na tentativa de entender a lógica da chefia indígena entre os Potiguara. A escolha de tal nível parece até contraditória considerando as perspectivas holistas de Mauss e Dumont.

Como o próprio Dumont (1986:24) ressalta, é imprescindível a apreensão das categorias dos valores e dos níveis hierárquicos da sociedade para o desvendamento do seu papel na configuração global. O primado da hierarquia revela uma posição mais metodológica do que ontológica, traduzido na busca do conjunto, pois é “(...) a forma consciente de referência das partes ao todo” (Dumont 1992:117).

Por sua vez, Mauss advoga que o fato social total só pode ser reconstituído, ou melhor, percebido enquanto tal, se conseguirmos percebê-lo a partir de uma experiência concreta, individual. Em outras palavras, a preocupação de Mauss evidencia que tal fato sociológico não existe independente da referência à sociedade global.

De todo modo, o nível da “política” é um parâmetro selecionado para a apreensão do *socius* Potiguara. Sendo assim, ao discutir a chefia, inevitavelmente, aludiremos a constituição dos grupos domésticos, a concepção nativa de tempo e de espaço e a percepção nativa de “política”. Assim, estaremos exercitando uma etnologia do grupo Potiguara, submetendo tais perspectivas teóricas à etnográfica.

Compreender, então, a chefia indígena é, acima de tudo, percebê-la imersa num campo social marcado por relações de conflito e por visão de mundo contraditórias e excludentes. Concomitantemente, o olhar deve estar voltado

para o fato das dinâmicas “internas” se reproduzirem como parte de um sistema de relações, cuja ampliação se faz via novas parcerias e novos processos.

De tuxaua a cacique

A atual organização (política?) das aldeias Potiguara guarda uma relação estrita com o “declínio” da liderança tradicional. Existiam os “*regentes*”, também chamados de tuxauas, escolhidos pelo grupo levando em consideração o fato da pessoa “*ser do Sítio*”, isto é, residir na aldeia São Francisco e ser reconhecido como “*caboclo legítimo*”.

Com a morte de Manuel Santana em 1942, o então Serviço de Proteção ao Índio (SPI) resolveu intervir explicitamente na nomeação da liderança dos índios. O referido órgão nomeou Daniel Santana, filho de Manuel Santana, para responder como cacique dos Potiguara. Mas esta nomeação e a posterior contratação de Daniel Santana para ocupar um cargo na administração do Posto Indígena em Baía da Traição, uma “espécie de funcionário-cacique” (Azevedo 1986:167), não eliminou a possibilidade dos índios escolherem um outro tuxaua. Por alguns anos, simultaneamente a existência de um tuxaua nomeado pelo órgão indigenista, havia outro tuxaua escolhido pelos próprios índios, cujos critérios permaneciam os mesmos da escolha dos regentes.

No ano de 1986 morre Daniel Santana. Foi nomeado Heleno Santana dos Santos, filho de Daniel para ser não mais tuxaua, mas “*cacique geral*”. O fato de ele ser reconhecido como o continuador do trabalho de seu avô e de seu pai, não impediu a escolha de um outro “*cacique geral*” pelos próprios índios. Essa prática ainda hoje continua.

No ano de 2000 iniciou-se o processo de sucessão do cacique Djalma Domingos. Existiam fortes argumentos para tal processo, dentre eles, podemos citar o fato dele não mais representar os índios como devia; não defendia os direitos e os interesses dos índios; estava tendo uma vida desregrada (bebendo exageradamente, falando mal dos índios e não atendendo às pessoas que se dirigiam a sua residência para pedir alguma coisa). Outro argumento correspondia ao não compartilhamento das decisões tomadas com a

comunidade, seguida do fato de que o cacique não resolvia mais as questões do índio, os problemas enfrentados eram passados para a Delegacia de Polícia.

