



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS EXATAS E DA NATUREZA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

Território de Memória e Territorialidades da Vitória dos Potiguara da Aldeia Três Rios

Amanda Christinne Nascimento Marques

João Pessoa – 2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS EXATAS E DA NATUREZA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

Amanda Christinne Nascimento Marques

Dissertação de Mestrado

**Território de Memória e Territorialidades da
Vitória dos Potiguara da Aldeia Três Rios**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Paraíba (PPGG/UFPB), como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Geografia.

Orientadora: Prof^a.dr^a. Maria de Fátima Ferreira Rodrigues

João Pessoa – 2009

M357t

MARQUES, Amanda Christinne Nascimento.

Território de Memória e Territorialidades da Vitória dos Potiguara da aldeia Três Rios/ Amanda Marques – João Pessoa, 2009.

217f. : il.

Orientadora: Maria de Fátima Ferreira Rodrigues

Dissertação (Mestrado) – UFPB/ CCEN/ PPGG

1. Questões Sociais Indígenas 2. Territórios Indígenas 3. Territorialidade Étnica 4. Índios Potiguara – Aldeia Três Rios 5. Índios – Trabalhos de campo.

UFPB/BC

CDU: 304(=1-82)(043)

Amanda Christinne Nascimento Marques

Território de Memória e Territorialidades da Vitória dos Potiguara da Aldeia Três Rios

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a. Maria de Fátima Ferreira Rodrigues (Orientadora - UFPB)

Prof^a. Dr^a. Maria Geralda de Almeida (Examinadora Externa - UFG)

Prof^a. Dr^a. Mércia Rejane Rangel Batista (Examinadora Externa - UFCG)

João Pessoa – 2009



Aos Sujeitos dessa história sofrida, narrativas de vida que nunca deixarão de ser contadas. É de uma retomada, que ela será lembrada. Esse momento, jamais se achará nos escombros do esquecimento, pois há uma história no tempo, que nem os melhores momentos podem aniquilar. Para os Potiguara, o presente e o passado são cúmplices e ambíguos. Do passado, prestam contas e oferecem os ganhos a um recente, que é carregado de lembranças de um espaço-tempo novo, em consonância com o tempo-espaço velho, as quais fazem com que as poeiras da memória tornem-se uma ferramenta de comprovação da história.

Dedico



Aos que veem a ciência a partir da lente dos continentes, pois sem amarras, a gente sente e gesta uma Geografia diferente. Ao sonharem com o fim das “paredes da instituição”, as pessoas que fazem parte desse grupo falam a mesma língua dos incluídos perversamente ao modelo vigente. Ao GESTAR devo minha formação crítica, cidadã e, portanto:

Compartilho essa dissertação

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a minha família pelo amor que me protegeu, criou, encorajou, me deu asas, e que só agora na distância, percebo ser a razão das coisas mais belas e importantes de minha vida;

A Rute Vieira, companheira e conselheira nas jornadas geográficas, pelo partilhar cotidiano dos trabalhos, passeios, viagens, músicas, filmes, livros, festas, noites, dias. Xe aiuê arearebo;

A minha orientadora Professora Maria de Fátima F. Rodrigues, pessoa a quem dedico grande admiração profissional e como pessoa. Seu pensar me instigou a buscar caminhos nem sempre fáceis, mas gratificantes: “*a crítica da razão indolente*” é uma prova disso. Agradeço por ter acreditado e apostado em uma pesquisa geográfica sobre os Potiguara, pelo tempo dedicado, os empréstimos de livros e o partilhar cotidiano na sala ou via “web torpedos”. Espero que depois desse fim-recomeço, essas apostas sejam renovadas ou ressignificadas;

Ao núcleo super poderoso do Gestar pela dedicação, amizade, companheirismo e solidariedade. Agradeço aos “novos” que já são quase velhos: Salomé Maracajá, Mayra Porto (catxi) e Anieres Silva; e a “velharia”: Aline B. de Lima, Alecsandra P. da C. Moreira, Claudia Simoni e Ana Bernadete A. Soares;

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Geografia, pelas disciplinas oferecidas que foram cruciais para a minha formação;

A Fernanda Barboza, amiga “dos tempos de ócio na praça da alegria”, agradeço a colaboração, leitura e formatação desse trabalho;

Aos colegas e amigos das melhores horas, regadas com muita cerveja e bom papo. Como no interior, a maioria dos homens aqui tem dona: Salatiel (de ninguém), Sérgio (de Saló), Yure (de Mara), Aldo (acho que ninguém), Anderson (de Aline), Silvio (de Alecsandra) e Geraldo (de Claudia).

Durante o desdobramento da pesquisa, algumas pessoas passaram e contribuíram, a exemplo de Zezo e Ligia Tavares que me ajudaram a dar os primeiros passos de uma proposta de estudo sobre o Potiguara. Estevão Palitot, Fernando Barbosa, Sinval Almeida Passos e Ana Madruga, pelas indicações de leituras e materiais cedidos gentilmente.

Ao pessoal do SEAMPO que tem partilhado na extensão a dinâmica Potiguara: Antonio Mendes, Socorro Borges, Capitão Potiguara, Rose, Cleide, Carlos, Lusival Barcelos e Silvana;

Agradeço a banca examinadora do relatório de qualificação, pelos questionamentos, debates propostos e na indicação de referências;

Aos Índios Potiguara, sinônimo de resistência e luta: José Ciríaco Sobrinho (Capitão), Iolanda Mendonça, Jaqueline, José Roberto (Cacique Bel), Lena, José Maximo (Zé), Maria, Mari, Ciro, Josecí (Nego Si), Joás, Aníbal, Cal, Cássio, Josafá Padilha e os Potiguara da Aldeia Três Rios, pois sem a ajuda deles este trabalho não faria sentido.

Agradeço ao CNPq e a Capes pelas concessões de bolsas desde a graduação;

Enfim, agradeço a todos que de forma direta ou indireta contribuíram para a construção desta dissertação.

RESUMO

Objetivamos nesta dissertação analisar o processo de construção do território e da territorialidade étnica dos índios Potiguara da Aldeia Três Rios, localizada no município de Marcação, Paraíba. Em nossa análise enfatizaremos a luta pelo território tradicional de Três Rios a partir das territorialidades étnicas desenvolvidas pelo grupo nas situações de conflito. A retomada dessa aldeia, realizada em 04 de agosto de 2003, se configura como um movimento de reafirmação da identidade e da memória coletiva desse grupo étnico. Nessa abordagem, o território e a territorialidade indígena se diferenciam da concepção e das formas de organização de outros territórios porque, é um espaço social cujo componente principal da diferença é a etnia. Do ponto de vista teórico metodológico, buscamos um diálogo interdisciplinar e entre os saberes, tal como propugna Santos (2004) e Morin (2000). Além da pesquisa documental e bibliográfica, os trabalhos de campo foram ferramentas cruciais para as reflexões, visto que foi através do campo que buscamos entender as dinâmicas estabelecidas pelos Potiguara internamente e externamente à fronteira étnica.

Palavras-chave: Territórios Indígenas; Territorialidade Étnica; Fronteira; Trabalhos de Campo.

ABSTRACT

In this dissertation we aim to analyse the process of construction of the territory and the ethnic territoriality of the indigenous Potiguara from the village Três Rios, located in the municipality of Marcação, Paraíba. In our analysis we emphasise the fight for the traditional territory of Três Rios from territorialities developed by the ethnic group in situations of conflict. The retaking of this village, held on 4th of august of 2003, is configured as a movement to reaffirm the identity and collective memory of this ethnic group. On this perspective, the indigenous territory and territoriality, differentiate from the conception and forms of organization of other territories because, is a social space whose main component of the difference is the ethnicity. From the theoretical and methodological point of view, we seek an interdisciplinary dialogue and among knowledge, as advocate Santos (2004) and Morin (2000). Besides the bibliographic and documentary research, the field trips were crucial tools for reflection, as it was through the field trips that we seek to understand the dynamics established by the Potiguara internally and externally of the ethnic boundary.

Key words: Indigenous Territories; Ethnic Territoriality; Boundary; Field Trips.

LISTA DE SIGLAS

ADUFPB-JP	Associação dos Docentes da UFPB
AN	Arquivo Nacional
APA	Área de Proteção Ambiental
APOINME	Associação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.
CDH	Comissão de Direitos Humanos
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CTRTR	Companhia de Tecidos Rio Tinto
DCE	Diretório Central dos Estudantes
DEID	Departamento de Estudos de Identificação e Delimitação
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
FUNESC	Fundação Espaço Cultural
GESTAR	Grupo de pesquisa Trabalho, Território e Cidadania
GT	Grupo de Trabalho
IBAMA	Instituto Brasileiro de Meio Ambiente
IR	Inspetoria Regional
MAIC	Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio
MN	Museu Nacional
MPF	Ministério Público Federal
NCDH	Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos
NDHIR	Núcleo de Documentação Histórica e Regional
PIBIC	Programa de Iniciação Científica
PPGAS	Programa de Pós-graduação em Antropologia Social
PRAC	Pró-reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
SEAMPO	Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Populares
SEDOC	Setor de Documentação
SINTESP	Sindicato dos Trabalhadores em educação Superior da

Paraíba

SPI

Serviço de Proteção ao Índio

TI

Terra Indígena

UFPB

Universidade Federal da Paraíba

UFPE

Universidade Federal de Pernambuco

INDICE DE FIGURAS

01	Rio Paraíba.....	38
02	Predominância da Cultura da Cana de Açúcar na Margem da Rodovia 101.	39
03	Cidade de Rio Tinto	40
04	Cidade de Rio Tinto	40
05	Rodovia Estadual/PB – 041.....	41
06	Desenho da aldeia Três Rios.....	44
07	Croqui da aldeia três rios	44
08-14	Vista Parcial da aldeia Três Rios em diferentes momentos.....	45
15	“Puxadas” ou “terraços” construídos pelos Potiguara da aldeia Três Rios.	47
16	Iconografia dos Potiguara durante o fim da década de 1960 na aldeia São Francisco	49
17	Interior das casas dos Potiguara durante o fim da década de 1960, na aldeia São Francisco	49
18-20	Potiguara da aldeia São Francisco no fim da década de 1960.....	50
21	Galpão onde são guardadas as ferramentas de trabalho na aldeia Três Rios	51
22	Roçados na aldeia Três Rios	53
23-25	Retomada de área tradicional indígena em Monte-Mor.....	55
26	Esquema de construção das casas de taipa com base nas observações no decorrer dos trabalhos de campo	57
27	Casa de Taipa, aldeia Três Rios	58
28	Área da Retomada	60
29	Carro atolado na área de retomada em Três Rios.....	61
30	Campo de Futebol na aldeia Três Rios	64
31	Oca da aldeia Três Rios, reformada para a comemoração do dia do índio	64
32	Celebração em comemoração a retomada da aldeia Três Rios.....	65
33	Toré Potiguara	66
34-35	Aldeia Três Rios, energia elétrica – Programa Luz para Todos.....	67
36-37	Aldeia Três Rios, energia elétrica – Programa Luz para Todos.....	68
38-39	Primeira escola construída em Três Rios.....	68
40-41	Escola transferida	68
42-43	Escola Indígena da aldeia Três Rios.....	69

44	Diagrama do ciclo de interatividade das lideranças Potiguara.....	70
45	Árvore de Marcação.....	85
46	Xilogravura encontrada na carta apócrifa Lettera.....	91
47-48	Marcos de Pedra demarcando área doada por D. Pedro II em 1859 na Baía da Traição.	99
49	Eixos de articulação do SPI.....	105
50	Influência da CTRT e Frederico Lundgren no âmbito Local e Regional	115
51-52	Estátua de Frederico Lundgren.....	115
53-54	Tipologia das Casas de Rio Tinto	116
55	Vista aérea do Território da Aldeia Três Rios, antes da retomada.	120
56	Cidade de Marcação à direita, e Aldeia Três Rios na porção esquerda da fotografia	140
57	Esquema da relação campo cidade, Marcação e Três Rios.....	143
58	Primeira moradia construída pelos Potiguara durante a retomada da terra	151
59	Escala	156
60	Rede de Solidariedade e Mediadores dos Potiguara.....	158
61-62	Audiência pública entre lideranças indígenas.....	166
63-64	Reivindicação dos Potiguara	167
65-66	Reivindicação dos Potiguara no Centro de Vivências/UFPB.....	167
67	Seção Especial na Assembléia Legislativa.....	168
68	Protesto dos Potiguara na Praça João Pessoa.....	169
69	Imagem da Devastação	172
70-71	Faixas utilizadas durante a ocupação da sede da FUNAI.....	174
72	Ocupação da sede da FUNAI.....	174
73	Entrevista concedida à imprensa pelos Potiguara durante a ocupação da sede da FUNAI.....	175
74	Uso de Defumador no toré Potiguara da aldeia Três Rios.....	181
75	Oração que antecede o toré	182
76	Organização do toré.....	184
77-78	Início da caminhada pelas ruas da cidade de João Pessoa.....	186
79-80	Caminhada pelas ruas da cidade de Rio Tinto.....	186
81	Marcha Potiguara.....	188
82	Desenhos que foram pintados nos corpos dos Potiguara por ocasião da marcha.....	190

83	Marcha Potiguara	191
84	Marcha	193

ÍNDICE DE MAPAS

01	Localização do Território Indígena Potiguara	26
----	--	----

ÍNDICE DE ORGANOGRAMAS

01	A Territorialidade da aldeia Três Rios.....	42
02	Estrutura do SPI.....	107
03	Postos Indígenas sob jurisdição da IR – 4 nos períodos de 1940 a 1960	107

LISTA DE QUADROS

01	Territórios Indígenas por Microrregiões Geográficas na Paraíba.....	82
02	Mapa dos Índios Existentes na província da Parahiba do Norte em 1829	97
03	Compradores das Terras da CTRT.....	120
04	Atributos da Escala.....	155

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	18
CAPÍTULO 1 – A TERRITORIALIDADE ÉTNICA DOS POTIGUARA DA ALDEIA TRÊS RIOS, MARCAÇÃO – PARAÍBA.....	27
1.1 – A Ecologia de Saberes: O campo e a sabedoria indígena em questão	28
1.2 – A Territorialidade de Aldeia Três Rios: Lugar de trabalho e memória..	41
1.3 – Do Território a Territorialidade Étnica Potiguara.....	71
CAPÍTULO 2 – TERRITORIALIDADES DA MEMÓRIA: “INDIOS DO LITORAL” NO CAMPO DAS REPRESENTAÇÕES.....	85
2.1 – As Dimensões Históricas da Luta pelo Território Potiguara de Três Rios.....	89
2.2 – A Família Lundgren e as Usinas: Do medo ao acirramento dos conflitos.....	112
2.3 – Da Mistura como Destruição à Identidade Emergente como Ressignificação.....	122
CAPÍTULO 3 – AS EXPRESSÕES DE UM MOVIMENTO: SINGULARIDADES E HETEROGENEIDADES DA LUTA PELO TERRITÓRIO DE TRÊS RIOS.....	136
3.1 – Pelas Trilhas e (Dês)caminhos do Reconhecimento.....	144
3.2 – As Territorialidades Étnicas dos Potiguara como Expressão de um Movimento Indígena Multiescalar.....	154
3.3 – As Territorialidades da Vitória: O toré como instrumento simbólico e político da luta pela terra em Três Rios.....	176
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	195
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	204

INTRODUÇÃO

Os Potiguara estão situados administrativamente entre os municípios paraibanos de Baía da Traição, Rio Tinto e Marcação. Esses municípios encontram-se inseridos na Microrregião do Litoral Norte e, por conseguinte, na Mesorregião geográfica da Mata Paraibana, conforme mapa exposto no fim desta introdução.

De acordo com a base de dados disponibilizada em 2000 pela Fundação Nacional de Saúde – FUNASA, o total da população indígena nas 26 aldeias Potiguara é de 12.185 indígenas.

Do ponto de vista territorial e jurídico-político, as terras tradicionais dos Potiguara estão subdivididas em três terras indígenas (TI's) que são:

- TI Potiguara: 21.238 ha (demarcada e homologada¹);
- TI Jacaré de São Domingos: 5.032 ha (em processo de homologação);
- TI Monte-Mór: 7.100 ha (declarada).

A Aldeia Três Rios, foco de nossa pesquisa, está localizada no município de Marcação – PB e inserida na TI Monte-Mór, que compreende mais quatro aldeias, sendo elas: Jaraguá, Nova Brasília, Silva do Belém e Vila de Monte-Mór.

Essa dissertação tem o propósito de analisar o processo de construção do território e a territorialidade étnica dos Potiguara da aldeia Três Rios, localizada no município de Marcação.

As informações que priorizamos estão subdivididas em três capítulos. No primeiro capítulo, discutimos ciência, a importância da troca de saberes e o entendimento acerca do território e territorialidade étnica dos Potiguara, a partir das relações interpessoais circunscritas na aldeia indígena. Nesse capítulo, priorizamos as informações coletadas durante os trabalhos de campo, e partimos da compreensão de Geertz (1989) e da sua proposta metodológica de uma “descrição densa” na realização dos trabalhos de campo. Além desse autor, utilizamos outros que fundamentaram temas e categorias como trabalho de campo, etnografia, território e territorialidade, a exemplo de Santos (2004; 2005) e Morin (2000), quando apontam para o debate interdisciplinar e menos autoritário da ciência; Serpa (2006),

¹ A situação das TI's conforme o estado em que se encontram os processos demarcatórios expostos acima, são diretrizes que regulamentam a posição jurídico administrativa dos territórios indígenas, segundo o decreto de nº 1.775 de 08 de janeiro de 1996. Esses procedimentos são subdivididos em fases, sendo elas: identificação e delimitação, declaração, demarcação, homologação, registro e extrusão de não-índios.

Rodrigues (2007) e Lacoste (1977), que trabalham diferentes concepções de trabalho de campo na ciência geográfica; Geertz (1989), Oliveira (2006) e Moura (1992), quando discutem a ferramenta, como um exercício fundamental no processo de construção do conhecimento na Geografia e Antropologia. Ratzel (1990), Raffestin (1993), Haesbaert (2004) e Souza (2003), quando discutem as categorias território e territorialidade; Barth (1998) e Poutignat e Steriff-Fenart (1998) quando tratam sobre os conceitos de etnia e etnicidade e Bonnemaïson (2002) quando analisa a territorialidade e etnia como sendo os conceitos chave da abordagem cultural.

No segundo capítulo, dialogamos com Santos (1994) e Bonnemaïson (2002), visando entender o processo histórico de construção do território Potiguara. Santos (1994) afirma que entender o espaço, como categoria filosófica, requer que o pesquisador se utilize de fragmentos temporais que representam as dinâmicas e agentes que interferiram no território ao longo de sua configuração. Para Bonnemaïson (2002), o território é impregnado de geo-símbolos, ou seja, “um espaço cultural” carregado de significações e afetividades.

