

“Todo caboclo é parente”: espacialidades, história e parentesco entre os Potiguara¹

José Glebson Vieira²

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

RESUMO: Este artigo analisa a organização social, a produção e articulação do parentesco com a forma social potiguara expressa nos ideais de “viver bem”, que traduzem a possibilidade de “viver nas aldeias” e entre parentes, demarcando a centralidade do parentesco no processo de socialidade. Trata-se de compreender as espacialidades e os regimes de territorialidade através da intersecção entre parentesco e política deslindada pela descrição dos usos da terra, da ocupação dos espaços e da temporalidade, da configuração das aldeias e dos padrões de habitação. O estudo é conduzido pelo entendimento da história (e do parentesco), da gestão política de relações e da efetivação da vida social. Assim, entendemos a composição e organização das famílias e dos círculos de aliança e cooperação, que se estabelecem na observância dos critérios de proximidades de parentesco (ou genealógicos) ou de residência como parte significativa do jogo de forças políticas.

PALAVRAS-CHAVE: Socialidade, parentesco, política, espacialidades, Potiguara.

*Por mais que se misture, a nação de caboclo nunca terá fim.
O caboclo é como a raiz de uma planta, se espalha e
está em todo lugar (Joana Ferreira, entrevista em 2000).*

Sempre ouvi dos Potiguara a afirmação de que “todo caboclo é parente” e que formam uma mesma família³. Sua recorrência era acompanhada da de uma outra, na qual se reconhecia o fato de os caboclos “de antigamente” se casarem somente com primos ou com “gente de dentro”. Ambas permitiam a descrição das relações de parentesco através da narração de histórias dos seus parentes, numa tentativa de justificar o lugar das pessoas nas distintas redes de relações existentes na aldeia. Já em relação às histórias, a ênfase recaía sobre os deslocamentos temporários de residências das famílias, e, portanto, sobre os lugares de habitação, de coleta, caça, pesca e atividades agrícolas.

É em tal contexto que se enfatizou a concepção nativa sobre a proeminência dos mais velhos em saber “contar história”. A justificativa para tal posição sugeria que as histórias são, geralmente, narrativas das relações com parentes ou pessoas próximas ou relatos “ouvidos” de seus pais ou avós. O ato de escutar consiste na forma de aprendizado e transmissão de conhecimento e é acionado na demarcação da originalidade (e autenticidade) do mesmo pela constatação de que as narrativas se baseavam na experiência pessoal. Nos casos de transmissão das histórias pelos narradores, os falantes (atuais) explicitaram uma referência ao parentesco e à posição de quem fala em relação ao passado e, assim, balizaram um recorte nos eventos como resultado da experiência pessoal de um parente genealogicamente próximo, que aproxima o falante do passado.

A narração de experiências pessoais ou de parentes demonstrou a preocupação no estabelecimento de períodos (ou “tempos”) particulares por questões como as consequências do contato com o branco e a

mistura de sangue, além da luta e defesa pela posse da terra e a posição geracional do falante. A partir da periodização, notamos, por um lado, a ligação temporal e espacial do falante com as gerações precedentes e com as posteriores. E, por outro, a classificação do espaço onde nasceram, onde foram socializados e onde morreram, bem como a existência de certas relações em torno das quais orbitavam núcleos comuns de antepassados – os chamados “troncos velhos” – constituídos pela mistura. Avalia-se a criação de laços de parentesco pela mistura como um resultado positivo da história de formação das aldeias, sendo o próprio parentesco um produto histórico do intercasamento ancestral, reforçando a ideia sublinhada por Gow (1991) de que a história é o parentesco.

A análise da organização social potiguara, aqui proposta, parte da produção do parentesco e sua articulação com a forma social potiguara expressa nos ideais de “viver bem” que traduzem a possibilidade de “viver nas aldeias” e entre parentes e demarcam a centralidade do parentesco no processo de socialidade. Este artigo apresenta, assim, a compreensão sobre a história (e o parentesco) potiguara, ou melhor, as concepções de tempo e espaço, os sentidos dos deslocamentos (fixação e dispersão), a gestão política de relações e a efetivação da vida social, isto é, a composição e organização das famílias e dos círculos de aliança e cooperação.

“Temporalidades” e histórias do parentesco

A história das relações dos Potiguara com o chamado “mundo civilizado” tem sido expressa através de tentativas em criar distanciamentos, e em certa medida, determinar uma descontinuidade com o passado e, assim, produzir diferenciações. Através das categorias “selvagem” e “civilizado”, as narrativas (especialmente dos mais idosos) sugerem a diferenciação de três tempos: o primeiro denominado “tempo muito antigo”, que é

marcado pelo isolamento, selvageria, ignorância e bravura; o segundo, que circunscribe o chamado “tempo de antigamente”, que se caracteriza por uma suposta pureza dos “troncos velhos”; e o terceiro, correspondente ao “tempo de hoje”, que se define pela convivência mais intensa com os brancos e as transformações que são explicitadas no movimento de “tornar-se civilizado”.

Um dado comum é que tal periodização compõe a elaboração da imagem de si mesmo constituída pela mistura, pois ao admitir que esta os singulariza em relação aos seus antepassados (os “selvagens”), os Potiguara acentuam a concepção de que são produtos de várias gerações de casamentos com diferentes (dentre eles, os brancos).

Algumas histórias foram narradas na tentativa de exemplificar a distância entre os antepassados (selvagens) e os seus descendentes (civilizados) e de qualificar a “bravura” dos caboclos. Em uma delas, a mais comum, aludiu-se à captura de uma tapuia selvagem (evocada como “bisavó” ou “tataravó”) por um índio-caçador civilizado. Até onde consegui perceber, as narrativas da referida história se intensificaram no momento em que foi exigida, por parte do Censo Indígena realizado com os Potiguara⁴, a comprovação de que determinada pessoa era ou não indígena; tornou-se comum a expressão de que “sou caboclo porque minha avó foi pega a dente de cachorro ou a casco de cavalo”.

Segundo os relatos, um homem saiu para caçar e, ao adentrar na mata, foi surpreendido por um ruído pouco comum naquele ambiente, pois lembrava o choro de uma criança. Ele o seguiu até chegar bem próximo, quando se deparou com uma criança que estava entre duas pedras⁵. Ao perceber a sua presença, a criança fugiu, embrenhando-se na mata fechada. Era uma “índia tapuia”. Sem conseguir acompanhá-la, o caçador incitou os cachorros a persegui-la; depois de algum tempo, a tapuia foi “pega a dente de cachorro”. Noutra versão, salienta-se que a captura ocorreu “a casco de cavalo”. Devido a sua bravura e cisma,

a tapuia resistiu à captura, mas graças à ajuda de outros caçadores, foi amarrada e levada à casa do caçador que a descobriu.

As expressões “pega a dente de cachorro” e “a casco de cavalo” traduzem uma ação de captura que estabelece a analogia da predação com a prática da caça e, por conseguinte, a associação da tapuia a um “bicho do mato”. Tal como os animais de caça, a tapuia possuía hábitos selvagens identificados primeiramente na sua atitude de fuga, em seguida na reação, no momento da captura, de demonstrar astúcia, ferocidade e bravura e, por fim, nas relações cotidianas marcadas pela resistência aos hábitos tidos como “civilizados”. Ela foi “criada” (amansada) pelo caçador, que a mantinha presa em um quarto a fim de impedir a sua fuga. Os seus hábitos demonstravam a necessidade de domesticação, já que recusava qualquer tipo de vestimenta; apenas cobria o corpo com o seu longo cabelo, além de rejeitar todo alimento oferecido, especialmente aqueles cozidos; mesmo presa, ela continuou a alimentar-se de frutos oleaginosos e de folhas. Contudo, não foi servida a sua alimentação preferida, carne de caça crua com mel. Os narradores se reportaram ao batismo cristão como um momento significativo e inicial do amansamento da tapuia e que se consolidou com a transformação dela na união matrimonial e na procriação que “deram origem a essa grande família que temos aqui”.