Nos bastidores foram levantadas outras causas para a mudança de cacique. Em primeiro lugar, o fato de Djalma ter conseguido, juntamente com outros líderes, uma casa de farinha para a aldeia onde reside. Os líderes que compunham o grupo do cacique se ofenderam com a alegação de que o cacique se sentia o dono da casa de farinha, já que a renda da mesma não era compartilhada com eles e com a comunidade. Inclusive, mencionou-se que algumas pessoas iam à residência do cacique pedir farinha e ele negava.

Em segundo lugar, pelo rompimento político de Djalma com Marcos Santana, atual prefeito do município de Baía da Traição, e a coligação com o partido de oposição. Djalma estava se projetando como pretendo candidato ao cargo de vereador pelo PMDB. Quando da convenção do partido, o seu nome não foi aclamado. Djalma se coligou a Nancy Cassiano, candidata derrotada a prefeitura do município pelo partido de oposição.

Na reunião que decidiria o sucessor de Djalma ou a sua recondução, foram mencionados cerca de oito nomes, mas no final lançaram-se apenas três candidatos: Djalma, o Sr. Francisco Vital (antigo aliado de Djalma) e Fernando. Os demais ou recusaram, como é o caso do cacique da aldeia Galego, ou foram excluídos, porque eram pessoas jovens, pois ser novo significa não ter conhecimento nem experiência.

Todavia, o argumento mais forte utilizado por Djalma e por seus simpatizantes foi que os seus concorrentes especialmente o Sr. Francisco Vital, se estendendo ao seu aliado, o Sr. Antônio Aureliano, não poderia ser “*cacique geral*” porque não era “*caboclo legítimo*”, já que a sua mãe era “*particular*”, como são classificados os brancos que residem na aldeia pelos laços do casamento. Esta acusação causou muita revolta tendo como consequência o rompimento “total” do Sr. Francisco Vital e Antônio Aureliano, lideranças que compunham o grupo de sustentação de Djalma. O resultado é que Djalma foi eleito com 36 votos, o Sr. Francisco vital recebeu 19 e Fernando 02. Uma aliada de Djalma expressou enfaticamente que o “*problema é o sangue e a tradição, não é apenas nascer na aldeia e dizer que é caboclo e pronto*”.³

³ Ouvi de muitas pessoas, não somente residentes na aldeia São Francisco, como em outras aldeias, que a família Domingos é a “mais pura”, porque não há nenhuma mistura com branco.

Se de um lado o discurso de Djalma em relação aos seus concorrentes desqualificou-os através da ideologia da pureza e da mistura de sangue, as críticas dirigidas a sua ação como “*cacique geral*” nos remete para a percepção nativa da chefia indígena.

A avaliação dos índios em relação ao cacique atual e, por conseguinte aos caciques das aldeias parte do período de Manuel Santana como um marco na vida política do grupo e, portanto, como modelo de cacique a ser seguido. Segundo a memória do grupo, Manuel Santana mandava chamar o índio e ele prontamente atendia o chamado; os índios temiam e obedeciam ao tuxaua; ele também viajava muito para o Rio de Janeiro, a fim de trazer recursos para os índios; depois das viagens e de qualquer tipo de acordo com usineiros e industriais Manuel Santana prestava conta e distribuía para os índios o que recebia.

Se na opinião dos índios, Manuel Santana pautou a sua ação na lealdade, confiança, responsabilidade e generosidade, ele se torna efetivamente o modelo de chefe para os Potiguara. Não é gratuito o fato dos nativos compararem a figura do “velho tuxaua” ao chefe de família, que domina, aconselha, une as pessoas para evitar desavenças, busca recursos fora da aldeia para beneficiar os seus parentes.

Ressalta-se, ainda, que quando Manuel Santana exercia seu papel de líder e de ‘pai’, o índio tinha consciência de que era preciso ter um bom comportamento. Além do mais, o tuxaua não era capaz de levar o índio para a Justiça quando fazia alguma desordem. Para os nativos, o índio deve resolver os seus problemas dentro da aldeia e não na Delegacia de Polícia.