No sentido de dialogar com o grupo e entender sua trajetória de resistência, trabalhamos com diferentes fontes de pesquisa que traduzem traços de sua memória², tais como documentos do século XIX que referenciam o processo demarcatório das terras indígenas Potiguara e bibliografias que referenciam o processo de territorialização do grupo étnico em questão. Autores como Godoi (1998) e Halbwachs (1990) foram utilizados para discutir memória; Chauí (2004) quando discute a re-criação dos mitos de origem; Joffily (1883), Pinto (1977) e Nicodemos (1958) quando escrevem sobre a ocupação da Paraíba; Lima (2008), Rocha (2003) e Peres (2004) quando escrevem sobre a atuação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI; Hobsbawn e Ranger (2002) quando tratam das invenções das tradições; Melo (2002), Panet (2002) e Góes (1964) quando discutem os mecanismos de controle social impostos pela Companhia de Tecidos Rio Tinto e Moonen (1989), Ribeiro (1986), Amorim (1970), Marques (2006) e Palitot (2005) quando estudam os Potiguara.

No terceiro e último capítulo, escrevemos sobre as territorialidades étnicas Potiguara, a partir das dinâmicas estabelecidas pelo grupo nos momentos de luta

² Faremos a discussão dos limites dessas fontes no decorrer dos capítulos.

pela terra. Autores como Peres (2000) e Baumann (1981) quando analisam os processos demarcatórios dos Potiguara e Racine, Raffestin e Ruffy (1983) e Castro quando buscam entender o espaço e suas relações através da leitura da escala, fizeram parte dos debates realizados no referido capítulo.

Decidimos deixar o capítulo etnográfico como o primeiro, por entendermos que é através dele que construímos um diálogo com os outros capítulos, tanto do ponto de vista temporal, como espacial. O momento atual nos instiga a percorrer na história, e como um círculo e um espiral, a aldeia se constitui no início, “fim” e ressignificação de situações históricas de enfrentamentos e territorialidades engendradas no processo de luta pela terra.

Do ponto de vista teórico metodológico, pontuaremos de forma mais sistematizada nossos caminhos pelos acervos bibliográficos e documentais que construímos no decorrer da pesquisa.

Fizemos uma revisão bibliográfica e documental, nas bibliotecas e arquivos elencados abaixo:

Na Universidade Federal da Paraíba – UFPB (setorial de Geociências, Ciências Sociais, Núcleo de Documentação Histórica e Regional – DHIR, Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos – NCDH, e central). A partir de fichas de levantamento bibliográfico (ANEXO 1 e 2) sistematizamos referências como as de Moonen & Maia (1992) que baseiam seus trabalhos a partir da etno-história dos índios Potiguara, Silva (1994), que em sua monografia de graduação, intitulada “*Potiguara: a traição final*” faz um esboço do processo de ocupação do litoral paraibano, relatando as diversas lutas travadas entre índios *versus* colonizadores e índios *versus* inserção de usineiros nas terras tradicionalmente ocupadas, sendo a última caracterizada como a traição final das forças produtivas do capital. Outro trabalho que encontramos foi o de Barbosa Junior (2002), que em sua monografia de especialização em direitos humanos, direciona sua discussão para o processo de demarcação das terras tradicionais dos índios de Monte-Mór. Além desses trabalhos que tiveram como propósito os estudos do grupo em questão, outros autores que referenciam outros grupos étnicos ou discutem a ação indigenista foram de grande relevância, tais como Lima (1992) e Cunha (1992) ao discutirem a política indigenista no Brasil durante os séculos XIX e XX.

Na Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, consultamos as produções da revista *Anthropologicas* e as dissertações do Programa de Pós-graduação em

Antropologia e Geografia. Destacamos o artigo de Vieira (2001), que discute a partir do processo de luta pela terra dos grupos indígenas localizados na região nordeste, a importância e atuação das lideranças indígenas, tomando como referência o grupo étnico Potiguara no contexto das relações de contato. Além desse autor, destacamos a dissertação de Cunha (1999), ao estudar os Pankararu a partir das manifestações culturais expressas nos ritos, festas e torés. De acordo com Cunha (1999, p. 13), o toré tem distintas características que passam pelo universo simbólico do grupo, traduzidas através da música, dança e “também por ter a característica de um ato público, que muitas vezes serve como referência para a identidade do povo Pankararu”.

No arquivo público do Estado da Paraíba – FUNESC, consultamos os jornais Correio da Paraíba, no intuito de recolher informações acerca do grupo étnico Potiguara, durante os períodos de 1980 a 2006. Cabe destacar que priorizamos esse recorte temporal por ser o momento em que os Potiguara da Terra Indígena de Baía da Traição iniciam o processo de reivindicação demarcatória dos seus territórios tradicionais.

No Arquivo Nacional – AN, consultamos documentos da companhia nacional de engenhos centrais, da confederação do Equador e da seção de terras públicas e colonização. Destacamos os documentos referentes à comissão demarcatória das terras devolutas da Parahyba, onde encontramos documentos da sesmaria dos índios da Jacoca, Aratagui, Monte-Mór e Baía da Traição entre os períodos de 1856 a 1868³.

No museu nacional – MN, encontramos no acervo do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – PPGAS, duas dissertações sobre os Potiguara. A primeira escrita na década de 1970, por Amorim (1971) que partindo da discussão de fricção interétnica, busca construir um modelo de campesinato indígena que integra como modalidades de produção a pesca e a agricultura. De autoria de Azevedo (1986), a segunda dissertação foi escrita na década de 1980, e retrata o processo de disputa jurídico política dos Potiguara em busca da regularização da TI Potiguara. Além das dissertações, encontramos nos arquivos do Centro de Linguística do MN uma publicação intitulada: *“Os índios em Arquivos do Rio de*

³ Parte desses documentos foi trabalhada no segundo capítulo dessa dissertação.

Janeiro"⁴, onde conseguimos acessar de forma mais rápida, várias informações acerca dos grupos indígenas.

No museu do Índio, encontramos alguns artigos que fazem referência aos Potiguara, tais como os de Peres (2000) que retrata os entraves jurídicos pelo reconhecimento do território de Monte-Mór, e Moonen (1969; 1973) onde encontramos algumas iconografias do grupo, datadas de finais da década de 1960 e início da década de 1980. Ainda no museu, consultamos a documentação referente ao SPI nos arquivos do Setor de Documentação – SEDOC, onde encontramos em microfiches alguns relatórios, processos e ofícios acerca dos Potiguara.

Nos acervos pessoais, também nos utilizamos de vasta referência sobre o grupo, onde destacamos a dissertação de Palitot (2005), que no contexto de situações históricas, se propôs a estudar os Potiguara e compreender os diferentes processos de territorialização vivenciados pelo grupo, sobretudo a partir da introdução de agências de contato, tais como: o SPI, FUNAI e Companhia de Tecidos Rio Tinto. E Liedcke (2007) que estuda o processo de sobreposição entre as Terras Indígenas Potiguara, a Área de Proteção Ambiental da Barra do Rio Mamanguape e o papel do Ministério Público Federal como agente mediador dos conflitos agrários no referido território.

Antes de adentrarmos nos capítulos, gostaríamos de pontuar algumas questões que permearam a pesquisa, tais como: os trabalhos de campo, a postura como pesquisadora, a minha posição teórica, bem como nossa própria forma de escrever.

Começando pelo fim, cabe nesse momento uma justificativa acerca da forma como o trabalho foi escrito. No corpo do texto, abolimos a impessoalidade. De caráter coletivo, a pesquisa vem sendo construída a partir de um conjunto de referências e pessoas. Buscamos um diálogo a partir dos documentos, referências, pesquisadores e os indígenas, os quais são nossos principais interlocutores.

Em alguns momentos utilizo a primeira pessoa do singular, e em outros a primeira pessoa do plural. Utilizamos essa forma, pois corroboramos com Oliveira

⁴ No catálogo, são encontradas referências de fonte orais, escritas e iconográficas que se localizam no arquivo nacional, biblioteca nacional, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Arquivo Histórico do Itamarati, Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Museu do Índio, Museu Nacional, Museu Histórico Nacional, Serviço de Documentação Geral da Marinha, Arquivo Histórico do Exército, Arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, Museu Casa de Benjamim Constant, Museu da Fazenda Federal, Museu da Imagem e do Som, Museu de Astronomia e Ciências Afins e a Casa de Oswaldo Cruz.

(2006), quando afirma que apesar de não escrevermos sozinhos, pois compartilhamos ideias e posturas de outros autores, devemos em alguns momentos nos posicionar como pesquisador, visto que na própria construção da pesquisa fazemos escolhas, interpretamos, analisamos e conduzimos a escrita a partir da seleção de nossos interlocutores e visões de mundo.

Ainda em relação à escrita do trabalho, decidimos não indicar os nomes das pessoas que entrevistamos durante os trabalhos de campo, visto que os Potiguara vêm passando por muitos problemas acerca de ameaças de morte e problemas políticos constantes. Atualmente, os grupos indígenas vêm passando por um processo denominado de “*criminalização das lideranças*”, são processos judiciais de inversão de papéis dos sujeitos, pois colocam os índios como réus e os latifundiários como prejudicados. Essa forma de desmobilização do movimento vem mexendo com as estruturas das comunidades e alastrando um sentimento de medo e impotência para alguns grupos étnicos.

Partindo desse contexto, preferi preservar os nomes das pessoas, mas divulgar as falas que são carregadas de significados. Em alguns momentos, mantemos no texto toda a formação da ideia do entrevistado, o que evidencia alguns relatos longos e que foram metodologicamente preservados, deixando que o grupo tenha mais voz nesse trabalho, proporcionando um diálogo e deixando em alguns momentos que sua narrativa fique claramente demarcada.

Como denominei os Potiguara, também partiu de uma escolha, visto que na academia formamos um rol de conceitos e atributos que referenciam esses grupos, desse modo, raça, etnia, tribo e grupo são termos usuais no pensamento social desde o século XIX, e que comportam muitas críticas e limitações em seus usos.

O conceito de raça, por exemplo, foi primeiramente desenvolvido nas ciências naturais a partir da classificação de espécies animais e vegetais. No século XIX, esse conceito passou a ser incorporado ao discurso das ciências sociais, onde através de uma leitura etnocêntrica, os estudos sobre raça passaram a atuar como uma justificativa para o processo “civilizador” que explicava a inferioridade de alguns grupos étnicos, a exemplo dos negros e indígenas. Só durante o século XX esse conceito passou a ser questionado, sobretudo a partir dos debates acerca dos mitos que fundavam o pensamento social brasileiro, a exemplo do mito da democracia racial. Segundo Ianni (1996), todos que se preocupam em compreender a sociedade

brasileira em diferentes momentos da história, se defrontam com a problemática racial. Para ele:

(...) as raças são categorias históricas, transitórias, que se constituem socialmente a partir das relações sociais: na fazenda, engenho, estância, seringal, fábrica, escritório, escola, família, igreja, quartel, estradas, ruas, avenidas, praças, campos e construções (IANNI, 1996, p. 120).

Considerando essas leituras, a exemplo das que foram feitas por Ratzel (1990 – [1899]), Ianni (1996) e Prado Junior (1994), escolhemos trabalhar com a categoria grupo étnico. Essa denominação será utilizada quando nos referirmos as interpretações que perpassam as leituras do Estado e as leituras acadêmicas, tomando como referência Barth (1998), quando afirma que essa é uma categoria de atribuição e identificação dos próprios atores. Em alguns momentos, utilizaremos a nomenclatura “comunidade”, pois é assim que os Potiguara, quando vão fazer menção ao grupo ou ao território tradicional, a exemplo das aldeias indígenas, se autodenominam.

Um ponto que coloco como importante diz respeito aos trabalhos de campo. Dizer quantos fiz é algo difícil, principalmente quando a pesquisa não é nova, pois, por estarmos acompanhando o grupo em diferentes situações, o campo acaba sendo cotidiano.

Em relação aos Potiguara, meus interlocutores foram lideranças que participaram do processo de luta pelo território de Monte-Mór, professores e moradores da cidade de Marcação.

Foi a partir de conversas informais e entrevistas com utilização de gravadores que fomos construindo a pesquisa. Em alguns momentos sentíamos que algumas pessoas ficavam mais à vontade para conversar quando não utilizávamos o gravador. Assim, algumas indagações e afirmações que apontamos nos capítulos foram de momentos como esses, que se constituíram de grande riqueza para a pesquisa. As conversas se davam embaixo de uma árvore, na casa de um indígena, durante caminhadas pela aldeia, na oca e até mesmo em desabafos que provinham das dificuldades que o grupo passou em alguns momentos.

Das vezes que fui passar o dia ou dormir na aldeia, sistematizava previamente algumas informações que gostaria de saber sobre o grupo. Sempre que

retornava para casa, tinha a impressão de que se por um lado eu havia compreendido algumas relações internas ao grupo, por outro precisava saber mais.

Como um desafio não só da pesquisa, mas também para a ciência, o saber indígena foi colocado para mim como uma inquietação, onde busquei fugir das armadilhas dos discursos da neutralidade da ciência.

A aldeia Três Rios, no momento em que passamos a estudá-la, passava por grandes dificuldades, tanto do ponto de vista da legalização da terra, como da própria reprodução social desses indígenas. Por entraves jurídicos, nenhum projeto poderia ser executado dentro da área e as ameaças de morte eram constantes.

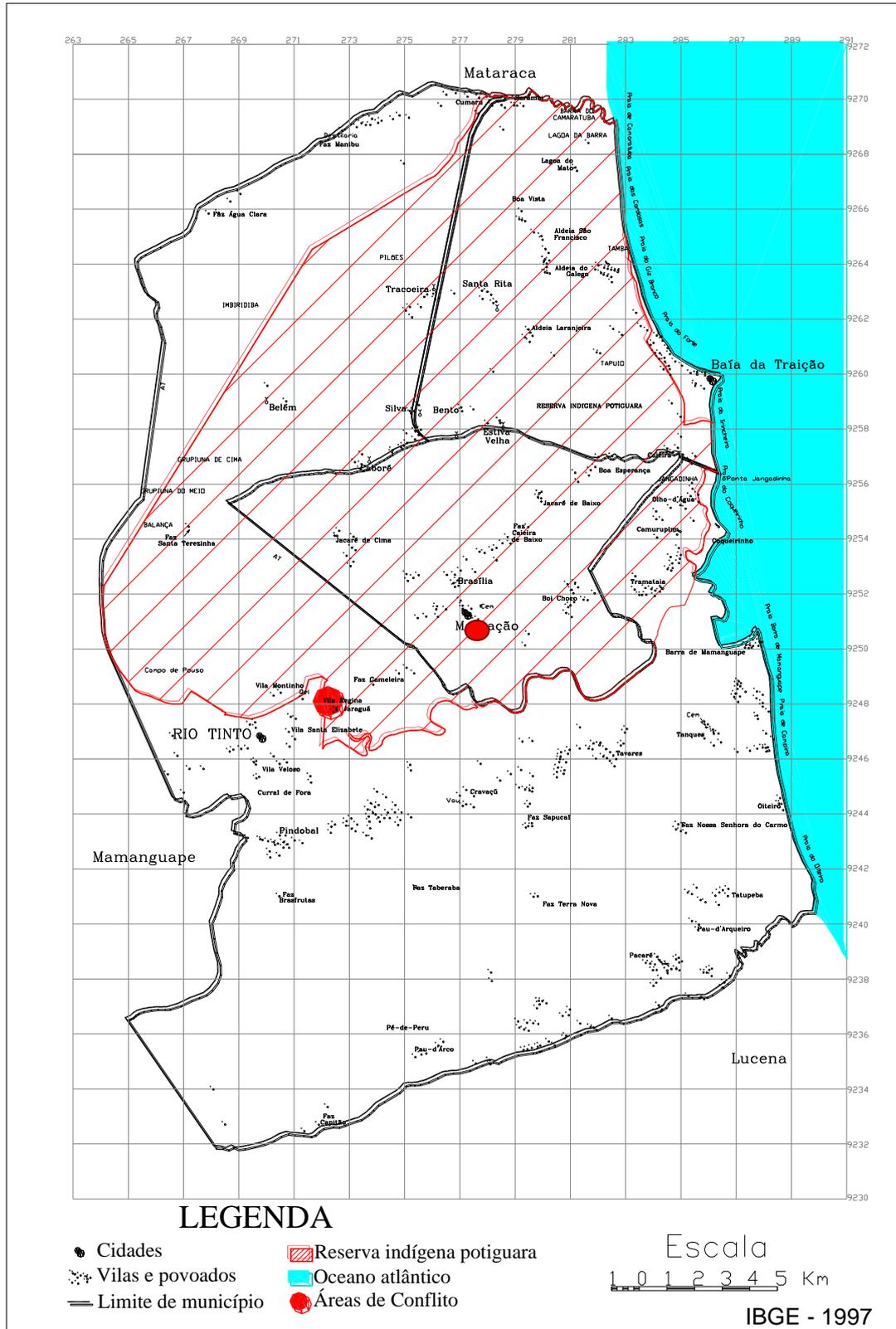
Nesse ensejo, estabelecemos laços mais próximos com as lideranças da aldeia Três Rios, onde relatamos a nossa intenção de pesquisarmos sobre a construção do referido território. Durante a nossa conversa, o cacique Bel foi muito gentil, chegando a oferecer sua casa para nos hospedar. A partir daí, os laços de amizade e de respeito aos Potiguara foram se estreitando e as nossas expectativas de utilizar essa pesquisa como um retorno, ou seja, tornar útil o nosso trabalho relatando um pouco da história dos Potiguara, suas lutas, resistências e territorialidades, foram crescendo.

Partindo dessa conjuntura, e considerando a quantidade de informações obtidas durante a iniciação científica, na monografia de graduação, no grupo de pesquisa Trabalho, Território e Cidadania – GESTAR e no próprio convívio cotidiano com as pessoas que compõem o grupo na indicação de referências, orientação, leitura dos nossos trabalhos e companheirismo nas horas de inquietação, sentimos a necessidade de dar continuidade aos estudos sobre os Potiguara no mestrado onde direionei o meu foco de análise para as discussões que permeiam a luta pela terra e os debates acerca das territorialidades étnicas.

Apresento esse trabalho, que não tem o propósito de se transformar em mais um manual utilizado como referência, mas que tenha uma funcionalidade, para que seja utilizado como crítica ou como ferramenta para o movimento indígena.

MAPA 1 LOCALIZAÇÃO DO TERRITÓRIO INDÍGENA POTIGUARA

RESERVA INDÍGENA POTIGUARA



CAPÍTULO 1 – A TERRITORIALIDADE ÉTNICA DOS POTIGUARA DA ALDEIA TRÊS RIOS, MARCAÇÃO – PARAÍBA.

“Chegamo com a verdade, a aldeia que era cana, hoje tem 101 família já em Três Rios [...] Então tá ela hoje lá e tá avançano e com lavoura branca. É o objetivo da gente aqui de Monte-Mór, plantar lavoura branca”. (Relato de uma liderança Potiguara em junho de 2008).