A associação da tapuia, por meio da caça, a um “bicho bravo do mato” sugere a descoberta de um lugar originário que foi domesticado no “tempo muito antigo”. A domesticação da tapuia e, conseqüentemente, da mata manifesta a passagem de um universo selvagem (da bravura e da pureza) para um outro marcado pela produção da pessoa “cabocla” mediante o “amansamento” e o parentesco; neste caso específico, os possíveis vínculos dos narradores com a tapuia são personalizados pelos termos “bisavó” e “tataravó” e expressos na afirmação: “deram origem a grande família de caboclo”.

A partir das narrativas sobre a tapuia selvagem e o caçador civilizado, é possível explicitar uma acepção na qual a ênfase nos componentes “naturais” da “índia tapuia” supõe uma alteridade radical entre os Tapuia (índios selvagens) e Tupi (índios civilizados) e, assim, entre a natureza e cultura. Nesse sentido, expressa uma interessante apropriação dos Potiguara de um tipo de narrativa muito comum no nordeste indígena para aludir à origem nativa e, portanto, falar de si mesmo – “quem somos nós” –, derivando-a da índia tapuia que mobilizou o trabalho de fundação do tempo histórico pelo índio caçador – herói civilizador – pautado no processo de se tornar civilizado. Pode-se, assim, entender a concepção em torno da mata e os sentidos e alterações semânticas percebidas entre as categorias classificatórias “índio brabo”, “índio selvagem”, “índio puro”, “caboco brabo” e as classificações “caboco legítimo”, “caboco velho” e “caboco cismado”⁶.

Nas narrativas potiguara, identifiquei um investimento sobre a descontinuidade (histórica) com esse evento e com tais atores, em especial com a “tapuia selvagem”. Tal descontinuidade se configura seguindo a ênfase na mistura praticada pelos próprios índios e nas tentativas de aproximação ou atração dos brancos por meio da afinização. É essa concepção que abaliza o “tempo de antigamente”.

A descontinuidade, expressa nas narrativas, entre as gerações atuais com a tapuia selvagem e o caçador civilizador sugere o acionamento de uma certa percepção de pureza e de mistura, a partir da qual é indicada uma determinada continuidade com o “tempo de antigamente”, que é explicitada na ênfase sobre a pureza dos índios. Alude-se ao ideal de “não espalhar o sangue”, como se pode observar na classificação dos “caboclos velhos” ou “caboclos legítimos”, que remete às ideias de autenticidade e antiguidade e ao postulado de que os Potiguara (de hoje) são produtos de um intercasamento ancestral.

Todavia, as alianças matrimoniais efetivadas pelos antepassados (os “troncos velhos”) indicaram, de um lado, as buscas pela aproximação e

atração dos diferentes (outros “troncos velhos” e os brancos). E de outro, explicitaram a produção de várias gerações de casamentos com diferentes e sua repercussão nas formas de classificação e de ocupação do espaço, já que os aglomerados populacionais representam a disposição das famílias (misturadas) em torno dos respectivos pátios residenciais. A despeito do valor conferido à pureza na formação dos “troncos velhos”, a mistura entre eles está na base da caracterização do “tempo de antigamente”, o que pressupõe, na visão nativa, a necessidade de verificação dos graus de pureza existentes entre as pessoas.

Sangue e corpo

A observação de que os antepassados eram “caboclos velhos” denota a composição de famílias em torno de um “tronco comum”, os chamados “troncos velhos”, que formam a base de uma “comunidade de sangue” ou “comunidade de parentes”, cujos descendentes são tratados como “pontas de rama”. Os “troncos velhos” ocuparam uma posição significativa na estruturação de grupos familiares, e, conseqüentemente, na formação da sua própria aldeia.

O uso dos termos “tronco” e “rama” sugere a recorrência de metáforas botânicas no estabelecimento de ligações a um só “tronco” e na referência a relações que se conectam a um determinado núcleo comum de parentes, independente de o vínculo ser de alianças ou de descendência. Do ponto de vista genealógico, os “troncos velhos” correspondem à geração dos avós; há casos não tão comuns que incluem os bisavós e os tataravós, parentes de terceira e quarta gerações acima de *ego*.

Assim, tal metáfora revela uma conexão entre gerações, demarcando um vínculo temporal do passado com o presente e sugere a identificação com um determinado território. É o que se observa entre os Potiguara

que residem na aldeia São Francisco. Ao se reconhecer como “caboclos legítimos”, pelo fato dos seus “troncos velhos” não terem se misturado e sua aldeia ser considerada como “aldeia mãe”, por ser um dos primeiros aglomerados populacionais, é construído um ideal no qual a referida aldeia assume a posição principal (no “centro”) e as demais são ocupadas por suas “filhas” e se situam na “periferia”.

É elaborado um discurso (político) acerca da existência de centro único ao redor do qual gravitam outras localidades supostamente “unidas” em torno de núcleos comuns de parentesco e de círculos de aliança e cooperação de pessoas e famílias. Para tanto, concorre o reconhecimento da distintividade dos “troncos velhos” e da concepção de posse de terra entre as aldeias, dos movimentos de concentração, isolamento, dispersão e de mistura e das referências genealógicas entre “troncos velhos” e “pontas de ramas”.

Transpondo a disposição (assimétrica) do campo proposta por Viveiros de Castro (1993) sobre a oposição concêntrica entre consanguinidade e afinidade nos planos ideológico e terminológico, temos: em São Francisco (a “aldeia-mãe”), há os consanguíneos próximos e afins cognatos corresidentes, os quais são descendentes diretos e, portanto, “legítimos” dos “troncos velhos”. Nas demais aldeias (as “filhas”), estão os consanguíneos distantes pela dispersão (espacial e social) e pela mistura (genealógica) e os afins potenciais classificatórios (que incluem os “parentes distantes” e os não-aparentados que são considerados como “de fora”), os quais circulam entre as aldeias e se tornam afins reais. E no “exterior” das aldeias se encontra um grupo de pessoas classificado como “de fora” e “branco”, que são afins potenciais capturados pelas uniões matrimoniais (daí a designação como “particular”) e pela própria convivialidade (atração, manutenção e composição de círculos de cooperação com as famílias dos “particulares”).

Os vínculos de sangue, a perspectiva de mistura e a identificação com um território são verificados noutros contextos etnográficos⁸. Entre os

Tremembé (Ceará) e os Truká (Pernambuco), as metáforas manifestam o reconhecimento de uma temporalidade traduzida na ideia de antiguidade ou de originalidade e de uma espacialidade segundo a ênfase nas dispersões vivenciadas pelas famílias devido às perseguições, às expulsões sofridas e à existência de um “sangue distintivo” (Batista, 2005: 109) marcado por graus de pureza, considerando que a relação entre os “troncos” e as “ramas” (ou “bróios”) estabelecia uma linearidade geracional (Valle, 1999). Para os Truká, os “troncos velhos” estão vinculados ao espaço (a Ilha da Assunção) e ao povo que ali habita, e sua população se considera como “tronco original dos índios primitivos” (Batista, 2005: 183).

A importância dos “troncos velhos” na produção das lembranças e das histórias decorre dos laços de convivência no âmbito da família extensa, cuja base se assenta nas relações entre pais, filhos e irmãos “criados juntos”, avós e netos, sogros e genros/noras. São estas relações que articulam um tipo de experiência pessoal direta, vivida e compartilhada com o estabelecimento da convivialidade (Overing e Passes, 2000).