Esta avaliação positiva do período no qual o tuxaua Manuel Santana era “*chefe da nação*” (Sr. João Carneiro, 90 anos, residente no S. Francisco), se coloca como uma crítica às atitudes das lideranças de hoje. Para alguns nativos, os caciques não conseguem mais “dominar” os índios, porque as próprias lideranças usam o nome do índio para benefício próprio e não usam o consenso para agir. Reclama-se muito que os caciques de hoje, além de venderem o que é do índio, não compartilham com os demais os recursos que recebem quando das viagens para outras cidades.

É interessante uma analogia feita por uma liderança quando o indaguei acerca da viabilidade ou não de se ter muitas lideranças. Achou-se por bem instituir uma liderança local para ajudar o “cacique geral”. Segundo ele, os líderes das aldeias são os vereadores e o cacique geral é o prefeito dos índios.

As opiniões nativas apontam para a atuação de caciques “locais” a partir da necessidade de proteger e vigiar a terra indígena com a morte de Manuel Santana. Elas também apontam para a contraposição do comando de um único tuxaua para a “descentralização” da chefia decorrente do aumento populacional e, portanto, do crescimento do número de aldeias.

Os “caciques das aldeias”

No mês de setembro, mais especificamente, na véspera da festa de São Miguel, as residências de todas as aldeias recebem uma visita. A visita tem por finalidade convidar a família a participar das festas dos padroeiros. A participação se dá, sobretudo, com contribuições para a “noite da aldeia”. A pessoa que visita as residências e recolhe as ofertas para o santo é chamada de “noiteiro” aludindo o seu papel de responsável por uma das nove noites de rezas.

Até o ano de 1942, as dádivas, depois de recolhidas nas aldeias, eram enviadas para o tuxaua Manuel Santana, que além de receber as referidas doações, visitava as residências e recolhia ofertas dos moradores da aldeia S. Francisco. Com a morte do tuxaua Manuel Santana, o tuxaua do S. Francisco restringiu o recolhimento das dádivas aos moradores da sua aldeia. Por sua vez, as pessoas que recolhiam as ofertas em suas próprias aldeias, começaram a participar diretamente das novenas do padroeiro. Os “noiteiros” passaram a levar as dádivas recolhidas para o local da festa e a animar a noite dedicada à sua aldeia.

Quando se configurou a situação das aldeias poderem constituir seus próprios representantes, não somente nos momentos de recolher dádivas para o santo, mas de representar a aldeia em situações mais amplas, o vínculo com as obrigações nas festas religiosas, e, portanto, o papel do “noiteiro” na animação das noites de festa foi um dos parâmetros usados na definição e na escolha do representante local.

A população Potiguara encontra-se distribuída em três municípios do Estado da Paraíba constituindo 33 aldeias: 26 aldeias na Terra Indígena (TI) Potiguara, Acajutibiró, Bemfica, Bento, Cumarú, Estiva Velha, Forte, Galego, Laranjeira, Regina, Santa Rita, São Francisco, São Miguel, Sarrambi, Silva da Estrada, Tapuio e Tracoeira (município de Baía da Traição), Brejinho, Caieira, Camurupim, Carneira, Grupiúna de Baixo, Jacaré de César, Nova Esperança, Tramataia e Val (município de Marcação) e Silva de Belém (município de Rio Tinto); 02 na TI Jacaré de São Domingos: Grupiúna de Baixo e Jacaré de S. Domingos (município de Marcação); 05 na TI Potiguara de Monte-Mór: Três Rios, Brasília e Lagoa Grande (município de Marcação) e Vila Monte-Mór e Jaraguá (município de Rio Tinto)⁴. Das 33 aldeias, 26 possuem lideranças denominadas cacique da aldeia.