Seja na forma de dizer, seja no esforço realizado para fazer entender, a história dos Potiguara da aldeia Três Rios é contada por eles com energia e vontade. As vitórias são narradas com uma alegria contagiante, e as derrotas ficaram marcadas na memória como momentos de dor e lição para permanecerem na luta. Nunca deixando de “olhar para trás”, o “divórcio” físico não conseguiu romper os laços afetivos dos Potiguara da aldeia Três Rios com a terra. Retorno, volta, retomada são palavras que denotam o caminhar desses indígenas. Caminhadas que foram muitas vezes acompanhadas pelos sons dos maracás e silenciadas pela imposição de “outro⁵”.

Como um exercício interpretativo, o campo etnográfico se coloca como baliza neste capítulo. As narrativas foram construídas, pensadas e reescritas a partir de nossos cadernos de campo, onde por vezes passávamos horas relendo e à medida que relíamos, lembrávamos de muitas situações que presenciamos e compartilhamos com os Potiguara.

Escolhemos iniciar a discussão sobre os Potiguara a partir da aldeia por entendermos que é, no e pelo território atual circunscrito, que as dinâmicas temporais e escalares foram sendo construídas, ou seja, a aldeia dá sentido ao passado e ao presente.

Partindo desse contexto objetivamos, nesse capítulo, analisar a territorialidade étnica dos Potiguara da aldeia Três Rios. A principal ferramenta utilizada foi o trabalho de campo para compreensão espacial da aldeia. Para tanto, utilizamos como referência autores como, Serpa (2006), Rodrigues (2007) e Lacoste (1977), que trabalham diferentes concepções de trabalho de campo na ciência geográfica; Geertz (1989), Oliveira (2006) e Moura (1992), quando discutem a ferramenta, como um exercício fundamental ao processo de construção do conhecimento na Geografia e Antropologia.

⁵ Cf. Todorov (2003).

Associados aos procedimentos etnográficos como registros nos cadernos de campo, produção de materiais iconográficos e em vídeos, esses artifícios metodológicos fizeram com que retornássemos para novas visitas às áreas do conhecimento e diferentes saberes como coloca Santos (2004; 2005) e Morin (2000).

1.1 – A Ecologia de Saberes: O campo e a sabedoria indígena em questão

Foi a partir dessa inquietação de um saber, que busquei fundamentar a pesquisa. Para tanto, alguns autores foram fundamentais para que eu tomasse essa postura mais cidadã e menos autoritária, tais como Santos (2005), Morin (2000), Bachelard (1996), e Feyerabend (2007). Eles fazem duras críticas ao materialismo histórico e dialético, e afirmam ser esse, um modelo de ciência disciplinador, autoritário e indiferente, e almejam uma ciência emancipada, mais próxima do social e mais democrática.

Dos “*obstáculos*” de Bachelard (1996), a “*complexidade*” de Morin (2000), as ciências sociais passaram por processos de evolução, involução e debates teórico-metodológicos. Utilizamos esses dois autores, em virtude de suas argumentações, que hora nos parecem divergentes, mas que do ponto de vista de suas propostas conceituais se complementam.

Ao longo do século XX conforme Santos (2006), a ciência atravessa por meio de sua ideologia, seus obstáculos e paradigmas, uma diversidade de debates que referenciam os princípios de sua construção. Propostas de rupturas epistemológicas foram referenciadas e um paradigma “emergente” posto em discussão.

Os retornos à relação sujeito/objeto, do senso comum e dos debates “inter” e “trans” disciplinares são elementos incorporados. Diante dessa conjuntura, construímos um diálogo com os autores que elucidam esses elementos. Para tanto, as concepções de Bachelard (1996) foram fundamentais, pois esse autor ao trabalhar com noção de obstáculo epistemológico, afirma que a mesma está associada ao ato de conhecer o pensamento epistemológico a partir de sua estagnação, regressão, empecilho e inércia da ciência.

Ao justificar essa afirmativa ao longo de sua argumentação, alguns pontos dimensionados como obstáculos, nos chamam atenção. O primeiro ponto diz respeito ao obstáculo da opinião. Para Bachelard (1996, p. 18):

A ciência, tanto por sua necessidade de coroamento como por princípio, opõe-se absolutamente a opinião. Se, em determinada questão, ela legitimar a opinião, é por motivos diversos daqueles que dão origem à opinião; de modo que a opinião está errada. A opinião pensa mal; não pensa: traduz necessidades em conhecimentos. [...] o espírito científico proíbe que tenhamos uma opinião sobre questões que não compreendemos, sobre questões que não sabemos formular com clareza.

No sentido que Bachelard (1996) critica o obstáculo da opinião, sentimos a necessidade de buscar em outros autores, um aporte teórico-metodológico que nos indique caminhos para interpretarmos nosso objeto de estudo. Nesse caso, não estamos procurando autores para nos escondermos em suas palavras e afirmações, como um conhecimento inquestionável, mas buscamos um diálogo entre indígenas e autores das ciências sociais, capazes de nos sugerir caminhos que nos instigue a formular nossos questionamentos.

O conhecimento não questionado, também é utilizado como obstáculo por Bachelard (1996). Ao criticar esse fundamento, ele diz que alguns pesquisadores se habitua a práticas teóricas e metodológicas, e as têm como verdades absolutas, que muitas vezes se transformam em bloqueios para a pesquisa como, por exemplo, o próprio olhar do pesquisador para outros elementos presentes no objeto de estudo. Desse modo, o mesmo propõe:

Colocar a cultura científica em estado de mobilização permanente, substituir o saber fechado e estático por um conhecimento aberto e dinâmico, dialetizar todas as variáveis experimentais, oferecer enfim à razão razões para evoluir (Bachelard, 1996, p. 24).

Partindo desse pressuposto, o autor afirma que é preciso variar as condições da pesquisa científica, ou seja, sair do universo do “eu” e contemplar a visão do “outro”. Nesse caso, sair de um campo específico da ciência geográfica, para outros campos de saberes. E quanto mais o pesquisador souber e buscar mais ferramentas, ele terá o que questionar, tal como aponta Santos (2006) quando propõe uma “ecologia de saberes”.

Dessa questão, derivam olhares diferenciados de análise. Exemplificando essa afirmativa de forma negativa, Escolar (1996) põe em discussão a autonomia teórico-conceitual da geografia, taxando-a enquanto um “terreno não muito firme”. Para esse autor, a Geografia, como disciplina e como saber, tem existência própria, entretanto, ele afirma que os geógrafos até o momento não produzem ou produziram um pequeno campo teórico-conceitual de autonomia própria da Geografia.

Ao tratar da escola brasileira, Escolar (1996) pontua as contribuições teóricas de alguns autores como, por exemplo, Milton Santos, Armando Correa da Silva, Manoel Correa de Andrade, Berta Becker, Roberto Lobato Correa, Antonio Carlos Robert de Moraes, Wanderley Messias da Costa, dentre outros. A justificativa da ineficiência conceitual dada por esse autor, diz respeito ao tempo perdido pela Geografia ao tentar construir hipóteses básicas e descritivas que de certa maneira dificultaram o conhecimento. Nesse caso, os próprios conceitos que costumamos trabalhar são utilizados por outras ciências como a Sociologia, a História, a Economia, a Antropologia.

Desse modo, Escolar (1996) utiliza o termo “transteorização”, ou seja, a Geografia como disciplina e como saber tem existência própria, entretanto, os geógrafos na maioria das vezes buscam sua investigação teórica em outras ciências, fato apresentado por ele como um fator negativo para o desenvolvimento da ciência geográfica.

Cabe nesse momento considerar que os debates acerca da busca pelo objeto científico, a crise da ciência e as especializações, são debates que não são exclusivos da Geografia, mas das ciências sociais de uma maneira geral. Dizer que o Geógrafo ao propor uma discussão interdisciplinar, é tudo menos Geógrafo, não responde as demandas de um exercício interpretativo e reflexivo. Contrariamente a opinião de Escolar (1996), consideramos que a Geografia atravessa por períodos extraordinários de enriquecimento que não se deram a partir da distinção, nem tão pouco da demarcação das disciplinas.

Corroborando com essa afirmativa, Quaini (1983) afirma que entender a história e a construção da ciência geográfica, significa entender o conhecimento das outras ciências, pois ao aprisionarmos o nosso conhecimento a uma única visão, estaríamos contribuindo para a estagnação da ciência.

A partir dessa questão, introduzir um debate de exclusividade geográfica significa deixar de lado todo um arcabouço filosófico que edificou as ciências

humanas. Na busca por esse conhecimento é que Morin (2000) afirma que o debate interdisciplinar é vantajoso. Para esse autor, algumas ciências nascem dentro de sistemas complexos de investigação e a Geografia é uma delas, pois tem natureza multidimensional, abarcando relações que vão desde a Geologia aos fenômenos sociais. Nesse caso, tomar o espaço como objeto de análise significa projetar interfaces, pois à medida que a ciência vivencia experiências de conhecimento com outros saberes, existe a possibilidade de abrir um leque de discussões, conexões, encontros e interpretações em direções convergentes e complementares.

Segundo Santos (2005), vivemos um momento de busca, construções e desconstruções de caminhos epistemológicos no sentido de dar respostas aos fenômenos sociais que ocorrem na virada do século XX para o XXI. Ao fazer um preâmbulo pela ciência, procurando responder questões colocadas pela sociedade a partir de uma leitura pós-moderna, esse autor indica caminhos para compreender a complexidade social, no sentido de trilhar por abordagens diversificadas⁶ onde estão incluídas: a pluralidade metodológica e a “volta” ao senso comum.

As ciências sociais não dispõem de teorias explicativas que lhes permitam abstrair do real para depois buscar nele, de modo metodologicamente controlado, a prova adequada; as ciências sociais não podem estabelecer leis universais porque os fenômenos sociais são historicamente condicionados e culturalmente determinados; as ciências sociais não podem produzir previsões fiáveis porque os seres humanos modificam o seu comportamento em função do conhecimento que ele se adquire; os fenômenos sociais são de natureza subjetiva e como tal, não se deixam captar pela objetividade do comportamento; as ciências sociais não são objetivas porque o cientista social não pode libertar-se, no ato de observação, dos valores que informam a sua prática em geral e, portanto, também a sua prática de cientista (SANTOS, 2006, p. 36).

Recorremos a essa afirmativa de Santos (2006), por entendermos que essa passagem representa para a Geografia as contradições, práticas discursivas e as próprias escolhas metodológicas que permeiam o discurso da ciência geográfica desde sua institucionalização.

Partindo dessa diversidade de métodos e metodologias incorporadas ao conhecimento científico, observamos que o “paradigma emergente” discutido por Santos (2006) é reflexo de momentos históricos, como bem assinala Kuhn (1998),

⁶ Nesse ponto, cabe deixar claro que esse autor não busca excluir os arcabouços teórico-metodológicos construídos pela ciência ao longo de seu “desenvolvimento”, mas como coloca Feyrabend (2007), apontar os limites desses arcabouços.

de quebras de paradigmas, obstáculos e períodos de normalidade, ocorridos nas ciências como um todo.

Preocupado com o retorno e tentando firmar alicerces em um presente, Santos (2006) descreve com maestria o momento que vivenciamos atualmente. Para ele:

Vivemos num tempo atônito que ao debruçar-se sobre si próprio descobre que os seus pés são um cruzamento de sombras, sombras que vêm do passado que hora pensamos já não sermos, ora pensamos não termos ainda deixado de ser, sombras que vêm do futuro que ora pensamos já sermos, ora pensamos nunca termos a ser (SANTOS, 2006, p. 13).

No trecho acima, o autor afirma que estamos passando por um processo de crise paradigmática, ou seja, nesse momento, as teorias e concepções desenvolvidas ao longo do desenvolvimento da ciência são questionadas e novas concepções são utilizadas como objetos de refutação, embora devamos afirmar que há traços teórico-metodológicos de paradigmas anteriores, presentes nesse debate atual.

Cabe afirmar que a expressão “crise paradigmática” não diz respeito às discussões sobre o fim da ciência, mas significa um momento de reflexão onde são incorporadas propostas transformadoras, que visam desconstruir concepções e postulados autoritários presentes na ciência moderna. É o que o autor chama de conhecimento-emancipação, que aponta para uma concepção mais solidária do conhecimento, a partir da articulação e diálogos com outros modos de conhecimento, o que não significa dizer que é um “vale tudo” epistemológico, mas a necessidade de se definir a relevância de vários modos de conhecimento.

Ao entender o paradigma emergente como um momento de construção, Santos (2006) afirma que a crise traz consigo o perfil de um paradigma emergente. Esse paradigma para o autor, não pode ser apenas científico, mas um paradigma social, visto que esse paradigma emerge numa sociedade que foi fruto de revoluções científicas, daí a proposta do autor: “De um conhecimento prudente para uma vida decente”.

Santos (2006, p. 61-92; 2007) defende algumas teses que para ele caracterizam o paradigma emergente. A primeira tese apresentada diz respeito ao conhecimento social e ao conhecimento natural. Para ele, a dicotomia das ciências

naturais e as ciências sociais deixa de ter sentido. Do ponto de vista das situações da vida cotidiana, a relação sociedade e natureza são indissociáveis. Segundo Nunes (2004), a obra de Santos (2006) acompanhou importantes transformações ocorridas no mundo a partir da década de 1980. Nesse período, os temas de investigação com implicações transversais ascenderam no cenário da ciência. Para Nunes (2004, p. 68):

As mudanças climáticas globais, a biodiversidade humana, a primatologia, as ciências do ambiente ou as ciências cognitivas são exemplos de terrenos novos, cujos objectos são, ao mesmo tempo, “naturais” e “sociais”, e que têm levado a novas articulações de saberes e a colaborações e aproximações entre investigadores de áreas tradicionalmente separadas pela “grande separação” das “duas culturas”.

A segunda tese diz que todo conhecimento é local e total, nessa tese o autor faz críticas às especializações. Para ele, “a excessiva disciplinarização do saber científico faz do cientista um ignorante especializado e que isso acarreta efeitos negativos”.

Na terceira tese, todo conhecimento é autoconhecimento, a relação sujeito/objeto é incorporada como um fator substancial para o conhecimento. Nesse ensejo, as pesquisas participantes e etnográficas ganham representatividade.

A quarta e última tese assinala que todo o conhecimento científico visa constituir-se em senso comum, nesse argumento o diálogo com outras formas de conhecimento, além da “comprovação científica”, são levadas em consideração. Essa última tese foi objeto de intenso debate. Santos (2006) e Nunes (2004) afirmam que o conhecimento científico não pode ser “escrito” na mente das pessoas como se fosse uma folha em branco, pois em muitas situações da vida cotidiana, diferentes formas de conhecimento podem convergir e confrontar-se de diferentes maneiras. Kuhn (1998) diz que é falacioso dizer que a ciência produz um conhecimento absoluto, objetivo e universal. Partindo desses pressupostos, esses autores consideram que houve uma diversificação do campo de investigação das ciências sociais a partir de novos temas, orientações teóricas, contribuições disciplinares e programas de pesquisa. Nesse contexto, quatro orientações temáticas se colocam como principais na dissertação: os estudos etnográficos e históricos e as práticas de produção de saberes.

Muitas vezes incompreendidos, esses autores veem uma ciência emancipada que foge do discurso dissimétrico formador de uma opinião universal e como um desafio a ser alcançado, como assinala Haesbaert (2000, p. 84):

Poderíamos nos lançar a essa empreitada começando por adotar uma nova postura ética onde, para além das querelas pessoais fragmentadoras, pudesse surgir a soma de esforços e o reconhecimento das contribuições efetivamente inovadoras para o conhecimento do espaço social. Como se assim mudássemos de direção a nossa arma – ao invés de apontá-la para nossos colegas, em disputas infrutíferas e voltadas quase sempre para vaidades pessoais dentro do restrito círculo acadêmico, a levássemos para o verdadeiro campo de batalha – a própria sociedade onde, além dos verdadeiros interessados em nossos projetos estão também os verdadeiros “inimigos” a serem atacados.

Considerando as abordagens desses autores, entendemos que a busca pela pluralidade metodológica apontada por Santos (2006) e a interdisciplinaridade promulgada por Morin (2000) são elementos do saber que foram utilizados pela ciência ao longo de seu desenvolvimento, e que durante anos tornaram-se obstáculos. Essas leituras são importantes porque são retornos a questões paradigmáticas colocadas pelos epistemólogos das ciências em períodos anteriores.

Na Geografia, a busca por esses saberes e abordagens vem sendo construída pela denominada “nova geografia cultural”, da qual Cosgrove (2003), a partir dos anos de 1980 e das influências do materialismo histórico dialético, passa a questionar e proporcionar debates acerca do rumo da Geografia. Ele indaga: por que as sociedades não têm os mesmos traços culturais? Não veem o mundo da mesma maneira? Por que não constituem a mesma afetividade, os mesmos desejos, os mesmos sonhos, as mesmas angústias, as mesmas culinárias, as mesmas crenças, religiões, símbolos, deuses, comportamentos, imaginários, linguagem, política, filosofia e família? Cabe à Geografia, nessa perspectiva, estudar como essas sociedades se organizam no espaço, como elas expressam suas culturas e como são refletidas aos “olhos dos outros” essas práticas.

Claval (2003), a partir da releitura sobre o desenvolvimento da Geografia Cultural, sugere a utilização da abordagem cultural na Geografia Humana. Essa abordagem leva em consideração que todos os fatos geográficos, sejam políticos, econômicos e/ou sociais são de natureza cultural.

A cultura⁷ se apresenta nesse caso, como elemento aglutinador do debate sobre os grupos étnicos. Para Claval (2001), os estudos culturalistas devem adquirir uma concepção mais crítica dos aspectos culturais e da sociedade como um todo, tentando compreender a vida cotidiana da sociedade e como ela se organiza no espaço, ou seja, incorporar nesses estudos “a dialética das relações sociais no espaço” (CLAVAL, 2001, p. 41). Em sua concepção, cultura significa:

(...) a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em outra escala, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. A cultura é herança transmitida de uma geração a outra. Ela tem suas raízes num passado longínquo, que mergulha no território onde seus mortos são enterrados e onde seus deuses se manifestaram. Não é portanto um conjunto fechado e imutável de técnicas e comportamentos. Os contatos entre povos de diferentes culturas são algumas vezes conflitantes, mas constituem uma fonte de enriquecimento mútuo. A cultura transforma-se, também, sob efeito das iniciativas ou das inovações que florescem no seu seio (CLAVAL, 2001, p. 63)

Assim, como expressão de uma cultura transmitida e re-significada através do espaço-tempo, o saber indígena foi utilizado como forma de entender a trajetória dos Potiguara em diferentes situações. Tem como propósito, “interpretar” as relações territoriais desse grupo étnico, que serão denominadas de territorialidades étnicas. Essas territorialidades étnicas, entendidas como estratégias de reconhecimento social e político, bem como, de construção de alianças, caracterizam as dinâmicas internas e externas desenvolvidas pelos Potiguara em busca da regularização, permanência e reprodução social no território tradicional indígena. Nesse contexto, entendemos que o trabalho de campo é uma ferramenta importante para o geógrafo em sua análise do espaço.