A utilização da metáfora dos “troncos velhos” e das “pontas de rama” manifesta a ênfase nos contrastes entre o velho (tronco) e o novo (rama) em uma forma relacional que assegura continuidade. Como pode ser depreendido da epígrafe, a visão é que de que o caboclo é a “raiz de uma planta”, que está cravado na terra e unido firmemente aos *troncos* e às *ramas*, reunindo condições para crescer e se ramificar (sentido de espalhar-se e povoar) e assim, se re-produzir. A prova de “ser caboclo”, assim, deveria ser procurada no vínculo inextirpável com a terra manifestado na penetrante e absorvente conexão com as demais formações (os “troncos” e as “ramas”) que não se pode negar e contra a qual não se pode lançar desconfianças⁹.

Além disso, tal metáfora sugere uma descontinuidade por meio da distinção cronológica e espacial dos “troncos velhos” em relação às “pontas de rama”. O adjetivo “velho” designa aquelas pessoas que tiveram

vínculo com o passado por terem presenciado e testemunhado eventos e ações do “tempo de antigamente”, garantindo-lhes uma posição privilegiada e, portanto, diferenciada na transmissão de conhecimento. Seus descendentes diretos, os “caboclos legítimos”, são os que “sabem contar histórias” por terem “visto” e “escutado” os “caboclos velhos”; já os “novos” são os ouvintes que igualmente adquirem conhecimento através da escuta, mas que não tiveram a oportunidade de “conhecer” os “troncos velhos”. Com isso, justifica-se a postulação, por parte das pessoas idosas e dos “caboclos legítimos”, de uma descontinuidade com o “tempo muito antigo” e uma continuidade com o “tempo de antigamente” por este constituir uma referência mais próxima das experiências pessoais.

O reconhecimento de famílias como “tronco velho” e a classificação de pessoas pelo termo “caboclo legítimo” acionam a concepção nativa de parentesco assentada no reconhecimento dos vínculos de parentesco com os (quatro) avós (pais e mães dos pais e das mães) enquanto indicadores de pureza e de autenticidade.

A concepção nativa de parentesco associa as famílias aos “troncos velhos” e concebe seus descendentes como “caboclos legítimos”, reforçando a valorização da “pureza” e o ideal de “não espalhar o sangue”. Concomitantemente, supõe a existência de “índios puros” como forma de atribuição e classificação das pessoas em termos do sangue. Ao marcar a identidade pessoal, o sangue liga a pessoa ao núcleo de antepassados comuns – os “troncos velhos” –, identificando-a no interior de uma rede de parentes específica. Em outros termos, o sangue é um idioma precípua na construção da ideia de grupo e da ligação substancial entre as gerações. Logo, a transmissão de sangue insere a pessoa no cerne da história de construção do parentesco. Portanto, a história passa a ser definida enquanto um processo constante de contato e intercasamento entre diferentes grupos e pessoas, isto é, entre diferentes “sangues”, gerando novas gerações e novas povoações (Gow, 1991).

Se as substâncias, ao constituírem o corpo, criam parentesco a partir do reconhecimento da parentela pelo sangue, o sangue fabrica a diferença. A identificação e a hierarquização das pessoas passam pela confirmação das características produzidas pelo sangue, isto é, pelo fenótipo (Vilaça, 2000 e Viveiros de Castro, 1986). Considerando que o fenótipo diferencia a pessoa, pode-se deduzir a utilização do corpo enquanto um diferenciador.

É o que identificamos com a afirmação muito comum entre os Potiguara: “somos índios misturados”. Ela tanto expressa o ponto de vista da constituição do mundo vivido, que enfatiza a indissociabilidade entre parentesco e sangue, quanto especifica a concepção do parentesco como produto histórico do intercasamento ancestral (Gow, 1991).

Nestes termos, podemos entender certas diferenciações internas nas localidades indígenas (e entre elas) e nas identificações entre as pessoas. Elas se evidenciam nos processos de produção de aparentamento baseados fortemente na fabricação de corpos assemelhados. Tais processos apontam para a produção da diferença inscrita no corpo e se ancoram na indissociabilidade entre sangue e parentesco e nos conteúdos suscitados pelo ideal de “não espalhar o sangue”. É o que se constata, por exemplo, no reconhecimento de que a aldeia São Francisco possui mais “caboclos legítimos” (ou “caboco mesmos”) do que as demais localidades. Além da ideia de pureza de sangue concorre para tanto o fato de os caboclos serem tidos como conhecedores da história local e uma referência em termos da cultura potiguara e, sobretudo, da genealogia de um conjunto amplo de aldeias, haja visto ser tal localidade reconhecida como um dos primeiros aglomerados populacionais dos Potiguara.

Ao serem identificados pelos moradores das outras localidades como os “caboclos do Sítio”, é acionado o suposto isolamento dos “trancos velhos”, que se manteve graças ao casamento endogâmico como garantia da pureza de sangue a despeito do longo contato com os brancos. Tal ênfase remete à ideia de pureza enquanto referência das características

físicas dos “antigos” (“troncos velhos”) e mantidas pelos atuais moradores de São Francisco lembradas pelo “cabelo estirado”, “dedo torto”, pela “fala atrapalhada e rouca” e com “sopapo”, pelo “nariz chato e arrebitado”, corpo “sem pelos” e pela baixa estatura.

Embora paradoxalmente se definam como “caboclos mesmo” ou “caboclos legítimos” e “caboclos civilizados”, tendo na mistura o idioma privilegiado na produção das relações, os “caboclos do Sítio” ressaltam a valorização da pureza evocando o fato da mistura das “famílias de caboclo mesmo” ou “famílias de caboco velho” entre si configurar o núcleo comum de antepassados ou os “troncos velhos”. Contudo, evidenciam a dificuldade em estabelecer o ideal de “não espalhar o sangue” pela presença dos brancos entre eles, assim como as possibilidades de adquirir conhecimento por outras vias como a escola e no fato de que hoje os jovens são mais livres, viajam muito, o que permite transformações, especialmente nas preferências matrimoniais, não mais restritas aos moradores da aldeia.

Assim, a “pureza” e a mistura remetem aos processos de fabricação de parentes e de construção de uma “comunidade de parentes”, que se expressam: na tarefa árdua de reforçar certos laços entre os que “vivem juntos” ou desfazer ou reverter outros laços transformando-os respectivamente em memória ou esquecimento diante da busca pelo ideal de ‘viver isolado’ e da tendência à dispersão; e no acionamento de um jogo relacional com o *distante* e o *próximo* capaz de criar arranjos em níveis local e supralocal que repercutem na maneira como os Potiguara se situam performativamente nas relações de identidade (*entre si*) e alteridade (*entre outros*).

Portanto, as tendências divergentes que perpassam a construção do parentesco se expressam na alternância entre os casamentos *próximos*, identificados pelo ideal de “não espalhar o sangue”, e os *distantes*, cuja ênfase é a mistura. Os primeiros assinalam uma tendência à manutenção do ideal sociológico de um mundo *entre si*, repercutindo na produção

doméstica e na configuração de um sistema cognático segundo o signo da consanguinidade. Esse sistema caracteriza-se pela filiação indiferenciada e por parentelas que se movem pela atração da endogamia local, cujas preferências matrimoniais observam a proximidade genealógica e espacial, como também buscam “aproximar” (atrair) afins efetivos cognatos (corresidentes ou não) para o círculo da consanguinidade.

Em decorrência disso, elabora-se a noção de uma “comunidade de sangue” evocada na concepção de “tronco velho” como núcleo de antepassados com os quais as famílias se conectam genealogicamente através de alianças, descendência ou por amizade e camaradagem. Já os segundos – os casamentos *distantes* –, apontam uma gestão pela máquina de produzir parentes e alianças com foco na valorização de uniões com o exterior.