Não há critérios claros de uma aldeia possuir ou não um representante dentre os seus próprios moradores. Geralmente, existem caciques nas aldeias onde é atribuída a fundação da aldeia por um casal, a formação e a divisão de um grupo doméstico e a poste-

rior migração de membros do grupo para outros lugares. A chefia indígena tende também a se estabelecer em aldeias que possuem um número razoavelmente alto de moradores e residências em relação às suas vizinhas, com exceção das aldeias Bento, que possui nove residências e Lagoa do Mato com sete residências.

A escolha do "*cacique da aldeia*" ocorre num contexto, cuja marca é o destaque de um grupo doméstico, que regra geral, configurou a situação de fundador e de "casa-focal". A atuação é, em grande medida, legitimada pelos critérios do pioneirismo no lugar e da "proximidade" com os "*caboclos do Sítio*", se referindo aos laços de sangue e ao apoio dos mesmos no início do exercício da chefia local.

Como apontei em outro momento (Vieira 2002), a "casa focal", nas aldeias Potiguara, se define pela concentração e sobreposição de atributos, dentre eles, a posição espacial, a frequência de comensalidade entre as casas, cooperação econômica⁵. Parece-me que a constituição da "casa focal" tem relação direta com

⁴ Vale salientar que a aldeia Três Rios foi formada no ano de 2003 no processo de retomada de parte da terra da antiga sesmaria de Monte-Mór.

⁵ Para maior aprofundamento acerca das trocas econômicas na "casa-focal", consultar Vieira (2001) especialmente na descrição das atividades econômicas da casa de farinha.

o fato de pertencer ao casal-chefe da família, uma vez que este é o que detém a posse da terra, principalmente em decorrência de herança.

Todavia, entender a escolha do “noiteiro” é entender, em primeiro lugar, a lógica de ocupação das aldeias. Em linhas gerais, o fato das aldeias se constituírem a partir da abertura de uma roça por um casal-chefe, confere a este a posição de fundador, e a partir da “casa-focal” se define a circulação dos membros do grupo doméstico, a ocupação do espaço da aldeia e dos roçados (Vieira 2002).

Neste contexto, a posição de “noiteiro” e, por conseguinte, de “cacique da aldeia” resulta da superposição de determinados papéis. O “noiteiro” é o líder de um grupo doméstico e esta sua posição decorre da autoridade estar baseada no papel de pai e sogro de um grupo de parentes consangüíneos e afins. Além do mais, a disposição particular de sua personalidade, mais especificamente quando se leva em conta o fato dele expressar o “corpo” de índio ou de caboclo. O chefe indígena se configura como um foco de condensação de atributos.

Entretanto, constatei dois casos de “cacique da aldeia” que não se enquadram, de certo modo, ao atributo de “caboclo legítimo”; são caciques que não possuem vínculos indígenas segundo a “identidade de substância”. Em um dos casos, o cacique era casado com uma “cabocla do S. Francisco”. Depois da sua morte, a função de “cacique da aldeia” está sendo ocupada por um filho. No outro, o cacique “herdou” a posição dos parentes da sua esposa. O primeiro “noiteiro” era pai da mãe da esposa, o segundo era irmão da mãe da esposa e o terceiro era um “parente distante” que residia em outra aldeia.

Os dois casos causaram surpresa principalmente porque o grupo cria relações de controle da circulação dos “particulares” nas aldeias. Uma das atribuições do “cacique da aldeia” é administrar a localidade ou outras próximas, procurando evitar a entrada de “particulares”.

A categoria “particular” define as pessoas que são ‘de fora’, mas que residem nas aldeias seja por meio de casamento com índio (as), seja por invasão, ou pela residência ‘pacífica’. Classifica-se como ‘de fora’ todo indivíduo que nasceu e se criou fora da aldeia e que, acima de tudo, não define e não reconhece ter ‘sangue de índio’.