⁷ O conceito de cultura foi disseminado no século XVIII, especificamente na França, a partir da discussão de *Civilization*, e na Alemanha através do conceito de *Kultur*. Para Elias (1994), o conceito de civilização “expressa a consciência que o ocidente tem de si mesmo [...] ele resume tudo em que a sociedade ocidental nos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas mais primitivas” (ELIAS, 1994, p. 23). Os conceitos de civilização e cultura, nesse período, estavam em processo de construção e a nobreza teve um papel fundamental para referendar os costumes e a visão de como deveria se constituir uma sociedade. Sendo assim, esses conceitos passaram ao longo dos séculos por um processo de “evolução” ou “amadurecimento”, sendo re-discutidos à luz de várias ciências como a Antropologia, Psicologia, História, Geografia, dentre outras.

No intuito de decifrar as territorialidades étnicas dos índios Potiguara, o uso da etnografia foi primordial nessa situação. Partindo do princípio que o etnógrafo desenvolve suas argumentações e questionamentos a partir dos trabalhos de campo, Geertz (1989) afirma que a prática etnográfica não se resume apenas em estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, mapear e escrever diários, mas a preocupação se envolve a partir de uma descrição densa. Essa descrição densa requer uma sensibilidade do pesquisador, no sentido de observar as diferentes situações enfrentadas, interpretando-as. Para esse autor:

(...) o homem é dotado de uma cultura composta de teias de significados, tecidas por ele próprio, daí que ele assume a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental⁸ em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado (GEERTZ, 1989, p.15).

Ao exemplificar escritos etnográficos, o autor diz que para toda situação existe um significado diferenciado. Nesse caso, cabe entender que os estudos sobre cultura são dotados de:

(...) uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar (GEERTZ, 1989, p. 20).

Dessa forma, ao tentarmos interpretar as dinâmicas territoriais dos Potiguara da aldeia Três Rios, não buscamos caminhos prontos, nem verdades inquestionáveis, consideramos que toda pesquisa tem seus limites e permite que o pesquisador consiga penetrar e descobrir caminhos que o leve a “uma” compreensão da realidade. De acordo com Streck (2006, p. 262):

(...) todas as pesquisas contribuem de alguma forma para um acúmulo de conhecimentos que, em certo momento, pode permitir passos maiores ou a descoberta de caminhos alternativos na compreensão da realidade.

⁸ Quando o autor fala de ciência experimental, se refere às escolas do pensamento antropológico, cunhadas no positivismo, sendo elas: o evolucionismo e o difusionismo, no qual promulgam os estudos culturais a partir do método comparativo, estágios de evolução da cultura e estudos descritivos.

O trabalho de campo para o geógrafo é o momento onde conseguimos unir os elementos teóricos, práticos, fazer recortes espaciais, analisar e conceituar o espaço-tempo de acordo com os objetivos definidos. Assim, o campo se coloca como base de conhecimento.

De acordo com Moura (1992), o campo tem vários sentidos, desde o ponto de vista clássico ao sentido cultural. Para a autora:

Campo sim e em vários sentidos. Campo num sentido clássico nesta minha disciplina de eleição, o que é geograficamente distante, diferente, exige deslocamento físico considerável, com mochilas, bolsas, papéis e lápis; que exige algumas noites de viagem, que aumentam o gosto pelo que se espera emocionada. Campo no sentido cultural e histórico e que, estando em oposição à cidade, revela situações que parecem próximas sendo distantes e o contrário; e pessoas que, falando a mesma língua, não a falam igual a mim e, vivendo vida diversa, vivem-na, sentem-na, criam-na do mesmo modo que outros seres humanos (MOURA, 1992, p.1).

Segundo Serpa (2006), o trabalho de campo em uma pesquisa geográfica deve considerar o espaço como totalidade. Nesse sentido, o autor atenta para o perigo existente entre a separação da teoria e da metodologia adotada no trabalho de campo, pois em alguns trabalhos da Geografia permanece esta compartimentação do conhecimento. Por vezes, são encontrados trabalhos constituídos de reflexões teóricas elaboradas, mas sem fundamentação prática necessária à demonstração e validação dos conceitos. Outras vezes, ocorre o oposto, encontram-se trabalhos com bons resultados advindos dos bancos de dados e técnicas, porém, sem a fundamentação teórica necessária para basilar a compreensão, reflexão e análise crítica do campo. Em síntese, o autor diz que a teoria e a prática são dois lados da mesma moeda.

A construção dos caminhos de pesquisa e a postura política e cidadã do pesquisador também são mencionados por autores como Lacoste (1977), Rodrigues (2007) e Moura (1992). Para esses autores, faz-se importante mencionar as trajetórias da pesquisa, desde o planejamento no campo até a sinalização das dificuldades que envolveram essa trajetória. Nesse sentido, buscamos mostrar as observações e indagações do campo, a partir do diálogo que tivemos com os índios Potiguara, buscando uma interface não só entre ciências, mas também com os saberes e práticas dos indígenas, na tentativa de não transformarmos essa pesquisa em um instrumento de poder de uma pesquisadora, mas transformá-la em um

desafio para a “razão indolente”, como aponta Santos (2004) ao propor uma “ecologia de saberes”.

As lembranças, da escuta até a escrita, se iniciam desde nossa saída para o campo. O caminho que nos leva de João Pessoa a aldeia Três Rios apresenta diferenças e similitudes. No início da viagem, passamos por áreas urbanizadas, como o município de Bayeux, que compõe o complexo de cidades que conformam a grande João Pessoa, juntamente com os Municípios de Santa Rita, Cabedelo e Conde.

Seguindo a BR – 101, as vertentes e as águas do rio Paraíba⁹ demonstram o descaso da sociedade paraibana com esse manancial e revelam o grau de degradação a que o mesmo está exposto; daí o estágio de assoreamento e poluição em que o mesmo se encontra, o qual podemos observar na figura a seguir:



Figura 1 – Rio Paraíba. Trecho que compreende o baixo curso, onde podemos observar a ausência da matas ciliares e o conseqüente assoreamento desse trecho do rio. Janeiro de 2008. Autoria: Amanda Marques.

De Santa Rita a Marcação, nos deparamos com a predominância de canaviais. Na pista, caminhões carregados de cana-de-açúcar, um dos produtos agrícolas produzidos no Brasil desde o processo colonizador. Com pequenas áreas

⁹ De acordo com Joffily (1892, p. 96), “dos rios é incontestavelmente o Parahyba do Norte o mais importante, não somente pela extensão do seu curso como também por serem todas as suas águas do território do Estado. Nasce na serra do Jabitacá, na comarca do Monteiro, com o nome de rio do Meio, por correr entre dous de igual força, o da Serra à direita e o Sucurú à esquerda. Depois de banhar a villa do Monteiro, recebe perto da povoação da Santa Anna do Congo esses dous rios, e dahi em diante é conhecido vulgarmente pelo seu verdadeiro nome”.

de floresta nativa, a rodovia que percorremos até chegarmos a Marcação é um interessante trajeto para refletirmos e observarmos, como na figura abaixo, as causas e consequências do uso indiscriminado de uma monocultura numa região tão propícia a culturas diversificadas, de clima, relevo, vegetação e solos favoráveis, além da riqueza hídrica dos rios Paraíba, Mamanguape e seus afluentes:



Figura 2 – Predominância da Cultura da Cana-de-Açúcar na Margem da Rodovia 101. Janeiro de 2008. Autoria: Amanda Marques.

Ao sairmos da BR 101, adentramos o município de Mamanguape¹⁰, uma das cidades mais importantes da Paraíba durante os séculos XVII e XVIII, e seguimos em direção à cidade de Rio Tinto, parada obrigatória para a troca de transporte. Geralmente pegamos um ônibus na rodoviária de João Pessoa até Rio Tinto, e de lá, seguimos a viagem até Marcação de lotação ou em ônibus alternativo.

A praça de Rio Tinto é o nosso ponto de “pouso”, a arquitetura da cidade difere da dos municípios que passamos ao longo da trajetória de João Pessoa a

¹⁰ Sobre a cidade de Mamanguape nos séculos XVII e XVIII, Joffily (1892, p.175), assim a relata: “Situada à margem esquerda do rio do mesmo nome, a sete léguas do mar, é a segunda cidade do estado em população e commercio. É atravessada por um riacho perenne e estende-se por mais de meia légua até o porto de Salema, onde chegam as barcaças no preamar. Possui uma igreja matriz na invocação de S. Pedro e S. Paulo e outra de Nossa Senhora do Rosário, cadeia pública e alguns edifícios particulares importantes. Todo o seu commercio de exportação e importação é feito com a praça do recife, por meio de barcaças, porque o rio, muito sinuoso e cada vez mais estreito à proporção que se aproxima da cidade, não permite navegação à barcos de maior calado e dimensões. Esta cidade já teve uma época de grande prosperidade, quando foi interposto commercial do Brejo, mas a linha férrea da capital a Guarabira, interceptando-lhe os productos dessa zona, fez diminuir muito o seu commercio.

Marcação. De estilo europeu¹¹, os tijolos aparentes demonstram as peculiaridades do referido município que se difere não só pelo perfil arquitetônico, como pela própria história da fundação da cidade. Em 1917, o atual território de Rio Tinto, que podemos observar nas figuras abaixo, foi invadido pela família Lundgren com o objetivo de implantar uma indústria de tecidos – a Companhia de Tecidos Rio Tinto, CTRT – após a instalação dessa companhia, o município de Rio Tinto, em 1956, se emancipa do recorte territorial de Mamanguape.



Figuras 3 e 4 – Cidade de Rio Tinto. Na primeira figura, lado esquerdo, podemos visualizar a entrada da cidade de Rio Tinto, conhecida como rua do Patrício, que é toda arborizada com palmeiras imperiais. Na segunda figura, observa-se a igreja de Santa Rita de Cássia, construída pela família Lundgren durante a construção do complexo industrial de Rio Tinto. Agosto de 2007. Autoria: Amanda Marques.

Feita a troca do transporte, seguimos pela rodovia estadual PB-041, em direção ao município de Marcação, que teve seu processo emancipatório em 1997¹², e constitui-se como um “enclave” dentro do território tradicional indígena. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE¹³), com 123 km² de área territorial, o município tem uma população estimada em 6.708 habitantes.

De acordo com a literatura consultada sobre os Potiguara, a cidade de Marcação, assim como as de Baía de Traição e Rio Tinto foram criadas dentro do território indígena dos Potiguara. No caso específico de Marcação, a zona rural é

¹¹ Sobre a forma das casas e da arquitetura da cidade de Rio Tinto consultar Panet (2002) e Melo (2002).

¹² Bezerra (2006), ao estudar a fragmentação territorial municipal paraibana nos anos de 1990, diz que Marcação constitui-se enquanto um pequeno município, visto que sua demografia, somada à centralidade e o grau de dependência econômica, caracterizam tal afirmativa.

¹³ Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/default.php>. Acesso em: 05/02/2007.

composta majoritariamente pelas aldeias, assim, a sede municipal é “ilhada” pelo conjunto das aldeias indígenas.

Em pesquisa anterior¹⁴, buscamos compreender como se dá a relação campo-cidade do referido município, e com base no material coletado a partir das entrevistas e conversas informais, constatamos que grande maioria dos residentes da cidade é indígena, tendo como fonte de renda a agricultura, ou seja, a rotina diária de trabalho se dá no campo. As relações são tão próximas e tênues que a própria fronteira, ou divisão limítrofe da sede municipal e a aldeia, explícita na figura abaixo, é a rodovia PB-041:



Figura 5 - Rodovia Estadual/PB – 041 - limite que separa a sede municipal de Marcação e a aldeia Três Rios. Na figura, a porção esquerda corresponde à cidade de Marcação, e a direita a aldeia Três Rios. Janeiro de 2008. Autoria: Amanda Marques.

Após uma hora e meia de viagem, chegamos ao nosso ponto de parada, a aldeia Três Rios.

1.2 – A territorialidade da aldeia Três Rios: lugar de trabalho e memória

Quando o cacique Bel nos fala sobre o cotidiano da aldeia, relata os diferentes momentos vivenciados pelo grupo. São situações que circunscrevem os limites da aldeia demarcando a territorialidade étnica da aldeia Três Rios em oposição aos que estão situados além desses limites, que denominamos de

¹⁴ Cf. Marques (2006)

territorialidades étnicas. Nesse tópico, desenvolvemos a primeira situação, a territorialidade étnica representada pela dimensão interna da aldeia.

Corroboramos com Santos (1996), (1994) quando diz que no interno, as variáveis têm a mesma dimensão do lugar, as dimensões se superpõem delimitadas pelo lugar. O interno é aquilo que, num momento dado aparece como local. A escala do lugar confunde-se com sua própria existência. Já o externo, é tudo isso cuja sede é fora do lugar, e tem uma escala de ação maior do que o lugar, muito embora incida sobre ele. Ou seja, todo lugar é formado por variáveis internas e externas. Para o autor:

O espaço é um misto, um híbrido da união indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações [...] cada lugar é, ao mesmo tempo, objeto de uma ação global e de uma razão local, convivendo dialeticamente (SANTOS, 1996, p. 294; 339).

Trabalharemos as diferentes formas de uso e apropriação do território de Três Rios, as quais podemos observar no organograma abaixo. Como uma totalidade de propriedades dinâmicas, subdividimos esses espaços em coletivos e individuais, embora tenhamos percebido que dependendo dos momentos vivenciados pelo grupo, essa territorialidade se configure de forma diferente.



Organograma 1 – A Territorialidade da aldeia Três Rios. Julho de 2008. Organizado por Amanda Marques.

Ao chegarmos a Três Rios, é de costume fazermos uma visita à casa do pajé, e logo em seguida, a casa do cacique. No caminho que nos leva até a casa do cacique, costumamos observar os quintais, os animais circulando pela aldeia, as crianças brincando e os jovens jogando no campo. Por vezes chegávamos ao fim da

manhã, pois também é de costume fazermos visitas em outras aldeias, a exemplo de Monte-Mór, na própria sede municipal de Marcação e na Baía de Traição, município vizinho.

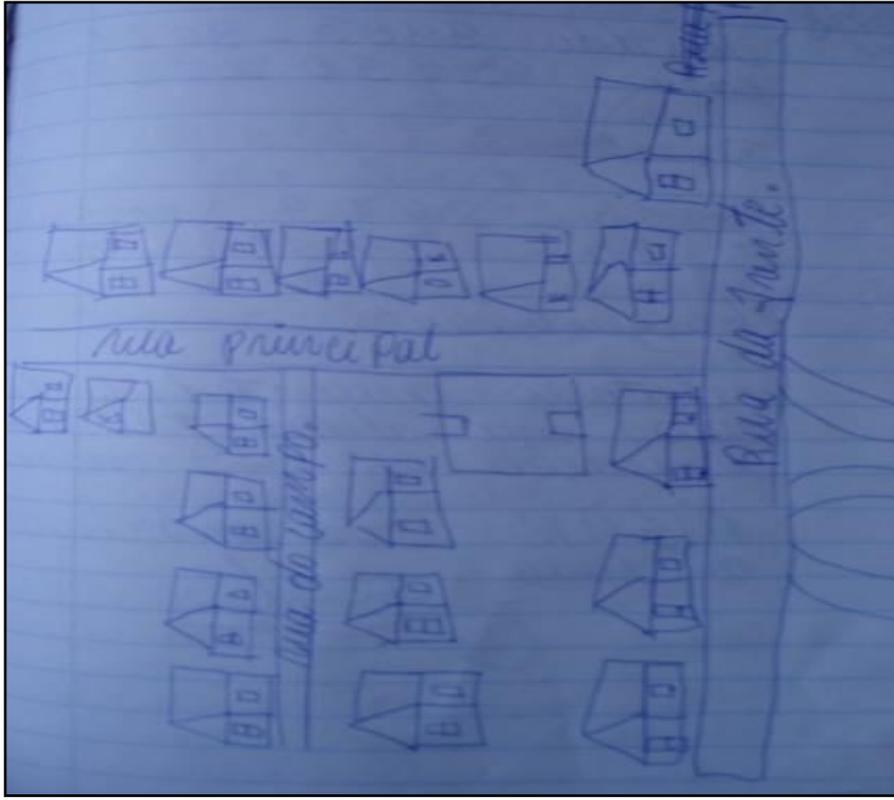
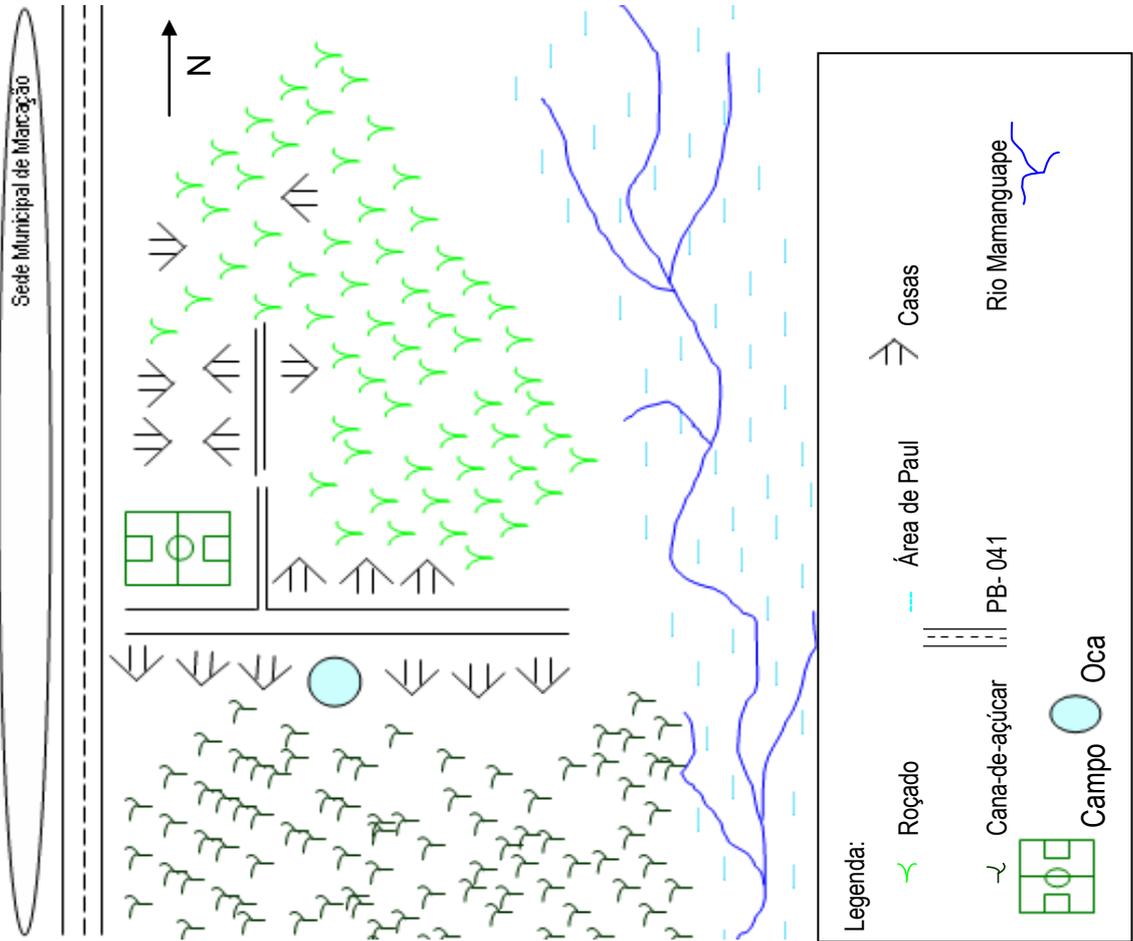
Quando chegava perto do meio dia, a maioria dos indígenas já estava em suas casas à espera do almoço. No caminho, encontrávamos poucos indígenas, que por hora estavam organizando seu material de pesca na oca da aldeia.