O ideal de “não espalhar o sangue” se conecta a um outro, o de “viver isolado”, que se move pela busca pela autonomia e que produz movimentos incessantes de concentração e dispersão. Só que ambos não se realizam plenamente, dada a valorização das uniões com “gente de fora”, que pressupõe, dentre outras coisas, a inserção ou aproximação de novos conhecimentos e possibilidades geradas pelos “encontros”. Desse modo, produz-se um ciclo quase que infinito de busca por pessoas mais distantes (sejam elas pessoas de outras aldeias, sejam elas da cidade ou de outras localidades).

Quando confrontados com as genealogias e histórias de deslocamentos e dispersões, não apenas aqueles ideais não se sustentaram, como também foi possível a desconstrução do outro ideal, o de intercamento ancestral enquanto constituidor de um passado de pureza e de isolamento. As histórias de deslocamentos, por sua vez, explicitaram concepções dos trânsitos entre as localidades e sugeriram a configuração de um padrão de habitação e uma tendência de dispersão das famílias. Já os movimentos deles decorrentes sublinharam uma concepção nativa de mistura e um modo peculiar de ocupação do espaço.

Organização social e morfologia espacial

Os deslocamentos no “tempo de antigamente” podem ser classificados a partir de dois modos: no primeiro, pelas migrações que derivavam da busca por novas “roças”¹⁰ e lugares de melhor “vivença” (próximos ao mangue e à maré) ou por rearranjos de parentesco, tais como residência pós-marital, desentendimentos entre os membros das famílias e o desejo de “viver isolado” das outras famílias. Nesse último caso, a busca por autonomia pessoal, a possibilidade de construção de uma habitação próxima do roçado e de ter mais espaço para criação de animais são os aspectos significativos na caracterização da dispersão.

No segundo modo, o abandono de habitações foi explicado pelo tipo de material utilizado nas edificações, que, em geral, tinha uma duração relativamente curta e/ou pelo desejo em construir uma casa maior a fim de abrigar a família que aos poucos ia aumentando. O efeito da atividade cíclica, em que casas eram desmanchadas e erguidas nos lugares, pode ser percebido nas mudanças significativas na localização e na alteração da arquitetura das casas e dos “sítios”¹¹.

É a partir destes deslocamentos que as pessoas e/ou as famílias constituíam suas próprias referências sobre os espaços das habitações, das roças, das matas, dos rios e do mar, enfim, se cristalizava a memória dos lugares percorridos e vividos. Os “sítios”, os cascos de ostras e os fornos abandonados são referências da memória de ocupação utilizados pelos caboclos na identificação dos locais onde as pessoas viveram, trabalharam e possuíram fruteiras, “roças” e casas. Abandonar um lugar de habitação significa estabelecer uma possibilidade de manutenção de um ciclo de abandono ou de revitalização da vida, o qual pode ser identificado pela busca por um novo local de habitação e pela reconstituição da mata no lugar abandonado (Viegas, 2007)

O processo de rememoração deles significa reviver o “tempo dos pais” e o “tempo de criança” e atua como reforço da produção de um saber por um

tipo de recordação constituído pela experiência pessoal direta, isto é, mediante uma situação que se testemunhou por se ter vivido no tempo “dos pais”, “dos avós”, “de criança”, ou no lugar em que este tempo ocorrera. Deriva daí a necessidade de conceber o parentesco através de um processo de relacionamento e diferenciação que produz pessoas enquanto parentes entre si por atos contínuos. Para esse caso específico, a importância da convivialidade na construção da socialidade está relacionada à vivência na família, traduzida nas práticas maternas de alimentar e cuidar dos filhos e na experiência, sobretudo dos avós, em “contar histórias” aos netos¹².

Se o nível de relacionamento compreende aquele vinculado à convivialidade da família, ele também envolve outras dimensões da experiência para além das relações familiares, como se verifica na ampliação das redes de relações pela mistura a um universo de parentes mais aberto, isto é, caboclos ou “particulares”. É precisamente nos contextos de ampliação das redes de parentes e da dispersão e/ou circulação de pessoas e famílias que podemos perceber a heterogeneidade e o agenciamento da mistura na formação das localidades potiguara no “tempo de hoje”.

A circulação de pessoas e famílias entre os lugares não permite supor necessariamente a existência de uma dispersão generalizada. Ora, entender os deslocamentos seguindo a compreensão dos próprios caboclos de que as ocupações, as fixações, as aberturas de roças e de aldeias marcariam o “tempo de antigamente” não implicaria a inexistência de unidades sociais cristalizadas. Se seguirmos tal hipótese corremos um duplo risco: primeiro, de obscurecer a configuração de núcleos comuns dos antepassados e de referências de laços de parentesco cimentados por atrações e domesticações; e, segundo, de ofuscar a formação de conjuntos comuns que agregaram outras famílias sem vínculos de parentesco em torno das “turmas” e das “parentagens”¹³.

A tendência à dispersão é uma garantia, num certo sentido, da não cristalização de unidades. Além do mais, os percursos ao longo dos

lugares envolvem um modo de vida dos caboclos que se constitui pela inadequação à fixidez dos limites e ao impedimento de livre circulação. Assim, reforça-se a ideia de que as ligações genealógicas são constituídas ao longo dos rios de maneira processual, fluída e mutável. Subjacente a elas, é possível identificar a elaboração de um passado comum a todas as famílias que se misturam, reforçando a concepção de que todos formam um mesmo povo e uma mesma família e nação.

No levantamento genealógico das famílias em todas as localidades potiguaras, foi possível identificar um certo padrão de dispersão entre elas, mas, sobretudo, desvelar a existência de padrões próprios de organização social. Nesse nível, importa pensar, como fez Gow (1991) em relação aos Piro, sobre a noção de aldeia como uma “comunidade” constituída pelos processos de aparentamento ou assemelhamento das pessoas pela partilha de fluidos corporais, sexuais e alimentares, os quais indicam a construção de relações voltadas ao exterior. Reforça-se a ideia de que a comunidade não é autossuficiente, na medida em que se organiza pela domesticação (interiorização) da diferença.

Portanto, a “comunidade” é formada por um conjunto heterogêneo de “tipos de gente”, isto é, de pessoas misturadas. Tal heterogeneidade decorre, sobretudo, dos processos de domesticação vivenciados cotidianamente, seja nas próprias uniões matrimoniais e das relações que dela se configuram, seja nas relações de troca tecidas no interior das atividades econômicas, particularmente, aquelas ligadas à produção da mandioca e de seus derivados.

A ocupação dos espaços e, conseqüentemente, a formação das localidades ocorreram com a edificação de residências em torno dos cursos dos rios e riachos existentes (Sinimbu, Camaratuba, Jacaré, Grupiúna e Mamanguape) em áreas abertas (as “roças”) voltadas ao plantio de mandioca, o que sugere uma dependência do modo-aldeia em relação a esse cultivo¹⁴. Ao observar a proximidade com o rio, considerou-se a possibilidade de as famílias se estabelecerem em um lugar amplo, sem

casas muito próximas, seguindo o ideal de “viver isolado”, a fim de ter condições mais efetivas de criar animais, fazer roçados próximos e manter certa distância espacial em relação aos vizinhos. Atualmente, opera-se com a mesma lógica, qual seja, “viver isolado”, mas em comunicação, sendo que, ao invés do rio, as casas passaram a ser construídas próximas às rodagens, em virtude das facilidades de deslocamento e de acesso.

A fundação das localidades potiguaras guarda estreita relação com as dinâmicas familiares em torno dos usos dos espaços que incluem as experiências nos trânsitos, nas dispersões e nas fixações nos lugares. Dentre as localidades, seis delas foram fundadas com a abertura de “roça” e a fixação de uma família, considerada como a “dona da aldeia”. Vinte e nove localidades se formaram com a abertura de “roças” por várias famílias autônomas e que não reconheciam entre si laços de parentesco, conferindo-lhes a posição de “donas da aldeia”. As migrações decorreram da busca por faixas de terras mais produtivas localizadas especialmente próximas aos rios ou riachos, ao mangue e à maré ou para “viver isolado”, bem como por conflitos entre parentes e vizinhos ou uniões matrimoniais que possibilitaram a configuração de novas residências e de novas famílias.