Ser “*particular*” é uma especificidade de ‘ser branco’ e regra geral, são ‘brancos aliados’ por casamento e contíguos por residência, apesar de nem todos os classificados como “*particulares*” se reconhecerem como aliados dos índios e vice-versa⁶.

Embora sejam aceitos nas aldeias, os “*particulares*” estão sob vigilância. A partir de qualquer indício de quebra do compromisso com a família que o acolheu, com o líder e de modo mais amplo com o grupo, a sua presença na aldeia é insustentável.

De todo modo, é importante deixar claro que o discurso da pureza é eficaz no sentido de investir os “*caciques das aldeias*” de poder de decisão, mediante a aceitação, mesmo que parcial, dos moradores da aldeia. É eficaz, também, pois os discursos dos caciques sempre giraram em torno da busca pela “limpeza” do sangue. Ou seja, todos eles argumentaram que a prática da mistura não acontece e não pode acontecer na aldeia da qual é representante, sob pena da aldeia ficar descaracterizada, além do mais, os *caboclos* e a FUNAI proíbem o casamento misto.

Se de um lado se reprova o casamento com “*particular*”, porque “*invade o que é do índio por direito*” (João Pereira, “*cacique da aldeia*” Caieira) e “*o índio pode perder a vontade de ser índio*” (Sr. Antônio Aureliano, liderança do S. Francisco), do outro se afirma ser difícil “*mandar na natureza dos outros*” (Maria Hilária, “*cacique da aldeia*” de Silva de Belém) porque “*ninguém domina filho nesse estilo*” (Severino, “*cacique da aldeia*” de Silva da Estrada).

Estas avaliações se colocam em meio à recorrência do casamento com “*particular*” no interior do próprio grupo familiar das lideranças. Em alguns casos, o próprio cacique é casado com pessoas não reconhecidas como tendo ‘sangue indígena’.

Vale salientar, assim, que a ação do cacique local é voltada, particularmente, para controlar a entrada, a permanência e a saída (expulsão) dos invasores e dos “*particulares*”. Sendo assim, tal função não se restringe ao campo do controle dos “de fora”. A base de sustentação do poder de decisão das lideranças está alicerçada, de um lado na eficácia do discurso da proximidade das aldeias

⁶ Nesta categoria específica não são incluídos nem os portugueses, nem os franceses e os holandeses.

reconhecidas como “mais puras” e “menos misturadas”, e do outro na expressividade da sua função em dirigir as dádivas dos moradores das aldeias ao santo padroeiro.

Portanto, o chefe indígena é um foco de condensação de atributos exercendo sua autoridade a partir da superposição de papéis como o de pai, de sogro de homens mais jovens e de mediador da relação com o “outro” (“*parente distante*” ou um branco).

Uma característica da chefia indígena Potiguara é que se observarmos o papel do “*noiteiro*” houve uma progressão, no sentido de que antes o “*noiteiro*” assumia o papel de arrecadar dádivas e saldar dívidas aos santos através da ofertas de dinheiro, da queima de fogos e de velas na noite da sua aldeia.

Ser líder de uma aldeia significou a ampliação de sua posição no exercício de chefia, na medida em que se abriu a possibilidade dos “*noiteiros*” reivindicarem, em outros níveis, melhorias para a sua aldeia e de se constituírem como representantes na esfera do “poder” e, portanto, *mediadores* entre a aldeia e a sociedade envolvente.

Vemos, portanto, que a posição de líder progrediu no sentido de uma posição mais localizada para uma situação de poder real em relação ao poder redistributivo de bens e de ordens.

Outro aspecto significativo da chefia é que a autoridade dos “chefes” Potiguara se funda na relação com a alteridade especialmente quando consideramos a recorrente incorporação de um certo conjunto de brancos dentro do grupo. Do outro lado, o fortalecimento da autoridade dos chefes decorre da sua inserção no campo de disputa pela posse da terra envolvendo índios e brancos (usineiros, jagunços, fazendeiros).