Dependendo do horário de chegada, nossa acolhida se diferenciava. Quando chegávamos cedo, éramos recebidos pelas crianças, que ao nos ver, corriam em direção às suas casas para informar sobre a nossa chegada. Na hora do almoço, a liderança já estava na expectativa e nos recebiam com, "*Pensei que a senhora nem vinha mais*", o que revelava certa ansiedade na espera. Quase nunca íamos para a aldeia à tarde, quando ocorria, se tratava de acompanhar alguma reunião ou festividade.

Ao longo de nossas vivências fomos percebendo e registrando o aumento do número de famílias na aldeia. Em novembro de 2005, fizemos a contagem das casas construídas, e em fase de construção, somando-se um total de 56 casas. Dessas, 18 encontravam-se na rua mais antiga, 13 posicionavam-se em frente à rodovia PB-041, 17 estavam situadas por trás das casas que ficam em frente à rodovia PB-041 e mais oito casas, contando com a escola, estavam posicionadas na porção sul da aldeia, próximas aos roçados e sítios dos indígenas.

Em julho de 2006, em conversa com uma liderança da aldeia, nos foi informado que residiam na aldeia Três Rios, 80 famílias indígenas. Em janeiro de 2008, esse número chegou a 96 famílias. E em agosto de 2008, 103 famílias. A espacialização das casas passou por algumas mudanças nesses períodos, houve um aumento de construções próximas aos roçados e sítios, a introdução de mais um arruamento próximo ao campo do futebol, e a escola que funcionava próxima aos roçados foi transferida para a rua principal da aldeia, conforme observamos na imagem, figuras e croqui das páginas seguintes:

CROQUI DA ALDEIA TRÊS RIOS



Figuras 6 e 7 - Desenho da aldeia Três Rios, feito pelo pajé José Maximo da Silva e Croqui da Aldeia Três Rios. Março de 2006. Adaptado e Organizado por Amanda Marques.



Figuras 8, 9 10, 11, 12, 13, 14 - Vista Parcial da aldeia Três Rios em diferentes momentos. Sob o ângulo da PB-041 para a aldeia, ou seja, no sentido oeste, podemos perceber na fotografia as mudanças na paisagem da aldeia, desde o aumento das construções, até a introdução dos equipamentos sociais, como a energia elétrica e a caixa d'água. Autoria: Amanda Marques, Janeiro e julho de 2005, março e junho de 2006, novembro de 2007, abril e junho de 2008.

As casas de tijolos ou taipa foram construídas de forma ortogonal. De feições planas e retilíneas, os arruamentos de Três Rios são de terra batida, e à medida que as casas se aproximam dos roçados, os terrenos são mais acidentados e sinuosos. Relativamente próximas umas das outras, as famílias são compostas por no mínimo, quatro pessoas.

O espaço entre uma casa e outra é mais ou menos da mesma dimensão de uma casa. O “*quintal*¹⁵” ou “*terreiro*”, constituído pelo fundo e lado das casas, também é utilizado pelos indígenas, e nesses espaços são cultivadas algumas hortas, fruteiras, pequenos roçados e há criação de galinhas e patos.

Como extensão da casa, o “*quintal*” constitui uma territorialidade familiar, de plantio de subsistência, da criação doméstica e da extensão da cozinha, o *quintal* é também o lugar onde as mulheres lavam roupas e conversam sobre o dia a dia da comunidade.

Para referenciar os diferentes espaços da casa, algumas nomenclaturas são usuais no grupo, o “*terreiro*” é a frente das casas, o “*quintal*” ou “*muro*” é o espaço atrás da casa, e em algumas dessas casas existem pequenos muros, chamados de “*puxadas*”, construídos ao redor das casas e estão posicionados entre o “*terraço*” e os “*terreiros*”, muito utilizados para descansar e iniciar um conversa quando chega algum visitante. De acordo com o grupo:

(...) nós chama puxado, pra gente alpendre é de rico né, mas aqui pra gente é puxada. Alpendre é quando o rico faz aquele pedaço grande com armador com tudo, com aquela largura todinha. Mas pra gente que somo índio é uma puxadinha (entrevista concedida em setembro de 2008).

¹⁵ As nomenclaturas em itálico são utilizadas pelos Potiguara. Preservamos o vocabulário do grupo por entendermos que tais palavras, em conjunto com seus sons e sentidos, fazem parte da linguagem cotidiana do grupo.



Figura 15 - “Puxadas” ou “terraços” construídos pelos Potiguara da aldeia Três Rios. Janeiro de 2008. Autoria: Amanda Marques.

Andrade (1991 p. 33) em sua tese de doutorado intitulada: “*Terra de Índio: terras de uso comum e resistência camponesa*”, faz um relato sobre um grupo que se autorreconhecia como “descendentes de índios” no município de Viana, Estado do Maranhão. As formas de usufruto da “terra de índio” se davam por “áreas espacialmente delimitadas dentro do território de trecho, parte, setor”. Para a autora:

Tais termos são utilizados para apontar o que chamam de separação do trabalho, ou seja, para designar regiões, dentro do território, integradas por diferentes áreas de cultivo e de moradia, apropriadas por grupos familiares e que recebem diferentes nomes: Santeiro, Taquaritiva, Estrela, Laranjal, Prequeú e assim por diante (ANDRADE, 1990, p. 33).

Casa, rua, sítio, paul¹⁶, oca, roçado são nomenclaturas que caracterizam a territorialidade de apropriação individual de dimensão familiar e a territorialidade de usufruto comum ou coletivo. É nesse panorama da aldeia, que são construídas as estratégias de resistência do grupo.

Sobre a ocupação dos espaços das aldeias de Monte-Mór, Peres (2004) emprega termos utilizados pelos indígenas, como *mato*, *capoeira*, *roça*, *casa*, *quintal*, *sítio*, *paul*, dentre outros, e os define:

O quintal é o terreno ao redor das casas onde são encontradas: plantas medicinais, fruteiras, criações de animais e às vezes

¹⁶ Terreno Alagadiço.

lavouras. As áreas de quintal com grandes dimensões são denominadas também de sítios. Dos sítios são comercializados em pequena escala a jaca, a manga, a castanha de caju e o coco. O principal produto cultivado é a mandioca, que serve para o consumo doméstico e como fonte de renda monetária, quando é transformada em farinha e vendida na «rua», isto é, em núcleos urbanos como Rio Tinto e Marcação. Praticam uma agricultura itinerante e extensiva, caracterizada pela alternância entre curtos períodos de cultivo e longos períodos de pousio (“descanso”) da terra. Os lugares melhores para lavoura são ocupados pelas plantações de cana, restringindo a agricultura indígena às grotas e lugares acidentados (PERES, 2004, p. 2).

Moonen & Maia (1992) retrataram o modo de vida Potiguara durante os fins dos anos de 1970 e início de 1980. Segundo o autor, cada casal Potiguara tinha em média quatro filhos que desde crianças passavam a ajudar a família em pequenas tarefas domésticas e nos roçados. Da agricultura desenvolvida, os principais produtos cultivados eram a mandioca, o milho, a batata, o feijão, o jerimum, o amendoim, além de algodão e fumo.

As casas dos Potiguara nesse período eram, em sua maioria, de taipa. Segundo Moonen & Maia (1992 p. 121-122):

Este tipo de casa pode resistir durante longos anos. O barro agüenta chuva e vento, eventuais estragos podem ser facilmente consertados. O problema está mais na madeira, que pode ser comida pelo cupim ou apodrecer, principalmente na base da casa. As janelas e portas são normalmente feitas de tábuas. Não há janelas com vidros, mas muitas casas têm ainda janelas e portas de palha trançada qual algum dia deve ser substituída por madeira, quando a situação financeira permitir. As paredes internas e externas carecem quase sempre de reboco e pintura, um luxo só para os mais ricos. Também é luxo piso cimentado. O normal é mesmo um piso de terra batida. Predominam as casas cobertas de palha (de coqueiro). Embora talvez reduzam o calor interno, mais do que as telhas, têm a desvantagem de estragar rapidamente. Pelo menos de ano em ano.

Segundo Moonen & Maia (1992), as casas eram compostas por sala, um quarto e um corredor que liga a sala e a cozinha de trás. Nesse período, quase não existiam móveis nas casas dos Potiguara, normalmente encontrava-se um tamborete na sala, um fogão a lenha, panelas e potes de barro na cozinha, uma cama de esteira para o casal, algumas mudas de roupas no quarto e redes de dormir para os filhos. De acordo com o autor citado anteriormente, não existiam privadas internas e externas, nem água encanada, tão pouco energia elétrica. Podemos observar nas

figuras a seguir, algumas feições do modo de vida dos Potiguara no fim da década de 1970.



Figura 16 - Iconografia dos Potiguara durante o fim da década de 1960 na aldeia São Francisco. Fonte: Moonen (1969).



Figura 17 - Interior das casas dos Potiguara durante o fim da década de 1960, na aldeia São Francisco. Fonte: Moonen (1969).



Figuras 18, 19 e 20. Potiguara da aldeia São Francisco no fim da década de 1960. Fonte: Moonen (1969).

Geralmente os terrenos das casas em Três Rios têm 22 metros de largura por 50 metros de comprimento. Já os roçados não têm um limite fechado, muitos terrenos são compartilhados entre famílias, alguns com sistema de parceria, outros de forma individual. De acordo com uma liderança da aldeia:

(...) as casa dá 25 de fundo por 10 de largura, 10 braças da 20 metros, pronto 25 já dá 50 metros. 1 braça é igual 2 metros. Dos roçado não tem limite, quem diz é o dono, pronto o dono diz eu quero um terreninho de 4 conta, aí em meço 25 quadrada que dá 50 braças quadradas (Entrevista concedida em agosto de 2008).

Na aldeia, a jornada de trabalho diário inicia cedo. Às 4h30min da manhã acordamos com as mulheres e com o som de suas vassouras limpando o “*terreiro*” e “*quintais*”. Elas varrem seus respectivos quintais, retirando as folhas secas que caem das fruteiras. Os homens também acordam para carregar água e encher os potes e vasilhas localizadas nos banheiros e cozinha. Em conjunto com as mulheres, os homens colocam comida para os bichos que criam para a “*engorda*”. Galinhas, patos, porcos, guinés e perus são criados e engordados para o consumo da família.

Por volta das 5h15min da manhã, os homens iniciam o trabalho na “*roça de casa*” limpando, cultivando e colhendo algumas hortaliças e raízes que são plantadas no fundo de casa. Enquanto isso, as mulheres preparam o café da manhã com alimentos como cuscuz, macaxeira, pão, peixe, carne, galinha, café e ovos. Segundo depoimento de alguns indígenas, o café da manhã precisa ser forte para que eles possam aguentar o “*serviço*”, ou seja, a jornada de trabalho matinal.

Alguns levam a “*boia*” ao sair de casa e passam o dia nos roçados e sítios, só retornando no fim da tarde. Outros comem cedo e retornam por volta das 11h30min para o almoço.

Pás, enxadas, enxadecos, estrovengas, roçadeiras, foices e facões são ferramentas utilizadas para limpar e cultivar os roçados. Na execução dessas tarefas, a sincronia dos braços e mãos faz dessas ferramentas extensões de seus corpos. As ferramentas de trabalho são guardadas em pequenos galpões, como os da figura abaixo, que se localizam nas proximidades dos roçados:



Figura 21 - Galpão onde são guardadas as ferramentas de trabalho na aldeia Três Rios. Junho de 2006. Autoria: Amanda Marques.

Os núcleos familiares são compostos de pais e filhos, que fazem parte de um sistema de parentesco maior, formado por irmãos, filhos casados, avós, primos. Geralmente, esses núcleos maiores não ocupam o mesmo território denominado de aldeia.

Em Três Rios, por exemplo, grande parte das famílias que residem na aldeia, tem parentes espalhados no núcleo municipal de Marcação e no restante das aldeias Potiguara.

Outra forma de criar laços de proximidade entre as famílias se dá a partir dos batismos dos filhos, onde as relações de reciprocidade dos “*compadres*” se assemelham as dos entes familiares.

No caso dos filhos casados, em algumas situações, mesmo tendo constituído outro núcleo familiar menor, os filhos permanecem trabalhando nos roçados com os

pais. Eles trabalham juntos, dividem as sementes, colhem juntos e vendem os produtos para o mesmo atravessador¹⁷.

Segundo depoimento de uma indígena:

Roçado eu tenho, trabalho lá, eu vou três vezes na semana, porque também eu não posso ir todo dia na semana porque tenho menino pequeno né! Eu trabalho mais meu pai e minha mãe. Quando eu vou pro roçado eu deixo a minha menina com a tia dela e vou (Entrevista concedida em janeiro de 2007).

Dentre as atividades produtivas dos Potiguara destacam-se o plantio de feijão de corda (*Phaseolus vulgaris* L.), inhame (*Colocasia esculenta*), milho (*Zea mays*), farinha de mandioca, macaxeira, banana (*Musa sapientum*), amendoim (*Arachis hypogaea* L.), coco (*cocos nucifera* L.), acerola (*Malpighia glabra* Linn), mangaba (*Hancornia speciosa*), caju (*Anacardium occidentale*), coleta de crustáceos e pescado.

O principal cultivo dos indígenas de Três Rios é a mandioca (*Manihot esculenta*), utilizada para a subsistência, que é empregada na feitura da farinha¹⁸, um dos principais alimentos que compõe a mesa dos Potiguara; e para comercialização nas feiras dos municípios de Marcação, Rio Tinto, Guarabira, João Pessoa, Campina Grande, Pernambuco e Rio Grande do Norte.

Na aldeia Três Rios são cultivadas várias espécies de mandioca, algumas são próprias para o consumo humano e animal, outras só para o consumo animal e a chamada mandioca “braba” ou “passarinha”, imprópria para o consumo humano e animal, sendo apenas cultivada para a fabricação da farinha. Altamente tóxica, essa espécie antes de ser consumida precisa ser processada. De acordo com os indígenas:

Tipo de Mandioca nós temo a amazoninha, que é uma pequena, nós temo a Alandi que é essa roça grande, é uma branca, a maniva dela é branca, ela bota só dois galho ou um e ela é muito boa, e nós temo a macaxeira rosa e a branca, nós temos a macaxeira branca também aqui, a passarinha que é uma mandioca que animal não pode comer porque é braba (Entrevista concedida em junho de 2008).

¹⁷ Os atravessadores atuam como intermediários entre produtores, no caso os indígenas, e os consumidores. A figura do atravessador na agricultura é problemática, visto que ele provoca uma redução dos valores dos produtos produzidos nas pequenas propriedades.

¹⁸ Da mandioca são feitos bolos, tapiocas, farinha e beiju.

Na figura seguinte, podemos observar os “roçados” dos indígenas na aldeia Três Rios. No momento em que produzimos a fotografia, os indígenas estavam “limpando” os terrenos, que para eles significa retirar o “mato” dos cultivos.



Figura 22 - Roçados na aldeia Três Rios. Março de 2006. Foto de Amanda Marques.

Geralmente, a mandioca é plantada sozinha ou consorciada com feijão e milho, sendo que o plantio é realizado no início da estação chuvosa. Segundo uma liderança da aldeia Três Rios:

A tonelada da mandioca já chegou esse ano até 20, vinte que eu digo assim, 0,20 centavos o quilo. A gente planta a mandioca rozinha e goianinha que ela dá mais rápido, com seis, sete meses, ela dá. A macaxeira que tem aqui, os índio ganha muito dinheiro porque vende a 1 real o quilo (Entrevista concedida em junho de 2008).

Pudemos observar e nos incluir em um dos momentos de limpeza e plantio de roçados. Em julho de 2006, estivemos presentes em um mutirão na aldeia de Monte-Mór. Nesse período, a aldeia estava passando por um processo de mudança e os indígenas decidiram retomar uma área de posse da usina Japungu. Naquele dia nublado, havíamos dormido na aldeia Três Rios e de manhã cedo, esperamos o ônibus da prefeitura de Marcação para nos levar até Monte-Mór.

No caminho, todos cantavam as músicas do toré e já organizavam uma pequena festa no fim da tarde para comemorar o plantio. Ao chegarmos, todos já

estavam munidos com suas ferramentas de trabalho, eram mais de quarenta indígenas de três aldeias, sendo elas: Monte-Mór, Jaraguá e Três Rios.

O primeiro trabalho foi limpar o terreno para retirar os “*matos*”; o segundo foi com a enxada formar as “*covas*” que enfileiradas davam forma ao terreno. E no terceiro momento, fazer o plantio da maniva. Neste último processo, participamos do trabalho, que se inicia quando cavamos com as mãos um pequeno buraco no chão, plantamos a maniva na terra em posição vertical e um pouco inclinada, e em seguida, fechamos o buraco com os pés deixando a terra solta e com pouca areia no “*olho*” ou na ponta da semente. As sementes ficavam amontoadas em um espaço, onde um responsável ficava encarregado de encher um carro de mão e passar pelas covas para deixar pequenas quantidades de maniva para o plantio. Nesse ensejo, as mulheres e homens dobravam as camisetas, dando um formato de saco para depositar as sementes.

Durante nossa ajuda, recebemos aulas dos indígenas que nos ensinaram todo o processo da plantação e vez por outra, sorriam da nossa falta de experiência no “*serviço*”. De acordo com uma liderança Potiguara, a maniva para ser plantada tem que ter mais ou menos um palmo de comprimento, deve ser cortada em linha reta, estar madura e não pode apresentar “*falhas*”, que são sinais de fungos ou pragas. Afirmam ainda os Potiguara, que se a maniva for plantada e a areia for “*pisada*” ou “*socada*”, a mandioca demora a crescer ou muitas vezes não cresce, por estar sem espaço para germinar. Alguns desses momentos que vivenciamos foram fotografados, como os das figuras a seguir:



Figuras 23, 24 e 25 - Retomada de área tradicional indígena em Monte-Mor. Fotos de Amanda Marques, julho de 2006.

O tempo de cultivar a terra é a força motriz que molda o calendário de atividades do grupo. A dimensão do tempo na aldeia está atrelada ao tempo da plantação, o tempo da espera e o tempo da colheita.