Os diferentes casos de formação das localidades apontam para a nomeação do lugar como aldeia a partir da existência de um domínio político que implicava a constituição da representação política. Em todas as localidades, tal domínio pode ser verificado na constituição da “liderança”, que compreende a posição dos “donos” das famílias ou das aldeias, cuja atuação envolvia (e continha) pessoas nos “adjutórios” (como enfrentantes) e nos ciclos das festas religiosas (como representantes do *principal*).

Em outras palavras, configurou-se a esfera da ação política com a constituição de espaços comuns locais (“adjutórios”) e supralocais

(festas), assim como posições de destaque do tipo lideranças doméstico-religiosas, que se desdobraram na função de cacique local, numa evidência da materialização da representação política. Corrobora-se a concepção nativa de que a formação das aldeias explicita a instituição de tal esfera por meio da qual se tornou possível a autonomia do próprio lugar e, por conseguinte, a enunciação de uma unidade aldeã.

A relevância da dimensão política pode ser verificada igualmente na morfologia espacial: nas aldeias foram formadas diversas unidades socioespaciais, chamadas de *casas principais*, compostas por duas ou mais gerações de membros casados do mesmo grupo doméstico, cujos pálios se mantêm próximos ou contíguos gravitando em torno dela. Essas unidades se baseiam na parentela (bilateral) que depende não apenas do contexto em que ocorrem os arranjos efetivos sobre os quais o pálio se constitui, mas também do ponto de vista de quem classifica. Tal tendência se replica na situação agrícola, por causa da abertura de roças e de “sítios”, individual (de cada *casa conjugal*) e/ou coletivamente (da *casa principal*).

Através da *casa principal* estabelecem-se relações entre parentes por meio dos laços de convivência. É neste contexto familiar que se constroem referências indispensáveis de experiência pessoal, em que sobressai a valorização de um tipo específico de recordação ou lembranças construídas no que se conhece e se sabe por meio de tal experiência direta e se torna uma dimensão central do sentimento de ligação entre os caboclos. Esse tipo de experiência compõe a dimensão pela qual os Potiguara concebem a vida na história. Logo, o saber adquirido da experiência direta remete à centralidade da memória afetiva como uma das dimensões do parentesco e ao modo como são concebidos os laços e as relações sociais.

O valor da casa é auferido pela importância dos avós na vida das pessoas, que pode ser localizada no fato de eles poderem assumir, dependendo do contexto doméstico, os cuidados que se esperam das mães.

Através do peso afetivo dos avós, ao lado do ingrediente da autoridade pelo fato de ser o casal mais velho, identificamos a constituição de um líder importante na aldeia; ele reúne em torno de si um número considerável de pessoas, detém o conhecimento da descendência e conduz aos “adjutórios”, às aberturas de roçados e à “desmancha da mandioca”.

As categorias espaciais que a *casa* abrange, além de descreverem a situação de ocupação da terra e do espaço, revelam um complexo que inclui a edificação (o terreiro e o edifício), a “roça”, o roçado e o “sítio” (fruteiras) e modos de personalização dos lugares baseados na convivialidade, isto é, no habitar e no consumir alimentos. Destarte, a *casa* é uma unidade de identificação e vivência social (cf. Viegas, 2007), uma espécie de “abrigo” que configura um contexto no qual são partilhados sentidos personalizados de ocupação dos lugares (“roças”, “sítios”, casa) e disposições alimentares (pés de fruta, produtos agrícolas). Em suma, ela engloba tanto edifício de barro, quanto o plantio de uma “roça”, roçado e fruteiras e é separada das áreas de pesca e caça.

A área de domínio das *casas*, que corresponde às benfeitorias (residência, sítio, forno, roçado, casa de farinha) e que se compõe de pátio, “sítio”, roçado e “roça”, é denominado de “situação” ou “pertencão”. Esta configuração espacial confere dois sentidos à ocupação: no primeiro, como o lugar onde se cultivam fruteiras e em que se demarca um espaço em volta das residências e próximas ao rio, identificado pelo casal mais velho (ou casal-chefe) que “abriu o lugar [o sítio]” e é assim chamado de “dono”. Foi esse casal que selecionou a área a ser ocupada, estabeleceu sua extensão e conduziu os trabalhos de derrubada da mata, da coivara, do plantio, da colheita e da partilha dos produtos entre os integrantes do grupo doméstico.

Consequentemente, e esse é o segundo sentido, a circulação de bens produzidos e a troca de serviços constituíam (como atualmente) o próprio “lugar” por meio das atividades ligadas à produção de derivados de

mandioca; em meio às residências, cada “sítio” possuía uma casa de farinha ou apenas um forno utilizado para a produção da farinha propriamente dita e de seus derivados como polvilho, beiju e tapioca.

Tais *casas* se projetam no plano aldeão enquanto unidades contextuais com fronteiras fluidas e com graus diferentes de inclusão de casas conjugais. As diferenciações sucessivas produzidas no seio do próprio grupo doméstico aliadas ao ideal de “viver isolado” e a busca pela autonomia provocam movimentos incessantes de concentração e dispersão. Esses movimentos foram (e são) decisivos na formação das aldeias e nas ocupações dos lugares, uma vez que nas primeiras observamos uma pluralidade de pátios ou centros, e no desenho de posições como chefia.

Os diversos pátios demonstram uma espécie de multicentrismo das aldeias, uma vez que cada casa conjugal tende a se voltar para si mesma, ou melhor, para seu próprio pátio (ou centro). Ela é composta, em geral, pelo casal monogâmico com os filhos(as) solteiros(as) e possui um pátio, também chamado de “terreiro”, como parte de seu território, sendo um espaço usado para conversas, recepção de visitas e aguardo das refeições.

A maior recorrência do uso do termo aldeia no “tempo de hoje” se contrapõe à visão de que no “tempo de antigamente” existiam lugares habitados por um único grupo doméstico. Em termos de ciclo de desenvolvimento, o referido grupo tem como modelo a família extensa uxorilocal, podendo ser entendida enquanto a base do agrupamento local e da chefia potiguara.

Em torno da família extensa configura-se uma situação de convivialidade e de residência entre parentes de mais de uma geração, isto é, entre pais, filhos, tios, cunhados, genros, noras, netos, sobrinhos e primos, os quais são tratados como “uma família” ou uma “parentagem” que habitam um único “sítio”. Para tanto, seguem a regra “temporal”¹⁵ e de aplicação política da uxorilocalidade, pois os casamentos atuam na manutenção dos parentes (conforme os ideais de “viver entre parentes” e

“não misturar o sangue”) e atração de não parentes (abertura ao exterior) no âmbito da família extensa; tal atuação representa o fortalecimento de uma determinada parentela e de seu líder pela constituição de um núcleo de cognatos e da possibilidade de sua extensão.

Para ilustrar a articulação entre a aplicação política da residência uxorilocal e o idioma da mistura, podemos partir das uniões matrimoniais entre caboclos e “brancos”. Notamos as seguintes preferências de residências: quando a união é entre uma cabocla e um não índio (chamado de “particular”), verifica-se a preferência pela residência uxorilocal; se a união ocorrer entre um caboclo e uma não índia, a residência é virilocal. Em ambos os casos é estabelecida a proximidade dos netos com os avós indígenas e explícita a preferência pelos cuidados e pela “criação” provindos deles; a família indígena assume o papel de “domesticar” as “crianças misturadas”, de modo a aproximá-las do universo de relações e da socialidade indígena.

É muito comum ocorrer o rapto de mulheres, as quais são levadas pelo não índio para outra localidade indígena ou outro lugar (cidade), para casa de amigos ou de primos do raptador. Depois o casal retorna à aldeia onde residem os familiares da mulher; em geral, a unidade familiar aceita a união matrimonial com um “particular”. O próximo passo é a construção de uma casa perto da família indígena ou a migração para outro local no caso de discordância da família.