À medida que condensa os atributos de pai e de sogro e, portanto, de chefe de um grupo doméstico, a chefia se define pela simbólica das dádivas, presente nas relações entre os membros consangüíneos, e estendida na relação com o “outro” (parente próximo ou distante e os “*particulares*”).

Não é por acaso que o cacique é comparado com a figura do “*pai de família*” e de uma “*posse*”. Ser “*pai de família*” significa exercer autoridade no sentido de dominar pessoas mais jovens, bem como de compartilhar os seus bens com os seus descendentes e de protegê-los.

Neste sentido, trabalha-se com a idéia de que a posição de *pai* pressupõe “*posse*”, significando, de um lado, possuir um lugar dentro de uma determinada

rede de parentes que compartilham uma “identidade de substância”. Por outro lado, significa ter o direito de morar, trabalhar e transmitir aos seus descendentes o lugar (a memória) dos seus antepassados.

Isto remete, em primeiro lugar, para as referências ao passado idealizado como elemento ordenador do presente no sentido de que provê um modelo de ação baseado na experiência anterior (Sahlins 1997). Em segundo lugar, para a idéia de herança como a possibilidade de preservação da memória do grupo, na medida em que a transmissão dos bens permite a permanência no lugar e um elo com os descendentes dos primeiros ocupantes da terra, preservando a lógica de apossamento da terra.

Já o lugar do chefe no grupo pode ser compreendido quando o inserimos na lógica dos valores morais da “generosidade” e do “egoísmo”, expresso na analogia da sua função como líder, animador da festa, a posição de *pai*, se projetando interna e externamente nos rituais.

A festa de padroeiro se caracteriza pela generosidade entre as pessoas, marcando a intensificação de trocas. É tempo de hospitalidade ao receber parentes e amigos de fora e outros visitantes. É uma época preferida para a realização de casamentos e, especialmente o estabelecimento de relações de compadrio.

Enfim, a festa é um momento ímpar, na qual não apenas se percebe a “fé” das pessoas, como também o envolvimento das mesmas nas danças não-religiosas e na participação da arrecadação, fato que revela o caráter obrigatório da doação.

Se partirmos do referencial de Mauss para entender a simbólica da festa, podemos perceber, em primeiro lugar, que a noção de obrigação revela um constrangimento que não exclui a espontaneidade. Em segundo lugar, que o envolvimento com a coleta é marcadamente moral.

Nesta direção, a participação dos chefes na esfera religiosa, mais especificamente no campo das festas, possibilita a inserção num contexto de intensa sociabilidade. Como afirma Mary Douglas (1976), os rituais representam a forma das relações sociais, tornando-as visíveis e permitindo que as pessoas conheçam a sua própria sociedade. Ao mesmo tempo, as ações rituais formam um sistema de funções semióticas irradiadas por suas várias grandezas. Em outras palavras, as festas traduzem “funções semióticas” nos planos de expressão e de conteúdo.

As ações rituais das festas católicas expressam a simbólica das dádivas entre os moradores das aldeias (índio ou não índio) e o “noiteiro”, e entre este e o santo festejado. Indiretamente, as obrigações das festas traduzem a representação da “política” caracterizada pelas formas de dar e receber e pela articulação dos laços de parentesco; em última instância, a “política” é definida pela ideologia da pureza e da mistura de sangue.

Em suma, as contribuições para o santo, recolhidas pelos “noiteiros” apontam para a importância da simbólica das dádivas. As formas de dar e de receber e os valores morais de “generosidade” e de “egoísmo” estão presentes nas relações entre consangüíneos e afins, seja ao nível da “casa-focal”, do roçado ou ao nível da esfera ritualística.

Considerações finais

O entendimento da chefia indígena Potiguara parte, em primeiro lugar da formação e do funcionamento dos grupos domésticos, especificamente na relação com o “outro” (o branco) e, por sua vez, a configuração de aglomerados residenciais. Em segundo lugar, a inserção da pessoa no circuito de troca-dom particularmente na esfera da festa católica de São Miguel.