Nas primeiras chuvas de janeiro inicia-se o tempo de plantar, tempo que une famílias com o objetivo de cultivar os roçados que são limpos, arados e trabalhados para receber as sementes que irão germinar a vida e semear a união do grupo. O inhame, a mandioca e o feijão são cultivados nesse mês. O tempo da plantação, que também é tempo de intenso trabalho, dinamiza os roçados, onde a solidariedade se presencia na doação, troca e plantio coletivo das sementes. O milho é plantado no dia de São José, tradição vinda dos que vivem da agricultura, ao afirmarem que o dia dezoito do mês de março, é a data de plantar “o milho do São João”. O tempo da plantação permanece no mês de maio, onde o feijão mulatinho e a batata são os produtos mais cultivados nesse período. De acordo com os indígenas:

No mês de janeiro nós planta o inhame, feijão, mandioca, planta tudo no mês de janeiro, na primeira chuvada nós planta. Aí quando é o mês de março, no dia de São José que é dia 19 aí nós planta o milho pra comer por São João. Planta no dia de São José porque veio da

tradição dos velho que planta no dia 19 que é pro mode santo Antônio e São João tá bom. Os velho que diz meus avô, meus bisavô que vem dessa tradição. Quando bate o mês de maio aí nós planta o feijão mulatinho e a batata que é de 3 mês e quando chega o mês de agosto nós planta de novo, aí começa o novo plantio de roça de novo (Entrevista concedida em setembro de 2008).

De proposituras dinâmicas entre plantar e colher, a espera se constitui no ponto de intersecção dessas atividades agrícolas. Após o plantio, o tempo da espera é constituído de idas constantes aos roçados e sítios, onde após sucessivos “*aguamentos*” e limpezas dos roçados, veem-se as plantas germinarem.

Vem da terra o sustento dos Potiguara da aldeia Três Rios, e é a partir da terra que eles emolduram o seu cotidiano. A espera do cultivo de cada alimento nos roçados se dá por diferentes épocas e temporalidades, os produtos cultivados no mês de janeiro são colhidos no mês de agosto, os plantados no mês de março são colhidos em junho e os plantados no mês de maio, colhidos em agosto. Esse processo de plantar, cultivar e colher faz parte de um ciclo de constante dinâmica para o grupo.

A dinâmica final desse ciclo se dá no momento da colheita, momento de muita fartura e ganhos na aldeia, a cada roçado colhido são contabilizados os lucros familiares. Os meses de julho e agosto, por exemplo, são meses de muita fartura na aldeia. Da mesma forma que ocorre no tempo da plantação, a colheita é o momento onde são formados pequenos grupos, familiares ou não, para “*arrancar a roça*”. Da colheita às festividades¹⁹, o grupo fecha um ciclo e inicia outro.

O ciclo de 2008 foi farto, sendo enaltecido pelo grupo como uma forma de mostrar a capacidade que o grupo tem de se organizar sem precisar vender sua força de trabalho, nem de se subordinar as relações de renda da terra para a monocultura canavieira. As referências à produção são manifestadas com alegria e com esperança. Até agosto de 2008 foram produzidos dois milhões de quilos de mandioca, cultivados entre os meses de janeiro e julho.

As atividades produtivas dos Potiguara também são estruturadas a partir do uso articulado de diferentes fontes de recursos naturais disponíveis no Vale do Mamanguape, como a extração da madeira, muito utilizada para construção das casas, cercas e durante o início da retomada de Três Rios, utilizada como postes de energia elétrica.

¹⁹ No mês de agosto se dá a comemoração da retomada da Aldeia Três Rios.

Quando vão retirar madeira para a construção das casas, os indígenas se organizam em grupos de no mínimo quatro para ir ao mangue. Comumente o cacique organiza uma reunião com o grupo, agendando o dia de ir tirar a madeira, que geralmente se dá no fim de semana, pois durante os dias de semana, é dado início ao trabalho. Primeiramente é demarcada a área de construção da casa, chamada de “*corte*”, após o corte da casa, são fincadas no chão as maiores peças que dão forma a residência, ou seja, a “*armação*”. Depois de construída a armação da casa, de forma sincrônica, as ripas de madeira são trançadas e amarradas com pregos ou cordas nos seus pontos de convecção. Em seguida, as ripas são preenchidas com barro e areia umedecidos. O principal instrumento de trabalho são as mãos. Em algumas casas são construídos pequenos muros ou varandas de tijolos e acabamentos com cimento e cal de diferentes cores, conforme observamos a seguir:

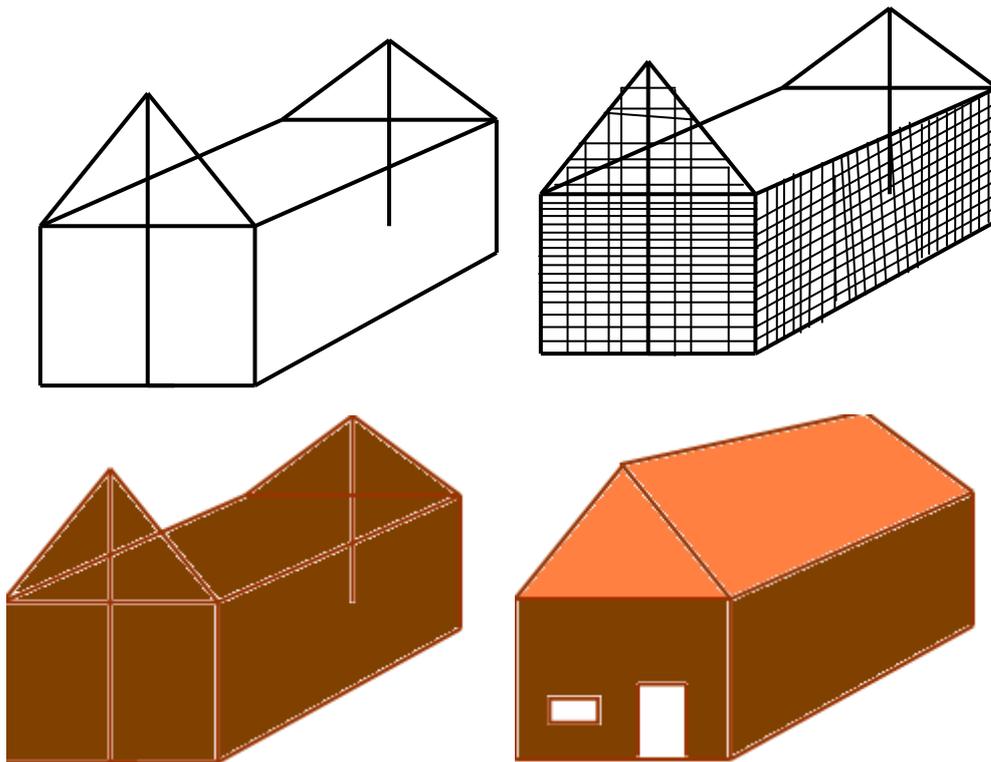


Figura 26 - Esquema de construção das casas de taipa com base nas observações no decorrer dos trabalhos de campo. Organizado por Amanda Marques.



Figura 27 - Casa de Taipa, aldeia Três Rios. Abril de 2008. Autoria: Amanda Marques.

A pesca e a coleta de crustáceos também são usuais na aldeia, e são modelos de resistência e organização para os Potiguara.

Três Rios hoje a terra é muito rica. Primeiro nós temos o mangue aí perto, você sai agorinha aqui junto comigo se for fazer um teste, nós sai só com o cove, o samburá e um sapato. Chega lá de repente nós pega a isca e quando vem é com o Samburá cheio de peixe que é o Aimoré que aqui é rico demais. Então quando chega em casa é sete, oito, nove aimoré e você vende a sete, oito reais. Então tudo isso ajuda os índio se manter tá entendendo? O camarão agora tem, nós temos camarão branco que é o nativo, os menino vão pegá 10, 15 quilo de rede. No mangue, coloca a rede e fica na espera, o mangue seca e é na tomada, aí quando a maré enche nós sai levantano aonde dá pra levantá nós levanta com a canoinha e quando não dá pra levantá nós levanta dentro d'água. Pronto aí quando a maré seca aquilo ali fica de camarão a camborim, carapeba, curimã. Aí é por isso que hoje Três Rios tá em primeiro lugar mode isso, mode os índio não veve só da agricultura, veve de tudo, é o caranguejo, o aratu que ninguém vivia dele, hoje veve. O aratú a gente vai agora, quando for bem cedo tá num sei quantos aratu no saco (Entrevista Concedida em junho de 2008).

Em virtude da ampliação das terras plantadas por lavouras de cana, os Potiguara passaram a estabelecer suas plantações em terrenos cada vez mais próximos dos afluentes do rio Mamanguape, que se constitui como um divisor de fronteiras entre os municípios de Rio tinto e Marcação. Só após as sucessivas retomadas de pequenas faixas de cana-de-açúcar que faziam fronteira com a aldeia, é que os Potiguara passaram a ocupar melhores terrenos para a agricultura.

Chegamos a acompanhar um desses avanços em agosto de 2007, naquele dia, saímos em direção à aldeia Três Rios ansiosos, depois da notícia do cacique. Ele nos informou que os indígenas da sua aldeia haviam retomado cerca de 200 hectares da usina. Essas terras estão localizadas no entorno da aldeia, por isso decidiram avançar na área de cana e retomar essa porção territorial que faz parte do território tradicional Potiguara. A perspectiva dos indígenas de Três Rios é de continuar o avanço dos roçados em direção à cana²⁰.

No momento em que chegamos à aldeia, fomos para a casa de um indígena, onde fomos convidados para almoçar e sentar em uma mesa no quintal, debaixo de uma mangueira. O vento, a comida, a bebida e o acolhimento dessa família somado ao clima ameno nos fizeram sentir em casa. As conversas foram surgindo e os casos relatados naquele momento trouxeram enorme contribuição para a compreensão da territorialidade étnica Potiguara. Chamou-nos atenção uma discussão muito debatida na área durante todo o ano de 2007 e 2008. Sentimos que o clima de tensão entre os indígenas é perceptível, em virtude do senso indígena realizado pela FUNAI.

Após o bom papo, fomos convidados a conhecer a área da retomada. Em novembro de 2006, estivemos lá para conhecer o porto de onde os indígenas saem para pescar e deixar seus pequenos barcos, canoas e instrumentos de pesca. Naquele momento, a estrada que nos levava ao porto era margeada de cana-de-açúcar de lado a lado. Ficamos surpresos ao nos depararmos com o contraste (Ver figura a seguir) da cana com a roça:

²⁰ Quando chegamos à aldeia naquele dia, reparamos as modificações contidas naquela paisagem ao longo do tempo. Casas construídas e em construção, um posto da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e uma caixa d'água para abastecer a aldeia também estão em fase de finalização.



Figura 28 - Área da Retomada – Na porção esquerda da fotografia os roçados, e na porção direita cana-de-açúcar. Agosto de 2007. Autoria: Amanda Marques.

O avanço dos roçados e o trabalho intenso dos indígenas para concluir o processo do plantio foi nossa primeira impressão. De longe, víamos poucos indígenas trabalhando nos roçados, mas um fato ocorrido no fez mudar essa primeira impressão. Quando estávamos na estrada de areia e o cacique nos mostrando todo alegre à retomada, o carro que estávamos atolou e ficamos no meio da roça às 15h00min expostos a um sol intenso.

Ao nos depararmos com o problema, pensávamos que teríamos que passar a noite na aldeia, pois o último ônibus para João Pessoa saía de Baía da Traição, cidade vizinha a Marcação, às 16h30min. E da forma como o carro estava atolado, registrado na figura a seguir, demoraríamos muito para conseguir tirá-lo. Esse fato nos fez mudar nossa primeira impressão de que havia poucos indígenas no roçado, pois imediatamente vimos muitos indígenas vindo em nossa direção para ajudar. Utilizando suas enxadas e enxadecos para retirar a areia debaixo do carro, conseguimos sair do roçado e chegar a tempo de pegar o ônibus de retorno a João Pessoa.



Figura 29 - Carro atolado na área de retomada em Três Rios. Agosto de 2007. Autoria: Amanda Marques.

De acordo com as lideranças, as retomadas de terra visam à ampliação dos cultivos diversificados (feijão, milho, mandioca, etc) chamados por eles de “*lavoura branca*”, e nunca à monocultura da cana-de-açúcar. Sobre essa postura fizemos uma série de indagações ao grupo. E um de nossos questionamentos foi sobre o porquê da resistência à cana-de-açúcar. Essa pergunta foi feita, porque durante nossas passagens por Três Rios, ficava clara a rejeição do grupo ao plantio da mesma. As respostas as nossas indagações vieram em tons firmes, tais como os referenciados a seguir:

(...) se a nossa luta, se todo documento que a gente teve foi pra não plantação da cana, e hoje se tiver um índio que quiser plantar cana, ele tá traindo seu próprio irmão, porque hoje se em todo canto que a gente chega as porta tão aberta é porque todo documento que foi feito é em cima disso aí. A gente vai mostrar pra o nosso Potiguara que a gente vive, o nosso pai, o nosso avô não vivia com plantação de cana não. Sim, planta sempre plantou foi cana pra chupar, cana caiana que tinha vendagem no comércio, o caldo de cana, isso e aquilo outro, mas pras usinas não! Hoje a tonelada de mandioca pra gente é vinte centavos, enquanto a cana tava quatorze centavos, tá entendendo? E o pessoal tava até deixando de plantar a cana, pra plantar mandioca e hoje, a gente já vê aqueles plantadores de cana que só vivia plantando cana só em nome, hoje tá na pior e tá sofrendo, e enquanto isso, a gente que vem plantano a nossa mandioca tamo equilibrado, tamo equilibrado e vamo se equilibrano melhor, porque depende do interesse. Eu mermo vou dizer, o terreno que eu ocupo hoje com plantação de mandioca, feijão, arroz, batata, inhame, urucum, cajueiro, coqueiro, isso tudo pra mim já tá bom (Entrevista concedida em março de 2008).

Traição, desqualificação da luta e do movimento indígena são justificativas presentes na fala dos indígenas. A resistência à cana denota não só uma estratégia do grupo contra o agronegócio, mas também representa a esperança de viver em uma comunidade que não esteja subordinada ao modelo de desenvolvimento que desconsidera as diferenças culturais e homogeneiza as especificidades dos lugares, tanto do ponto de vista social, como econômico. Ainda sobre a resistência a cana-de-açúcar, assim esclarece um indígena:

Então tá ela hoje lá e tá avançano e com lavoura branca. É o objetivo da gente aqui de Monte-Mór, plantar lavoura branca. A resistência à cana é porque os meus avô sempre brigou por um pedaço de terra pra trabalhar e eles já se foro e eu sou um dos que sabe que meu tataravô vivia aqui e o dono da companhia expulsou. Tá nos documentos de 1867. Eles foro expulso e colocaro ele lá perto da Boa Vista, quase dentro do Mangue. Eles não puderam nem ficar no enxuto, ficaro no molhado e eu desde que eu entrei na luta que eu jamais eu quero essa plantação aqui dentro porque era o sonho dos meus avô ter terra pra trabalhar. Eu moro numa terra que quando eu saio bem cedo e o dia amanhece eu olho e vejo minha lavoura. Era o sonho dos meus avô, a cana não tem barriga cheia, ontem mesmo os índio velho de São Francisco hoje a gente tamo ajudando, ontem mermo veio um caminhão. Porque São Francisco é a aldeia Mãe da gente e hoje não tem uma semente de nada. A rama da batata que nós coloca na terra com três mês da pra gente comer né! E lá eles não tem, então nós tamo doando as rama, e a semente da Mandioca nós também passamos pra eles pra ver se a comunidade enche a barriga. Três Rios, eu digo por mim mermo, tem barriga cheia porque planta lavoura. Arranca hoje 6, 7 mil quilo de Mandioca e já fica a macaxeira, fica o feijão, fica o milho, tudo tem aqui em Três Rios. O objetivo da gente é esse e ensinar pras outras aldeia, que é um aldeia nova, nós retomamo as terras que foi retomada, e as aldeia velha a gente tá em primeiro lugar em agricultura. Por semana aqui tá saindo mais de 5 mil quilo de mandioca, todo dia é três, quatro carro que sai, e é caminhão grande. Eu mermo essa semana arranquei 8.600 quilos de mandioca (Entrevista concedida em junho de 2008).

Essa fala nos chamou atenção pelo seu teor histórico. Para os indígenas, resistir ao que durante séculos reprimiu, destruiu e desterritorializou, significa reconstruir uma história que foi silenciada por séculos e que vem tomando amplitude a partir da reconquista da terra e da retomada da consciência de uma identidade étnica.

O dizer: *“Aqui não se planta cana”* significa reconstruir sonhos e mostrar para o *outro* que a luta dos Potiguara de Três Rios não se resume à posse de terra no

sentido geral da palavra, mas de possuir a terra de trabalho e a terra de morada que contém história e sentimento de pertença.

Durante os momentos em que estivemos na aldeia, percebemos que embora a aldeia Três Rios tenha um limite territorial definido, ou seja, delimitado, a apropriação dos espaços extrapola esses limites territoriais legais. O cotidiano na aldeia não congrega apenas uma delimitação cartográfica, estende-se também às matas, o manguezal e às cabeceiras dos riachos. Esses espaços, que poderíamos chamar de dimensões da territorialidade étnica Potiguara, congregam parte da reprodução social e cultural dos indígenas de Três Rios.

Nos depoimentos dos indígenas são usuais frases como “*aqui na nossa aldeia*” ou “*aqui na nossa comunidade*”. O “nosso” enfatizado pelos indígenas é usual e representa o princípio articulador do grupo, que é o princípio da união, comunidade e solidariedade. Parte-se da ideia de que o *grupo*, a *comunidade* e o *nosso* se coloca como um todo em si, comportando uma unidade na heterogeneidade, ou seja, a dimensão territorial da aldeia se faz coletiva.

Rodrigues (1998), ao estudar os camponeses do assentamento Maceió, localizado no município de Itapipoca – CE, afirma que palavras como comunidade, comunitário, comum, coletivo, são usuais entre os camponeses, visto que os significados dessas palavras remetem a construções simbólicas e materiais que marcam suas memórias e que se fizeram também presentes no processo de luta pela terra, e nas relações sociais de uma maneira geral. De acordo com a autora:

Comunidade significa para eles, o conjunto formado por todas aquelas famílias, solidarizadas no trabalho familiar, nos campos e nas hortas comunitárias, nos roçados, bem como nas celebrações e festas. Comunitário, coletivo e comum, remetem à apropriação e ao usufruto, em comum, da natureza e dos bens e serviços, em detrimento dos interesses particulares; já o assentamento é a área que eles ocupam, é o imóvel e refere-se à delimitação territorial, tendo, portanto, uma conotação jurídica (RODRIGUES, 1998, p. 21).

Os momentos de recreação e convivência em Três Rios se dão em dois espaços: no campo de futebol e na oca.