Na maioria dos casos, a casa principal legitima a união “doando” um terreno para a construção da habitação ou mesmo cedendo um espaço dentro da residência do casal-chefe. “Doa-se” também uma faixa de terra para o casal fazer um roçado e prover sua subsistência. Em alguns casos, o genro não recebe terra para fazer o roçado, principalmente quando a unidade doméstica é numerosa. Ele passa a trabalhar juntamente com seu sogro e cunhados numa mesma faixa de terra, cuja produção é coletivamente dividida. Há uma expectativa de que o genro cuide da sua

casa, alimente sua esposa e seus filhos, assim como compartilhe o que produziu com o grupo de parentes da sua esposa e contribua com as festas religiosas dos caboclos.

O rapto pode ser pensado como resultado de tensões entre o “de fora” e a unidade doméstica da esposa (Vieira, 2008). Além disso, casar e morar com uma cabocla representa um afastamento em relação à categoria “branco”; morar na aldeia significa que o “particular”, mesmo não tendo uma identidade indígena, constrói laços de parentesco e de amizade com as pessoas da casa principal. Nesse sentido, a prole do casal tem o direito de receber todos os benefícios que porventura sejam destinados aos caboclos.

A residência do “particular” e a “doação” da terra estabelecem uma identidade “no lugar” onde predominava apenas a não relação. Ele é um “aliado” nos níveis moral e de cooperação econômica e agrícola, que envolvem a relação de amizade com os membros da unidade doméstica, no qual é incorporado pelo fato de tomar conta da irmã ao prover a subsistência da casa. Ao serem aceitos, eles ficam sob constante vigilância, cabendo o controle ao grupo familiar, e, em última instância, ao cacique da aldeia, que, aliás, é consultado quando um não índio pretende residir na localidade.

Desse modo, o termo “particular” tende a singularizar a relação de coresidência com o “branco”, tendo em vista especialmente a relação de afinidade real com algum membro da família indígena e de afinidade potencial decorrente da existência de vínculo de parentesco com algum membro de sua parentela. Apesar da afinização do “branco”, este não deixa de representar a alteridade e já a diferença em relação aos outros não índios se expressa pelos gradientes de distância e proximidade. Em vista disso, os filhos gerados a partir do casamento misto são classificados pela categoria *misturado* como se a alteridade devesse diminuir gradativamente, cedendo lugar à consanguinidade.

As redes de relações construídas no contexto do grupo doméstico e os círculos de cooperação a partir dele se evidenciam por ocasião dos “adjutórios”. O termo “adjutório” possui duplo sentido: como nome atribuído aos trabalhos comunitários e às práticas de prestações recíprocas e obrigatórias ligadas ao ciclo das festas religiosas coordenado pelo *chefe principal*; e como referência aos eventos que reúnem grupos domésticos em trabalhos coletivos que compreendem abertura, limpeza e colheita nos roçados e nos “sítios”, como também a construção de residências e a produção de farinha.

É possível designar os “adjutórios” como indicadores da ampliação de relações contidas no grupo doméstico e que compreendem uma estratégia de articulação entre unidades sociais constituídas como “parentagens” na medida em que envolvem: consanguíneos (filhos, netos, irmãos), afins (cunhados, primos, sobrinhos e tios) e vizinhos que participam do círculo de convivência diária em torno dos “adjutórios” e dos “trabalhos comunitários”. Enfim, elas (as “parentagens”) contêm pessoas que mantêm laços de parentesco (reais ou simbólicos) a partir do “tronco velho” e aquelas que são consideradas próximas da família extensa, inclusive estendendo-lhes laços parentais. Assim, as dinâmicas de parentesco comportam um tipo de referência parental baseado não apenas na inserção familiar do ponto de vista geracional e genealógico, mas, sobretudo, na composição dos círculos de aliança e de cooperação (como nos “adjutórios”) e na caracterização dos fluxos presentes nas interações cotidianas marcadas pelas práticas de convivialidade.

As casas focais identificadas entre os Potiguara aproximam-se daquilo que Viveiros de Castro (1986) considera como a *casa principal* para os Araweté. A casa é *principal* por superpor vários atributos: posição espacial, frequência de comensalidade e cooperação econômica entre as casas conjugais, bem como a concentração da posse da terra e a referência parental tal como observamos em relação aos “trancos velhos”. Ela é *focal*, na medida

em que revela a irradiação de relações e a convergência de pessoas, grupos, bens (materiais e imateriais) e serviços em volta do casal-chefe da família extensa, que promove uma tendência à autonomia manifestada em vários níveis, dentre eles, econômico (abertura de “roças”, “sítios” etc.) e político (formação de grupos graças à capacidade de manter junto de si os membros da família que origina e os que se agregam a ela).

Aqui é possível situar a descrição das casas focais dos Potiguara dentro do debate antropológico clássico sobre parentesco e organização, mais precisamente, a partir da etnografia tikopia (cf. Firth, 1998). Firth (1998) apresenta a definição de “*paito*” como uma unidade de parentesco tikopia, cuja nomeação por uma das *casas principais* (do clã) representa uma forma de agrupamento de casas e sua existência enquanto grupo se expressa em termos residenciais pelos locais de casa designados.

O “*paito*” não constitui uma unidade residencial, pois “[...] seus membros podem estar espalhados por várias aldeias” (Firth, 1998: 464), sugerindo uma forma de agrupamento marcado por processos reais de ramificação e re-ramificação da estrutura familiar, em torno da qual as ramificações conquistam autonomia e independência quanto mais se afastam do tronco original.

Este processo remete ao que verifiquei entre os Potiguara e mostrei acima, no que diz respeito à relação indissociável entre o “tronco-velho” e as “pontas de ramas”. Firth (1998) utiliza a metáfora da árvore como forma de descrever a organização social dos Tikopia, acentuando a antiguidade como princípio de diferenciação social e o termo “ramagem” como caracterização dos grupos de parentesco. Para ele, a “ramagem” sugere que o “processo de ramificação pelo qual esses grupos alcançam individualidade e ainda mantêm sua conexão com o tronco original” (Firth, 1998: 482). A “ramagem” é um termo genérico para a definição de “casa”, que, por sua vez, é a tradução direta da palavra nativa “*paito*” como unidade de parentesco tikopia.

A esse respeito, as observações de Lanna (2005) sobre a “casa” tikopia esclarecem a relação desta com a casa focal dos Potiguara; segundo ele, na terceira edição de *Nós, os Tikopias*, Firth faz um comentário sobre uma possível modificação da publicação original de 1936, especificamente da noção tikopia de *paito*, que aparecia como “casa”. Para Lanna (2005: 68), o uso da palavra “house” por Firth, entre aspas no original, sugere a noção de casa como unidade moral, “[...] diferenciando-a da *house* e da *household* (sem aspas no original), expressões indicativas da casa enquanto construção e morada comum, respectivamente – por vezes Firth usa ainda *‘dwelling’* para a moradia”.

A unidade moral de que fala Lanna (2005) sobre a casa tikopia inclui várias dimensões identificadas na casa focal potiguara. Além da nomeação das casas principais, que permitem, inclusive, identificar uma aldeia e, assim, representar hierarquicamente um agrupamento de casas, pode-se mencionar a forma de organização do espaço da moradia a partir das divisões de espaços de residência marcados pelos constantes fluxos de dons e serviços, e, conseqüentemente, o vínculo com a terra.