Em relação aos grupos domésticos, cabe-nos resgatar o fato da lógica de sua formação guardar estreita relação com a condição de ser índio na relação com o “outro”. Com isso, a lógica da oposição puro e misturado baliza não apenas a mobilidade interna, como também aproxima o “eu” e “outro”, que para muitos nativos significaria a perda cultural a partir do casamento com o “particular”.

O casamento com “particular” não apenas configura uma relação de aproximação com o “outro”, como tende a produzir a incorporação deste “outro” na simbólica das dádivas presentes nos grupos domésticos garantindo as relações pacíficas de solidariedade e cooperação.

Neste nível, é possível tratar os modos de dar e de receber como reveladores da lógica entre os consangüíneos e os não-consangüíneos, permitindo entender como a identidade destes últimos é estendida à relação

entre os que compartilham uma “identidade de substância” e os que não compartilham a substância.

A lógica das relações entre as pessoas que compartilham uma “identidade de substância” está, portanto, presente nas relações com o “exterior”. Tal presença se configura especialmente quando consideramos as relações com o exterior do ponto de vista da sua inclusão no circuito de trocas e de sua atração para o interior do grupo doméstico, cuja lógica se assenta no estabelecimento de relações de mutualidade, cooperação e solidariedade.

Nesta direção, as relações de contato são incluídas em um campo de interações regidas pelas formas de dar e de receber marcado pelos valores morais da “generosidade” e do “egoísmo”. Por conseguinte, as ações dos brancos, durante as “fases de atração”, se tornaram inteligíveis pelo valor moral da “generosidade”, que por sua vez, revela o modo como os “estranhos” foram incorporados à simbólica das dádivas nativas.

Portanto, a relação com o “*particular*” é criada pela forma de dar e receber, tendo a especificidade de buscar desenvolver formas de saldar a dívida com o grupo do (a) sogro (a) na intenção de neutralizar riscos e perigos de ruptura de laços. Esta especificidade se materializa nas formas de serviços e gentilezas.

Mas é na centralização das trocas e na organização das dádivas, como havia indicado Lanna (1992,1996), que a posição de chefe pode ser entendida, especialmente quando se considera que o valor moral da generosidade é sempre em função da institucionalização específica das trocas das dádivas.

Dessa forma, a chefia se define pela simbólica das dádivas, presente nas relações entre os membros consangüíneos e estendida na relação com o “outro” (parente próximo ou distante e os “*particulares*”). Aliás, o lugar do chefe tende a se expressar na analogia da sua função como líder, animador da festa e mestre do Toré e a posição de *pai* se projetando interna e externamente nos rituais, remetendo para a relação de reciprocidade, instituída pela assimetria inerente à troca, que, por sua vez, configura a relação hierárquica, implicando a alternância da subordinação (Lanna 1996).

Nesta direção, podemos nos reportar a idéia inicialmente posta de que se faz necessário pensarmos uma análise da chefia, e por extensão, da “política” Potiguara, tomando como pano de fundo, a lógica da dádiva presente nos grupos domésticos (no parentesco), no contato e incorporação do branco e nas festas católicas através das dádivas doadas ao santo pelo “*noiteiro*”.

Demonstra-se, assim, a abrangência da noção de hierarquia a partir do momento em que as ações rituais dos “*noiteiros*” se traduzem simbolicamente como possibilidades de criar relações com a alteridade e de fortalecer as teias de relações do próprio grupo. Assim sendo, é possível pensar a relação entre as esferas da política, da religião e do parentesco como reveladora da dinâmica do grupo social em questão. Podemos, também, perceber a política a partir da inserção dos chefes num campo social de intermediação, marcado por relações de conflito e por visões de mundo profundamente contraditórias e excludentes.