No campo de futebol, demonstrado na figura seguinte, cotidianamente os moradores da cidade de Marcação e da aldeia Três Rios jogam futebol e realizam torneios esportivos:



Figura 30 - Campo de Futebol na aldeia Três Rios.
Junho de 2008. A autoria: Amanda Marques

A oca é o lugar onde são realizadas as reuniões com a comunidade, as festividades, missas e onde são recebidos os visitantes. Ver figura abaixo:



Figura 31 - Oca da aldeia Três Rios, reformada para a comemoração do dia do índio. Agosto de 2008. A autoria: Amanda Marques

Estivemos presentes em vários momentos de festividade na aldeia, as principais datas comemorativas para o grupo são o 19 de abril - dia do índio - e o dia 04 de agosto - comemoração da retomada da aldeia. Como de costume, estivemos presentes na última comemoração da retomada, onde foi comemorado o 5º ano de permanência do grupo na aldeia.

Tendo a oca como ponto de encontro, a festividade é iniciada com uma missa que geralmente é celebrada por um pároco de Rio Tinto. Para a celebração, os cânticos e as leituras bíblicas são escolhidos previamente e a mesa é enfeitada com

os alimentos produzidos na aldeia anualmente, conforme observamos na figura abaixo.

No decorrer da missa, são realizados batizados das crianças da aldeia e festejada a conquista da terra. As crianças geralmente ficam sentadas em frente ao altar e os adultos ao redor da oca, sendo que um pequeno grupo de mulheres se aglomera ao lado do altar formando um pequeno coral dos cantos litúrgicos.



Figura 32 - Celebração em comemoração a retomada da aldeia Três Rios. Agosto de 2008.
Autoria: Amanda Marques.

Após a missa, iniciam o toré indígena. No primeiro momento do toré, todos se dirigiram para a oca. As palavras dos indígenas, durante os momentos que antecediam o toré, são ricas em significados:

Ao nosso Deus Tupã, nosso Deus Guerreiro. A nossa mãe Guadalupe. A nossa vitória. Àquelas pessoas de coração bom que nos ajudaram.

Essa fala, dentre outras proferidas na celebração, nos levaram a uma reflexão sobre o significado daquelas festividades para os indígenas e, na reafirmação de sua identidade e ancestralidade (ver figura a seguir). Mais que um mero festejo, o conjunto de práticas que reuniu todas as gerações de Potiguara num só “pulsar”

reflete a construção de novos tempos²¹. Tempos de organização, de trabalho e de constantes reivindicações feitas pelo grupo.



Figura 33 - Toré Potiguara. Autoria: Amanda Marques. Agosto de 2008.

Com a terra conquistada, o desafio que se segue é a permanência na mesma. Os caminhos percorridos são da luta pela terra, das estratégias de resistência que foram colocadas no decorrer desse capítulo, da organização interna do grupo e das políticas públicas.

Em nossas passagens e permanências na aldeia, observamos o aumento das construções e acompanhamos reivindicações e implementações de demandas do grupo, como a instalação da energia elétrica, os debates acerca da potabilidade da água, a escola, o posto de saúde.

Até junho de 2006, três anos após a retomada da aldeia, os únicos investimentos advindos de políticas públicas implementados na aldeia Três Rios, foram a rede de eletrificação rural, a partir do programa federal Luz para Todos e a introdução de uma caixa d'água pela FUNASA.

O programa *LUZ PARA TODOS* é executado pela Eletrobrás e suas empresas (Chesf, Furnas, Eletrosul, CGTEE e Eletronorte), sendo direcionado para o meio rural e tem como meta, levar as redes de eletrificação até 2015, para todas as áreas rurais que não possuem energia elétrica.

São previstos investimentos de 7,4 bilhões, sendo destes 5,4 bilhões provenientes dos recursos do Governo Federal²² e o restante partilhado entre os

²¹ Daremos ênfase ao toré no capítulo 3, quando formos tratar das territorialidades étnicas dos Potiguara, onde faremos a discussão do toré como elemento simbólico e político do grupo.

governos estaduais, cooperativas de eletrificações rurais e concessionárias de energia elétrica, como é o caso da Chesf²³.

Na Paraíba, no ano de 2006²⁴, 20 milhões de domicílios foram contemplados. O cadastramento de uma comunidade se dá através de um pleito efetuado por uma liderança do grupo na sede da ENERGISA, onde a liderança informa a quantidade de domicílios da comunidade rural e recebe um número de um protocolo.

Participamos da solenidade de inauguração da obra na aldeia, conforme observamos nas figuras abaixo.



Figuras 34 e 35 - Aldeia Três Rios, energia elétrica – Programa Luz para Todos. Março de 2006. Autoria: Amanda Marques.



Figuras 36 e 37 - Aldeia Três Rios, energia elétrica – Programa Luz para Todos. Junho de 2006. Autoria: Amanda Marques.

Até 2006, as dificuldades de implementação dessas políticas eram latentes em Três Rios. Com a terra em litígio, as poucas benfeitorias se davam a partir de incentivos da prefeitura municipal de Marcação e da FUNAI.

²² Investimentos a fundos perdidos.

²³ Informações obtidas através do site: www.mda.gov.br. Acessado em junho de 2006.

²⁴ Ano de implementação do programa em Três Rios.

Após a retomada da aldeia Três Rios, em agosto de 2003, uma das primeiras reivindicações do grupo foi a instalação de uma escola na aldeia. Podemos observar nas figuras da página seguinte, os diferentes momentos de construção da primeira escola da aldeia Três Rios. Em janeiro de 2005, a escola indígena Potiguara foi construída pelos moradores da aldeia que até então buscavam ajuda da prefeitura da cidade. Naquele momento, a escola disponibilizava de dois professores indígenas, que trabalhavam voluntariamente na comunidade. Em julho de 2005, 25 alunos estavam frequentando a escola, sendo todos, crianças em processo de alfabetização. Aos sábados, duas professoras de outras aldeias ministravam aulas da língua Tupi para crianças e adultos da aldeia:



Figuras 38 e 39 - Primeira escola construída em Três Rios. Janeiro de 2005 /Julho de 2005. Autoria: Amanda Marques

Em março de 2006, a pedido da comunidade, a escola foi transferida para “a *rua principal*”, localidade mais central da aldeia, onde se deu o primeiro arruamento de Três Rios, conforme podemos observar na figura abaixo:



Figuras 40 e 41 - Escola transferida para um lugar mais próximo das casas construídas desde o início da retomada. Março e Abril de 2006. Autoria: Amanda Marques.



Figuras 42 e 43 - Escola Indígena da aldeia Três Rios. Agosto de 2007 e agosto de 2008. Autoria: Amanda Marques.

Durante o processo de informalidade, os professores indígenas que ministravam as aulas de forma voluntária, passaram a reivindicar a formalização da escola da aldeia no município de Marcação. Após debates nas secretarias de educação estadual e municipal, a escola de Três Rios foi incorporada ao Estado e funciona até o 5º ano.

A organização política dos Potiguara se baseia hierarquicamente a partir das figuras das lideranças, pajés e caciques. Cada aldeia tem uma liderança que geralmente é eleita por aclamação pela comunidade. Essa liderança, também chamada de cacique das aldeias, deve ter um bom nível de aceitação por parte do grupo e se destacar em algum trabalho a nível comunitário.

Em Três Rios, a posição de prestígio e poder é ocupada pelo cacique José Roberto de Azevedo Silva, conhecido por cacique Bel, seguido do vice-cacique Joseci Soares da Silva, conhecido como Sí ou Nêgo Si.

As atribuições dessas duas lideranças dizem respeito tanto as demandas da comunidade, como as articulações externas. Como representantes da territorialidade étnica interna, Bel e Si mensalmente organizam reuniões com a comunidade, onde a mesma expõe os problemas e pontua as necessidades do grupo.

Nesses fóruns de aconselhamento e debate, as reivindicações são de toda ordem, desde as questões que envolvem as políticas públicas, até os pequenos desentendimentos entre os indígenas da aldeia.

Além das reuniões mensais, diariamente a casa do cacique é visitada para que seja resolvida alguma pendência e para que seja dada continuidade a algum encaminhamento. Embora a posição dessas lideranças seja de representatividade

da comunidade, cabe pontuar, de acordo com o ciclo de interatividade na figura abaixo, que todas as demandas e posições tomadas não partem apenas das lideranças, elas são discutidas e postas em votação por todos da comunidade.

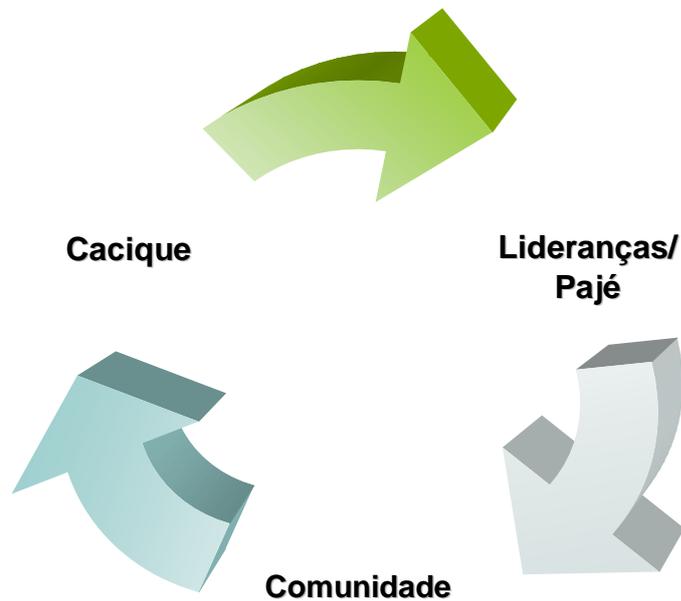


Figura 44 - Diagrama do ciclo de interatividade das lideranças Potiguara. Organizado por: Amanda Marques, julho de 2008.

Nos momentos em que o cacique se ausenta, o vice-cacique ou a liderança de maior representatividade assume as demandas do grupo. Segundo Bel, “meu trabalho é no mundo, quando eu saio é 5 horas da manhã e vou pra o meu serviço, quando dá sete horas venho, troco de roupa e caio no mundo” (Entrevista concedida em junho de 2008).

Para o cacique Bel, o “*Mundo*”, tal qual ele afirma no depoimento anterior, representa sua trajetória de reivindicações e a carga de afazeres assumida por uma liderança. Esse papel revela dimensões e afazeres que se circunscrevem aos limites da aldeia, transpassam pelo restante dos territórios Potiguara e se deslocam multi-escalarmente.

A liderança não é necessariamente o cacique ou o vice-cacique, mas um indígena que acumula um saber e que tem algumas funções importantes no grupo. As principais lideranças Potiguara são indígenas que ocupam cargos públicos e têm uma representatividade política em prol da causa indígena, como é o caso de José Ciríaco Sobrinho, conhecido como Capitão Potiguara. Essa liderança integra o corpo

técnico da UFPB e ocupa espaços importantes no cenário da política indígena nacional. Como membro do Conselho Nacional de Política Indigenista – CNPI, Capitão revela em seus gestos e palavras, que “vive para seu povo no sentido de discutir, mediar e ajudar os seus parentes que precisam da ajuda dos Potiguara”.

Sobre as lideranças, cabe pontuar que embora as discussões que realizamos nesse momento sejam da representação do grupo. As lideranças exercem um poder perante as esferas de discussão da aldeia. São micro poderes, que atuam nas esferas da aldeia, tal como assinala Foucault (1979) ao estudar a microfísica do poder.

A territorialidade em Três Rios se estrutura a partir de ações cotidianas. Como síntese, a territorialidade comporta a dominação, apropriação e mobilidade no território étnico.

1.3 – Do Território a Territorialidade Étnica Potiguara

A categoria que incorporamos como sendo o eixo articulador da discussão foi a de território e territorialidade, nessas buscamos compreender os diversos desmembramentos da luta pela terra. No decorrer de nossa relação com o grupo, percebemos que existem diferenças e similitudes acerca das concepções de território e de territorialidade na Geografia, e entre os Potiguara²⁵.

Nesse sentido, alguns autores foram fundamentais para revisitar os conceitos de território e de territorialidade na ciência geográfica, a exemplo de Ratzel (1990 – [1899]), Raffestin (1993), Souza (2003), Santos (1994), Moraes (1984) e Haesbaert (2002, 2004).

A palavra “território” adquire várias definições, tanto em dicionários quanto para algumas instituições governamentais, que atuam na área do planejamento territorial. Segundo o dicionário de Geografia (1973), território significa região ou área ocupada por um país, cidade ou vila, ou ainda, região sob jurisdição de uma autoridade. Já para a Fundação Instituto de Geografia e Estatística (FIBGE), o território constitui-se de uma extensão considerável de terra; área de um país, província, cidade e/ou unidade administrativa subordinada à União. Em todas essas

²⁵ A interpretação acerca do conceito de território que têm os Potiguara foi obtida a partir de depoimentos, cartazes e desenhos registrados durante nossos trabalhos de campo nas aldeias indígenas, em cursos e em eventos promovidos por organizações não governamentais e pelos movimentos sociais.

definições citadas anteriormente, o significado do território se reduz a um sentido de extensão territorial, ou seja, considera-se a base político-administrativa do conceito que, na nossa análise, torna-se, um tanto quanto, restrita, pois a relação sociedade x território x escala, nesta perspectiva, perde sua abrangência e se restringe a uma unidade territorial municipal, estadual ou federal.

A construção do conceito de território e territorialidade nas ciências sociais, especificamente na Geografia, de acordo com Moraes (1984), foi desenvolvida e incorporada a partir de estudos dos naturalistas do século XVIII, vinculados as áreas de botânica e da zoologia. Nesses estudos, a formulação das categorias²⁶ de território e territorialidade era atribuída aos espaços de predominância das espécies vegetais e animais, como por exemplo, o território de domínio da Mata Atlântica ou de caça dos leões, ou seja, estudava-se a “espacialização” de determinado animal ou espécie vegetal sobre um dado território e as dinâmicas estabelecidas por esses animais para controlar seus territórios.

Na Geografia, o conceito de território é dinâmico e acompanhou o “desenvolvimento” da ciência, tendo formulações e conceituações em diferentes escolas do pensamento geográfico. Esse conceito passou a ser debatido desde os primórdios da Geografia Moderna.

O alemão Ratzel (1890 – [1899]) que teve um papel fundamental na sistematização da chamada “Geografia Moderna”, foi um dos principais estudiosos dessa temática. Buscando entender os problemas humanos, esse autor não só influenciou a Geografia, mas também exerceu influência nos estudos antropológicos e políticos. Desse modo, temas como fronteira, Estado, território e raça foram objetos de suas considerações.

Esse autor, de acordo com Moraes (1984) e Costa (1992), parte de três grandes domínios de pesquisa, a saber: Geografia Física, Biogeografia e Antropogeografia, e analisa o domínio de contato entre fenômenos naturais e sociais, sendo que em suas obras, a Antropogeografia e a Geografia Política tomaram grande repercussão, sobretudo a partir de afirmações sobre as influências

²⁶ Segundo o Dicionário de Filosofia, as categorias que se formaram a partir do desenvolvimento histórico do conhecimento e da prática social, são conjuntos de formas universais que não se constituem em um sistema fechado e imutável, sendo enriquecidas de acordo com o desenvolvimento da sociedade, logo do pensamento. Desse modo, as categorias de análise devem ser móveis e flexíveis como são os próprios fenômenos que elas abarcam.

que as condições naturais exercem sobre a humanidade e sobre o conceito de território.

Ratzel (1990 – [1899]) utilizou a categoria de território para discutir o poder do Estado, partindo da ideia de que existe uma aproximação forte entre o Estado e o solo, como também da sociedade e o território. Para ele, só existe território quando há uma ligação entre a “população” e o solo, pois:

É fácil convencer-se de que do mesmo modo como não se pode considerar mesmo o Estado mais simples sem seu território, assim também a sociedade mais simples só pode ser concebida junto com o território que lhe pertence. O fato de esses dois organismos estarem ligados ao seu solo é a consequência natural da ligação evidente que une a criatura humana a terra (RATZEL, 1990, p. 73).

Percebemos na citação anterior, uma intensa vinculação do autor com o viés naturalista, visto que o solo, nesse aspecto, representa os recursos oferecidos pela natureza, como também as características naturais que influenciam no desenvolvimento dos Estados nações como, por exemplo, formas de relevo, condições climáticas, dentre outras. Assim, o solo passa a ser um fator condicionante para a evolução do Estado e da sociedade.

Nesse contexto, o autor prossegue afirmando que:

Um povo decai quando sofre perdas territoriais. Ele pode decrescer em número, mas ainda assim manter o território no qual se concentra os recursos; mas se começa a perder uma parte do território, esse é sem dúvida o princípio da decadência futura (RATZEL, 1990, p. 74).

Para Ratzel (1990 – [1899]), a ampliação de territórios por um Estado o levaria a um desenvolvimento político e econômico. Suas formulações nos levam a entender que, para ele, o território se constrói a partir da articulação entre a população, o solo e o Estado, sendo que o Estado, ente político, adquire um poder centralizador sobre esta tríade, pois o território tem uma identificação mais efetiva com o espaço nacional.

Raffestin (1993) analisa a visão clássica ou tradicional, de forma crítica, defendendo a hipótese de que a partir do momento em que o Estado é visto como um ente político abre-se um precedente para que existam outras formas, também políticas (sociais, econômicas, culturais, dentre outras) para se exercer o poder. Desse modo, ele classifica o conceito de território como espaço produzido pela

sociedade. Portanto, na visão de Raffestin (1993), não só o Estado é composto de “*campos de poder*”, como também toda relação social:

O Estado mesmo sendo a mais acabada e a mais incômoda das formas políticas não é a única [...] O território, nessa perspectiva, é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que por consequência, revela relações marcadas pelo poder, o espaço é a “prisão original” e o território é a prisão que os homens constroem para si (RAFFESTIN, 1993, p. 28, 143-144).

Segundo Raffestin (1993), o território se estabelece no espaço a partir de uma produção social, através de relação ou relações que, por conseguinte, gerem “*campos de poder ou campos de força*”, podendo desenvolver-se a partir das relações sociais através da política, da religião, etnia, economia, dentre outros. O território, para o autor, também pode ser utilizado como um “*trunfo*”, ou seja, os trunfos do poder visam o controle e a dominação de uma sociedade sobre outra sociedade, como também sobre coisas (recursos).

Cabe apontar na leitura desses dois autores, que são denominados como “clássicos” pela academia, a importância e os fundamentos que norteiam atualmente a concepção de território na Geografia: o poder e a escala. Ratzel (1990) em sua leitura do território Estado-Nação politiza o conceito de território que passa a ser visto como resultante de relação de poder, e Raffestin (1993) quando afirma que as relações de poder estão circunscritas no espaço a partir de campos de força que se desenvolvem multiescalarmente, abre a discussão para as diferentes abordagens e escalas na concepção de território.

Após essa leitura, que podemos dizer ser constituinte desse conceito na Geografia, outros autores irão contribuir para a discussão acerca do território como relação de dominação e poder. Santos (1994), por exemplo, discute o conceito de território a partir da noção de território político, relacionando-o à escala de Estado-Nação. O conceito mais trabalhado pelo autor é o de espaço, que é por ele avaliado como:

(...) um conjunto indissociável de que participam de um lado, certos arranjos de objetos geográficos, objetos naturais e objetos sociais, e, de outro, a vida os preenche e os anima, ou seja, a sociedade em movimento (SANTOS, 1996, p. 26).