Sobre a dimensão territorial, é importante destacar o fato do critério territorial acionado entre os Tikopia revelar a dispersão das casas, sugerindo que o território das mesmas seja descontínuo, porém definido pela própria casa principal, já que se baseia numa ocupação ancestral. A dimensão da terra e do espaço da casa focal potiguara revela, como vimos, um conjunto de relações que inclui a “roça”, o roçado, o “sítio”, a moradia e os modos de personalização dos lugares, marcados pelas experiências de partilhas de alimentos, bens, cuidados, etc. Além disso, indica a descontinuidade territorial, já que casas são deslocadas ou construídas noutros lugares. Apesar da fragmentação, as novas casas (ou as “ramagens”, para usar o termo de Firth) mantêm ligações genealógicas com a casa principal, pois em torno dela identifica-se a elaboração de um passado comum e a disposição em contextos de cooperação econômica e social e dentro de uma unidade política.

A referida unidade constitui um modo de organização do espaço de moradia e traduz um modo ideal de habitar, o que a assemelha a um dos tipos diferenciados de habitação identificado por Viegas (2007) como “Unidade Compósita de Residência” entre os Tupinambá de Olivença. Em síntese, a *casa principal* e *focal* seria uma atualização dos “troncos velhos”.

Pureza e mistura

Como vimos, na história do parentesco a partir das aldeias foi relevante observar, de um lado, a tendência de circulação de pessoas entre algumas localidades específicas e, a partir dela, o delineamento de redes de relações baseadas nos laços de parentesco e a cristalização de unidades sociais. E, de outro lado, a elaboração de um passado comum às famílias e casas focais (base das unidades) que se “misturam” às unidades de outros rios da região.

À medida que eram indicados núcleos comuns de antepassados (os chamados “troncos velhos”), os quais se moviam ao longo dos rios e cujos laços de parentesco assentavam-se na expressão “todo caboclo é parente”, as concepções dos deslocamentos entre as localidades sugeriram a configuração de um padrão de habitação e uma tendência de dispersão das famílias. Por sua vez, os movimentos decorrentes dos constantes deslocamentos sublinharam uma concepção nativa de mistura e um modo peculiar de ocupação do espaço e da temporalidade.

A existência de tais núcleos poderia supor a determinação de uma origem comum. Entretanto, o investimento na distinção entre os “troncos velhos” e as “pontas de rama” efetua uma descontinuidade com vista à replicação da diferença entre aldeias, gerações, famílias e pessoas. Desse modo, as relações de diferença e de identidade são tecidas e experienciadas num contexto cujo acento recai sobre um tipo específico

de recordação e convivialidade baseado no que se conhece e se sabe por meio de uma experiência pessoal direta e mediatizada pelas relações fundadas em laços interpessoais, bem como nas possibilidades de abertura ao “outro” e de fechamento ao grupo de cognatos.

Procurei demonstrar que os deslocamentos acarretaram dispersões e estas, por sua vez, geraram fragmentações das casas focais. No caso das famílias que mantêm, de certo modo, um maior número de membros em seu entorno, constatamos justamente o oposto: as casas focais passaram a atuar na aldeia de maneira que suas ações se legitimaram pela posição política assumida, como também suas opiniões e projetos tenderam a prevalecer sobre as demais. Não quero com isso sugerir que a demografia das casas seja o critério único que contribui para que elas assumam uma posição política de destaque. A obtenção da legitimidade e prestígio se faz mediante um exercício constante de aproximações com outras casas focais, com os brancos, mediadas por trocas e ações coletivas e comunitárias como nos “adjutórios”, pelos conhecimentos adquiridos, pelas viagens, enfim, pelas experiências particulares e pelas biografias dos sujeitos.

É nesta perspectiva que a etnografia da organização social partiu das indicações dos próprios atores sociais acerca de si próprios e dos outros. A opção por traçar um mapa geral das aldeias a partir do parentesco se assentou na ideia de que este último pode tornar legível outras dimensões da vida, tais como a economia, traduzida na configuração de uma certa autonomização agenciada pelas casas focais que foram constituídas enquanto unidades instáveis, e a política, apreendida a partir do jogo entre tendências divergentes.

Ao seguir o estabelecimento dos fluxos nas relações entre as famílias (ou as casas focais), a constituição de núcleos de antepassados comuns e as implicações da pureza e da mistura na composição das aldeias, observamos a valorização da “pureza” expressa pelo ideal de “não espalhar

o sangue”, sendo movida pela maquinaria endogâmica, e a ênfase na mistura, que por estar na origem dos grupos sociais, é acionada na descrição da produção das relações, na interpretação dos “tempos nativos” e na demarcação de certa linha de continuidade (temporal) entre gerações e pessoas.

Neste nível, podemos considerar que a oposição entre pureza e mistura, presente no discurso nativo, indica um modo de elaborar ou teorizar acerca de si mesmo, conectado à percepção do outro ou do “de fora”, na constituição de “donos” (os “cabeças”) de territórios como as “pertencões” ou as “situações”.

Quando colocados em uma perspectiva relacional, as oposições pureza *vs.* mistura, selvagem *vs.* civilizado e isolamento *vs.* contato tendem a revelar não apenas uma síntese do que poderíamos chamar de uma teoria potiguara da transformação, mas sobretudo apontar para a categoria “caboclo” enquanto um termo que sintetizaria o sentido de uma pureza, por ser “legítimo”, dada a sua bravura, o seu ser arredio e de uma mistura “civilizada” que mantém sua tradição e a transforma em níveis de contato supralocais (interaldeias, interétnico, inter-regional). Esses níveis se encontram simbolicamente apresentados nas variações dos sentidos aplicados ao termo branco.

Ao se afirmarem, então, como “índios civilizados” e “caboclos misturados/civilizados”, os Potiguara ressaltam uma operação na qual vinculam a mistura aos processos de abertura e de socialização/domesticação do que está “de fora” e que reforça a ideia de formarem uma grande nação, em que “todo caboclo é parente”.

Notas

- ¹ Este artigo se baseia na comunicação apresentada no V Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia (APA) realizado em Vila Real, Portugal, entre 9 e 13 setembro de 2013, no painel P47: Transformações do espaço ameríndio nas antigas missões na América do Sul, coordenado por Susana Viegas (Universidade de Lisboa) e José Glebson Vieira (Universidade Federal do Rio Grande do Norte). Agradeço à Capes, por meio do Programa de Apoio à Eventos no Exterior (PAEX), pelo financiamento que possibilitou minha participação no referido evento (Processo: AEX 6740/13-8). Agradeço ainda a leitura atenta e criteriosa dos/as pareceristas *ad hoc* e das professoras Susana Viegas e Marta Amoroso.
- ² Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Ppgas) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).
- ³ Os Potiguara possuem uma população estimada em 15.983 pessoas (Sesai, 2014). Encontram-se espalhados em três terras indígenas contíguas localizadas nos municípios paraibanos de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, e distribuídos em trinta e oito localidades dispostas ao longo de rios e riachos. A Terra Indígena (TI) Potiguara situa-se nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto e possui 21.238ha que foram demarcados em 1983 e homologados em 1991. A TI Jacaré de São Domingos, cuja homologação ocorreu em 1993, tem 5.032ha e se localiza nos municípios de Marcação e Rio Tinto. Por fim, a TI Potiguara de Monte-Mór, com 7.487 ha, se situa em Marcação e Rio Tinto e foi demarcada em 2007.
- ⁴ Iniciado em 2006, o Censo Indígena constituiu um projeto piloto de iniciativa do governo federal com o intuito de traçar o perfil do indígena brasileiro, envolvendo algumas etnias, como Pareci, Yanomami, Xavante, Bororo, Guarani, Kaiowá, Tucano, Baniwa e Baré e Potiguara.
- ⁵ Há versões que declaram que a criança estava dentro de uma fumaça, uma espécie de cavidade subterrânea encontrada em áreas de mata. Em todo o território potiguara existem cerca de seis: Terreiro Ouricuri, Guajiru, Gurubu, Capim (também conhecida como do Flamengo), Dezoito Bocas e Igreja Velha. Barcellos (2005) acentua que elas possuem uma dimensão sagrada em várias experiências espirituais dos Potiguara.
- ⁶ Valle (1999) registrou relatos entre os Tremembé do Ceará cujos conteúdos se assemelham, num certo sentido, àquele inferido das narrativas potiguaras sobre uma antepassada que fora capturada a dente de cachorro e amansada. Em ambos, os termos de parentesco conectaram, dentro de um plano temporal, as pessoas do

“tempo muito antigo” e as pessoas do “tempo de hoje”. Tal operação fez-se em detrimento de qualquer “profundidade” temporal ou quase nenhuma extensão cronológica. As narrativas valorizaram antes “os eventos e as ações que contrastam com o presente, servindo-lhes como marcadores temporais” (Valle, 1999:239) do que a medição e apreensão do tempo cronológico.