Outro aspecto importante se refere à relação da chefia e sua legitimidade a partir de um discurso formatado segundo traços ditos tradicionais. Tal discurso permite, de um lado, o reconhecimento diante do senso comum (índio puro), na medida em que se busca uma adequação, mesmo que discursiva e histórica à margem do bom selvagem, e do outro a constituição de um discurso que resulta do pragmatismo na tentativa de se relacionar ao discurso protecionista, já que o modelo protecionista tem como base um conceito de cultura preso à disposição de traços culturais autênticos que podem ser perdidos.

Ao se inserir num campo de intermediação como sujeito pelo exercício de papéis nas áreas da saúde, da educação, do órgão tutor e outros serviços, os índios não apenas re-inventam permanentemente suas formas culturais, como também assumem novas posições. Eles passam a usar toda a influência e prestígios advindos do acesso ao controle e poderes possibilitados pelo apoio dos agentes externos.

Os chefes demonstram sua habilidade em ultrapassar os limites do seu próprio grupo a fim de extrair bens e concessões políticas, classificadas como virtudes sociais para o fortalecimento das suas demandas. Eles sabem dosar nos seus discursos, conteúdos tanto da tradição, como da “etnificação”.⁷

No caso da chefia Potiguara, destaca-se ainda a apropriação indígena dos sistemas de normas (legais) e de valores (simbólicos) dos protagonistas do espaço público e internacional e o fato das reivindicações culturais e territoriais

⁷ Há todo um discurso “externo”, principalmente do indigenismo oficial exigindo tomadas de posição dos grupos indígenas quanto a validade da sua cultura, ao mesmo tempo em que fornecem elementos sejam de ordem jurídica (Estatuto do Índio, Constituição Federal etc.) sejam de tomada de consciência política. A este discurso associamos um processo de “etnificação” ou “etnogênese”, isto é, o uso da noção de etnia com o sinal diacrítico da construção da identidade grupal.

estarem relacionadas com as categorias de “comunidade” e “terra indígena”, herança do Estatuto do Índio.

Isso revela que houve um retorno da política de definição da identidade e do território desenvolvida pelo Estado para si sob a forma de um discurso indígena, cujo conteúdo central se expressa na afirmação étnica e reivindicação legalmente reconhecida pelo sistema de normas.

Embora havendo a redefinição de práticas decorrentes de eventos, percebe-se um relativo fortalecimento não só dos próprios grupos indígenas, mas também das suas organizações, que dentre outras coisas, procuram articular elementos e conteúdos capazes de dirigir e mediar a sua relação com a sociedade envolvente.

Bibliografia

AZEVEDO, Ana Lúcia L. de. 1986. *A Terra Somo Nossa: uma análise de processos políticos na construção da terra Potiguara*. Dissertação de Mestrado: PPGAS/MN/UFRJ.

DOUGLAS, Mary. 1976. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva.

DUMONT, Louis. 1992. *Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP.

_____. 1986. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1999. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva.

LANNA, Marcos. 1992. Repensando a troca trobriandesa. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 35.

_____. 1996. “Reciprocidade e Hierarquia”. *Revista de Antropologia*, v. 39 (1).

MALINOWSKI, Bronislaw K. 1978. Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 2. ed. In: MALINOWSKI. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 17-424. (Coleção Os Pensadores).

MAUSS, Marcel. 1974. Ensaio sobre a dádiva. In.: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, Vol. II, p. 39-129.

SAHLINS, Marshall. 1986. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- SAHLINS, Marshall. 1997. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Partes 1 e 2). In: *Mana – Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Contracapa, vol. 3.
- VIEIRA, José Glebson. 2002. Somos índios misturados: o sangue, a terra e a concepção de tempo e de espaço dos Potiguara da Paraíba. In: *Raízes*. Campina Grande, v. 21, nº 01, p. 81-90.
- VIEIRA, José Glebson. 2001. *A (im) pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena Potyguara da Paraíba*. Mestrado. Dissertação. Curitiba: PPGAS/UFPR, 2001.