- ⁷ Categoria utilizada pelos índios para classificar os não índios residentes nas aldeias, com quem mantêm algum tipo de relação de amizade e/ou de parentesco, como cunhado, genro, nora e de amizade.
- ⁸ O uso da metáfora e da figura do “tronco velho” é recorrente também no contexto amazônico. Entre os Karipuna do Amapá, a figura do tronco evoca a descendência comum de um núcleo de antepassados (Tassinari, 2005). Schiel (2004) identificou, igualmente, entre os Apurinã do Amazonas, a utilização da palavra “tronco” exprimindo a ideia de um passado autêntico, antigo; diferentemente dos Potiguara, os Apurinã operam com uma temporalidade que vincula a autenticidade do passado e a antiguidade dos troncos ao princípio do mundo, traduzindo assim a ideia de um passado indeterminado.
- ⁹ No contexto do Censo Indígena, momento em que a afirmação que está na epígrafe foi registrada, muitas pessoas se posicionaram contrárias ao encaminhamento dado pela comissão do Censo de que os que não haviam sido considerados indígenas pelos testemunhos dos idosos presentes durante a avaliação do parentesco dos moradores das aldeias deveriam conseguir provas documentais acerca da sua própria identificação indígena. A exigência de tais provas motivou a procura por identificações pessoais e de parentesco nos arquivos das igrejas pelo levantamento de certidões de batismos, revelando certo agenciamento religioso na produção da indigenização, e nos cartórios da região em conseguir certidões de nascimento e de casamento.
- ¹⁰ No glossário nativo, “roça” significa área de cultivo da mandioca. Todos os demais produtos agrícolas são cultivados nos roçados.
- ¹¹ Nos últimos anos, houve um aumento significativo de novas moradias, além da reconstrução das casas em todas as aldeias. Grande parte das casas de taipa foi substituída por outras de alvenaria e, para minha maior surpresa, prédios comerciais se multiplicaram, inclusive com estrutura de primeiro andar, graças à entrada de recursos provenientes, especialmente, do aumento de funcionários públicos (municipais, estaduais e federais) e das atividades açucareiras.
- ¹² As pessoas que vivenciaram experiências de deslocamentos constantes demonstraram uma certa dificuldade em precisar a história das localidades por que passaram. Elas restringiam seus comentários sobre a trajetória de migração da família, sem, contudo,

estabelecer conexões de relações duradouras entre a sua própria família com as existentes nas localidades. Essa mesma ideia pode ser aplicada àquelas pessoas que viveram a experiência do deslocamento de modo menos intenso. Penso, por exemplo, nos deslocamentos produzidos a partir da mudança de residência pós-marital, da divisão das casas focais ou a constituição de novas casas e assim por diante.

- ¹³ As categorias nativas “turma” e “parentagens” foram reiteradas vezes utilizadas na definição de grupos. “Turma” refere-se ao grupo de pessoas mobilizado, geralmente, nas “parentagens”, sob a liderança de um cacique, daí sua identificação levada a termo nas situações de conflito demarcar a figura do líder e “seu pessoal”. As “parentagens”, por sua vez, referem-se a grupos compostos por relações de amizade e que integraram distintos grupos domésticos especialmente nas atividades produtivas evidenciadas nos “adjutórios” ou nos trabalhos comunitários.
- ¹⁴ Viveiros de Castro (1986) destaca que o sistema de formação de aldeias (novas) Araweté revelou a mesma dependência, porém, nesse caso, quanto à produção do milho.
- ¹⁵ Viveiros de Castro (1995:12) sugere que embora entre os ameríndios a parentela bilateral egocentrada seja acompanhada de ideologias patrifocais, há “um ‘atrator uxorilocal’ de base no campo estratégico onde o peso político das parentelas é o fator decisivo”. Além disso, ao tratar do sistema de residências dos Tupinambá da Costa, esse mesmo autor sugere que a uxorilocalidade não era “temporária”, mas temporal, na medida em que se constituiria como “ponto de partida que se abria ao evento, gerador de uma dinâmica de diferenciação dependente da proeza guerreira [...]” (Viveiros de Castro, 1995: 687).

Referências bibliográficas

- BARCELLOS, Lusival Antonio
2005 *Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba*. Natal, tese, UFRN.
- BATISTA, Mércia R. R.
2005 *Descobrimo e recebendo heranças: as lideranças Truká*. Rio de Janeiro, tese, UFRJ.
- FIRTH, Raymond
[1936] 1998 *Nós, os Tikopias. Um estudo sociológico do parentesco na Polinésia primitiva*. São Paulo, Edusp.

JOSÉ GLEBSON VIEIRA. “TODO CABOCLO É PARENTE”...

- Gow, Peter
1991 *Of mixed blood: kinship, and history in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon.
- LANNA, Marcos
2005 “A noção de casa: considerações sobre R. Firth e os Tikopia”. *Anthropológicas*, Recife, vol. 1, no. 16: 53-86.
- OVERING, Joana & PASSES, Alan
2000 “Introduction”. In _____. (eds.) *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native South America*. Londres, Routledge, pp. 1-30.
- SCHIEL, Juliana
2004 *Tronco Velho: histórias Apurinã*. Campinas, tese, Unicamp.
- TASSINARI, Antonela I.
2003 *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias Karípunas do Amapá*. São Paulo, Edusp.
- VALLE, Carlos Guilherme O.
1999 “Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará”. In OLIVEIRA, João Pacheco de (org.), *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contracapa, pp. 279-337.
- VIEGAS, Susana
2007 *Terra Calada - Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro, 7 Letras.
- VIEIRA, José Glebson
2012 *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. São Paulo, Humanitas.
2008 “Chefia indígena, transformações culturais e novas formas de ação política entre os Potiguara da Paraíba”. *Tellus*, Campo Grande, ano 8, n. 15: 113-136.
- VILAÇA, Aparecida
2000 “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 15, n. 44: 56-72.

- VIVEIROS DE CASTRO, E.
1995 “Pensando o parentesco ameríndio”. In: _____. (org.). *Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, p.7-24.
1993 “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHI-USP, pp. 149-210.
1986 *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

“*Todo caboclo é parente*”: Spatiality, History and Kinship Among the Potiguara

ABSTRACT: This article analyzes the social organization, the production and articulation of kinship with the Potiguara social form that expresses the ideals of “living well”. These ideals reflect the possibility of “living in the village” and among relatives and demarcate the centrality of the kinship in the process of sociality. It aims to understand the spatiality and territoriality regimes through the intersection between kinship and political unraveling, the description of land uses, the occupation of space and temporality, the configuration of the village, and the dwelling patterns. The study is driven by the understanding of the history (and kinship), the political management of the relations and the realization of social life. Thus, we understand the composition and organization of families and circles of alliance and cooperation that are established in the compliance with the criteria of close kinship (or family) or residence as a significant part of the set of political forces.

KEYWORDS: Sociality, Kinship, Politics, Spatiality, Potiguara.

Recebido em outubro de 2014. Aceito em janeiro de 2015.