No trecho anterior, os fluxos, as redes, a mobilidade e o meio “técnico-científico e informacional” caracterizam a dita “sociedade em movimento” a que se refere o autor, que agem no território através das intervenções causadas pelo processo de mundialização, os quais tornam os lugares mais semelhantes, tendo como força motriz a acumulação do capital.

Souza (2003), em seu artigo *O território sobre o espaço e poder, autonomia e desenvolvimento*, inicia sua análise fazendo uma observação sobre os elementos de entendimento do território contido no texto, onde são eliminadas as discussões sobre as características geológicas do território (terreno, distância, recursos naturais) e as ligações de afetividade e identidade que utiliza o espaço como território habitado. Para o autor, esses aspectos são de importância fundamental para os estudos sobre a formação territorial, mas ele se detém na compreensão das esferas do poder sobre o território.

Souza (2003) compreende as relações de poder como trunfos que se utiliza, nas formas de agente direto, das organizações e formas espaciais e não como o próprio conceito de território, visto como um instrumento de exercício do poder.

Para Souza (2003), a literatura produzida através da ciência política e da Geografia, durante muito tempo restringiu o conceito de território à escala nacional (Estado-Nação). Essa redução simplificou o conceito, pois diversas escalas espaciais (locais, regionais, municipais, estaduais) e temporais (dias, meses, anos, séculos, etc.) foram deixadas de lado. O autor complementa sua reflexão argumentando que:

(...) à percepção do território nacional como o território por excelência, redundou na cristalização do sentimento, implícito nos discursos, de que territórios são entidades que se justapõem, uma vez que para cada território nacional só há um Estado-Nação. Sem dúvida, isto é uma hipersimplificação, imbricada na pobreza conceitual longo tempo imperante. Não apenas o que existe, quase sempre, é uma superposição de diversos territórios, com formas variadas e limites não-coincidentes, como ainda por cima, podem existir contradições entre as diversas territorialidades, por conta dos atritos e contradições existentes entre os respectivos poderes (SOUZA, 2003, p. 94).

Assim como Souza (2003), Raffestin (1993) também faz uma crítica a esta produção, identificando-a como uma “*Geografia do Estado*”.

Para Souza (2003), os territórios são resultantes de relações sociais, projetadas no espaço (concreto), configurando assim, o substrato material da territorialidade que pode ter o caráter permanente ou não periódico. Segundo o autor, a territorialidade no singular seriam as relações de poder, delimitadas em um substrato referencial (espaço). Já as territorialidades abarcariam propriedades dinâmicas, através da interação da sociedade pelo espaço.

Desse modo, o autor se propõe a trabalhar em seu texto as “*territorialidades flexíveis*”²⁷, dando como exemplos o território da prostituição, dos migrantes, do tráfico de drogas e do jogo do bicho, nos Estados do Rio de Janeiro e São Paulo.

No caso da prostituição, o território é utilizado em um turno (no caso à noite) pelos profissionais do sexo (homossexuais, mulheres e garotos de programa) e, nos outros turnos, esse território é reestruturado ou reutilizado por outras formas de relações e usos como comércios, residências e lazer.

Outro exemplo de territorialidade dado pelo autor é o da construção de territórios através da constituição de bairros das grandes cidades, formados através das migrações, como por exemplo, dos nordestinos a partir dos anos de 1960 e 1970, do século XX. Esses bairros se transformam numa espécie de espaços de segregação social e espacial.

O tráfico de drogas e o jogo do bicho também constituem, para Souza (2003), uma forma de territorialidade denominada por ele como “*território das redes*”, tomando como ponte os conceitos de território e de rede²⁸. No caso do tráfico de drogas, as territorialidades formam uma malha extremamente complexa, pois, nesse caso, estão relacionados não só os pontos de venda de drogas, mas também as disputas entre organizações do crime sobre o comando das favelas e os deslocamentos ou fluxos das drogas.

Haesbaert (2002), na obra “*Territórios Alternativos*”, se propõe a estudar o território a partir de questões um tanto quanto “esquecidas” por alguns geógrafos

²⁷ Um exemplo claro de uma territorialidade flexível da prostituição, em João Pessoa, é a Avenida Epitácio Pessoa, uma das principais vias que liga o centro da cidade às praias. Durante o dia funcionam nessa avenida órgãos públicos, comércios e serviços, e à noite em alguns trechos de cruzamento, essa avenida é utilizada por prostitutas e homossexuais como ponto de recebimento de clientes. A praça Antenor Navarro, localizada no centro da cidade de João Pessoa, também se coloca como exemplo de diferentes formas de apropriação do espaço, onde em um mesmo turno circulam indigentes que dividem os bancos da praça com as prostitutas que não são mais aceitas nos cabarés da cidade e com evangélicos que celebram cultos diariamente.

²⁸ Representação gráfica através de pontos e segmentos correspondentes à interligação de territórios ou deslocamentos através dos fluxos.

mais tradicionais. Suas leituras foram fundamentadas em filósofos como Deleuze, Guatarri e Foucault, e nesses autores busca, a partir da interdisciplinaridade, os caminhos para se chegar a um entendimento mais abrangente do ponto de vista teórico e prático do território e seus desmembramentos.

Diferentemente de alguns autores citados anteriormente, Haesbaert (2002) não propõe como ponto de partida da sua análise a discussão sobre o conceito de território, mas envereda na concepção de territorialização, vista por ele como as múltiplas formas de construção/apropriação que podem ser concretas e/ou simbólicas do território e que interagem com os elementos econômico, do poder, ecológico e subjetivo. A “fuga” ou desapropriação do território é denominada pelo autor de desterritorialização. Já a reapropriação das formas de construção/apropriação é denominada pelo autor de reterritorialização. O autor diz que, na atualidade, vivenciamos um processo de des-re-territorialização constante, devido ao processo de modernização e globalização.

Ao discutir as noções ou conceitos-chave da Geografia, como lugar, paisagem, região, espaço e território, o autor tece alguns comentários sobre as diferenças entre uma noção e outra, abrindo uma discussão sobre a distinção entre o conceito de região e território, afirmando que:

(...) território tem um sentido mais amplo que região, pois envolve as múltiplas formas de apropriação do espaço, nas diversas escalas espaço-temporais. Se antes a territorialidade muito mais como fixação e (relativa) estabilidade, hoje o território também se constrói numa espécie de “mobilidade controlada”, como o território – rede das grandes corporações transnacionais (HAESBAERT, 2002, p. 135).

Uma outra análise interessante expressa pelo autor diz respeito à compreensão de espaço x território, visto que a concepção de território, dos estudos tradicionais aos mais recentes, esteve mais próxima da ideia de domínio e apropriação, enquanto que a concepção de espaço esteve ligada ao seu uso ou função econômica.

Haesbaert (2004), em “*O Mito da Desterritorialização*”, aprofunda mais os conceitos de des-re-territorialização, a partir do processo de globalização que promove influências de lugares sobre outros, fragiliza as fronteiras e comprime a relação espaço-tempo, tal como propugna Santos (1996) e Harvey (1992). A

compressão espaço-tempo para Harvey (1992) gera um novo ciclo na organização do capitalismo, para ele:

A aceleração do tempo de giro na produção envolve acelerações paralelas na troca e no consumo. Sistemas aperfeiçoados de comunicação e de fluxo de informações associados com racionalizações nas técnicas de distribuição (empacotamento, controle de estoques, contenerização, retorno de mercado, etc), possibilitaram a circulação de mercadorias no mercado a uma velocidade maior. Os bancos eletrônicos e o dinheiro de plástico forma algumas das inovações que aumentaram a rapidez do fluxo de dinheiro inverso. Serviços e mercados financeiros (auxiliados pelo comércio computadorizado) também foram acelerados, de modo a fazer, como o ditado, “vinte e quatro horas ser um tempo longo” nos mercados globais de ações (HARVEY, 1992, p.257-258).

A partir da relação entre tempo-espaço e ações, Haesbaert (2004) afirma que a desterritorialização se refere sempre a uma problemática territorial, que é determinada pela concepção de território. Ele exemplifica as fragilidades das fronteiras estatais, determinada pela concepção de território político, e o reconhecimento das identidades culturais e suas delimitações, ligadas à concepção de território simbólico. Assim, dependendo da concepção de território, muda-se a definição de desterritorialização.

Ao discutir território e territorialidade nas Ciências Sociais, Haesbaert (2004), argumenta que a dimensão do território enfatizada pelo geógrafo destaca a “materialidade do território”, entre as dimensões política, natural, econômica e cultural, incluindo a relação sociedade – natureza.

O território, analisado a partir da dimensão política, geralmente é composto de um espaço delimitado e envolvido por relações de poder, a exemplo do poder exercido pelo Estado. A noção naturalista está paulatinamente ligada à relação entre a sociedade e a natureza. O território estudado a partir do aporte econômico prioriza a materialidade enquanto fonte de recursos, enquanto que a noção culturalista analisa o território a partir das relações simbólicas e de identidade de um grupo étnico sobre o espaço.

Além das dimensões citadas, o autor atenta para dimensões de ordem filosófica, como o binômio materialismo – idealismo²⁹ e o binômio espaço – tempo³⁰.

²⁹ Visão parcial do território, que prioriza uma só dimensão de análise, seja ela natural, política, econômica ou cultural e, numa perspectiva integradora, considerando todas as esferas.

³⁰ A historicidade torna-se uma condição da sociedade durante determinado período.

O território circunscrito a partir da problemática étnica e racial para Raffestin (1993) teve uma representatividade na contemporaneidade a partir da antropologia e da etnologia. Essas leituras mostraram, de forma mais efetiva, a desigualdade racial, tratada a partir de uma visão positiva, ao afirmar a existência das diferenças étnicas, e negativas, através de estudos que tentaram comprovar a superioridade ou inferioridade de uma sociedade sobre outra.

A diversidade étnica, para o autor, vem sofrendo descompassos devido ao chamado “mundialismo”, que age sobre os territórios de duas maneiras. A primeira, de forma unitária, através de um modelo, em certo momento histórico, reconhecido como superior aos outros. A segunda, de forma pluralista, que age através da experiência de vários modelos. O processo de mundialismo, presente na atualidade, é o unitário, o qual “esmaga todas as diferenças em proveito de um modelo único. É uma tentativa de homogeneização que só pode ser traduzida, a longo prazo, por uma séria perda de autonomia, por uma contratação das possibilidades de ação” (RAFFESTIN, 1993, p.131).

Ao debater sobre os Estados Unidos e Canadá em relação às suas políticas nos territórios indígenas, que utilizam o sistema de reserva institucionalizada, mas não impedem a entrada de brancos para explorar os recursos existentes no território, Raffestin (1993) atenta para a discriminação espacial, que age como um modo de impor uma sociedade ou etnia sobre outra, através de uma “*relação dissimétrica*”.

Para esse autor, a territorialidade é o reflexo das relações multidimensionais entre o vivido e o território, ou seja, são as “faces vividas” e as “faces agidas” de um poder exercido pelos membros de uma coletividade.

O termo étnico está contextualizado e é relativo a um povo que habita um território, região, país. Etnia indica ideia de gente, povo, nação, ou seja, valores, tradições, relação com a unidade territorial, religião.

De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998), a discussão sobre etnia e etnicidade surgiu na literatura antropológica a partir da década de 1940, relacionadas a debates de caráter etnocêntrico e a outras noções a exemplo de povo, raça, nação e tribos.

Para esses autores, só a partir de década de 1970 que essas categorias vão tomar “corpo” teórico, em virtude das reivindicações e emergências de uma pertença étnica surgidas em escalas mundiais. Nesse debate mais atual, os grupos étnicos

passam a ser considerados como categorias de atribuição e identificação, ou seja, a pertença étnica se caracteriza como um elemento definidor de um grupo.

A etnia nesse sentido surge como uma categoria que dá conta de uma solidariedade de um grupo particular, o qual segundo Weber:

São grupos que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas lembranças da colonização ou da migração, de modo que esta crença torna-se importante para a propagação da comunialização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente. Weber: In Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 37).

Considerando a afirmativa desse autor, um grupo étnico se caracteriza a partir de uma memória individual e coletiva, que se coloca como essencial para se criar o sentimento de pertença ao grupo.

Cunha (1998) enfatiza que a etnicidade pode ser mais bem entendida como uma forma de organização política:

As comunidades étnicas podiam ser formas de organizações eficientes para resistência ou conquista de espaços, em suma que eram formas de organização política. Descobriu-se que a etnicidade podia ser uma linguagem [...] A etnicidade, como qualquer forma de reivindicação cultural, é uma forma importante de protestos eminentemente políticos (CUNHA apud SANTOS, 1998, p. 34).

Esses protestos políticos, tanto frente à exaltação da cultura quanto aos embates interétnicos, devem ser entendidos como parte da dinâmica da sociedade, como os grupos étnicos que estamos discutindo, que vivem atualmente momentos entre tendências inovadoras e conservadoras.

O'Dwyer (2004), ao estudar o cotidiano dos territórios negros na Amazônia que margeiam o Rio Trombetas e seus afluentes, os conceitua como:

(...) grupos étnicos que existem ou persistem ao longo da história como um tipo "organizacional", por meio de processos de exclusão e inclusão que permitem definir os limites entre os considerados de dentro e os de fora (O'DWYER, 2004, p. 183).

Para Bonnemaïson (2002), etnia, território e territorialidade são conceitos que comandam a abordagem cultural. Nesse sentido, a etnia traduz visões de um mundo vivido e tipos de territorialidade, que remetem a um território:

A ideia de etnia e de grupo cultural interessa ao geógrafo porque traduz a ideia de um espaço-território. De fato, a territorialidade emana de etnia, no sentido de que ela é, antes de tudo, a relação culturalmente vivida de um grupo humano e uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, cujo traçado no solo constitui um sistema espacial – dito de outra forma, um território. (BONNEMAISON, 2002, p. 96-97)

Tal como nos propomos estudar, etnia e territorialidade se aproximam e se complementam como conceitos, pois a cultura os interconecta, através da união e demonstração do vivido. O primeiro como “seres étnicos”, imbuídos de sentimentos, valores, crenças, costumes e heranças de uma coletividade; e o segundo, como “expressão desses seres étnicos territorialmente”, a qual:

Não pode se reduzir ao estudo de seu sistema territorial. A territorialidade é a expressão de um comportamento vivido: ela engloba, ao mesmo tempo, a relação com o território e, a partir dela, a relação com o espaço “estrangeiro”. Ela inclui aquilo que fixa o homem aos lugares que são seus e aquilo que o impele para fora do território, lá onde começa “o espaço”. Portanto, toda análise de territorialidade se apóia sobre uma relação interna e sobre uma relação externa: a territorialidade é uma oscilação contínua entre o fixo e o móvel, entre o território “que dá segurança”, símbolo de identidade, e o espaço que se abre para a liberdade, às vezes também para a alienação. Parece que uma etnia só se mantém se sua territorialidade estiver preservada. Existe um laço muito forte entre a visão cultural e o campo de existência real (ou sublimada em mito) que constitui o território. Desterritorializar uma etnia é a melhor maneira de vê-la desaparecer (BONNEMAISON, 2002, p. 107).

No caso dos grupos indígenas, uma abordagem cultural³¹ faz-se necessária, visto que a terra torna-se um símbolo incorporado à sua cultura. A relação torna-se tão presente que nos próprios estudos sobre esses grupos étnicos, esse plano se transforma em um dos elementos principais de estudo. Mediante as leituras feitas, percebemos que existe uma relação de proximidade entre Etnia e Territorialidade, já que nesses dois conceitos, os campos simbólico e subjetivo da sociedade são levados em consideração.

³¹ Claval (2003), a partir da releitura sobre o desenvolvimento de Geografia Cultural, sugere a utilização da abordagem cultural na Geografia Humana. Essa abordagem se diferencia da Geografia Cultural propriamente dita porque afirma que todos os fatos geográficos, sejam políticos, econômicos e/ou sociais, são de natureza cultural. Para Claval (2001), os estudos culturalistas devem adquirir uma concepção mais crítica dos aspectos culturais e da sociedade como um todo, tentando compreender a vida cotidiana da sociedade e como ela se organiza no espaço, ou seja, incorporar nesses estudos “a dialética das relações sociais no espaço” (CLAVAL, 2001, p. 41).

O território é composto de valores que representam relações de parentesco, a própria história do lugar, seus mortos, suas crenças, os mitos e até os conflitos contados através da oralidade dos mais antigos, que simbolizam a permanência e resistência de um grupo sobre os “outros”.

Na Paraíba, dois grupos indígenas são identificados, os Potiguara e os Tabajaras, sendo que os primeiros estão localizados na microrregião do litoral norte, e o segundo, no litoral sul.

MICRORREGIÕES GEOGRÁFICAS DA PARAÍBA	TERRITÓRIOS INDÍGENAS/ MUNICÍPIOS
Litoral Norte	Potiguara (Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto)
Litoral Sul	Tabajara (Conde)

Quadro 1 - Territórios Indígenas por Microrregiões Geográficas na Paraíba. Organizado por: Amanda Marques.

Para os indígenas, as formas de compreensão do território são expressas, a partir da oralidade, ou seja, da memória do grupo e dos cânticos entoados no toré (dança/ritual).

Segundo uma liderança Potiguara da Terra Indígena de Monte-Mór, durante as noites onde todos colocam suas cadeiras para fora de casa para conversar com os vizinhos, os velhos da comunidade costumam contar sobre o passado, e os eventos ocorridos nas aldeias, fatos que se colocam como momentos de aprendizado, visto que a reprodução da memória indígena se dá a partir de momentos como esses.

No caso do toré, essa dança/ritual, representa um divisor de fronteiras étnicas, seja quando ele é utilizado como brincadeira/comemoração seja quando utilizado por reivindicação material (terra, recursos) ou ainda, quando recorre aos símbolos mais significativos de sua identidade etnicamente diferenciada. De caráter político e cultural quando na luta pela terra, os indígenas têm no toré a representação da diferença e o instrumento de comprovação de uma identidade que não se reduz a uma única etnia, mas a um povo que reivindica um bem comum: a terra.

Para os Potiguara, os limites e relações com o território são re-lembrados como:

(...) uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente, aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Por definição, ela não ultrapassa os limites desse grupo (HALBWACHS, 1990, p.53-54; 81-82).

A memória coletiva presente nesses grupos são, de acordo com Halbwachs (1990), memórias individuais que vivem na consciência do grupo e representam um pensamento comum e coletivo, sendo ressignificadas ao longo do tempo. Espacialmente e mentalmente delimitada e ressignificada, a memória coletiva tem um sentido que só o grupo consegue discernir. Essa memória:

(...) envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas. Ela evolui segundo suas leis, e se algumas lembranças individuais penetram algumas vezes nela, mudam de figura assim que sejam recolocadas num conjunto que não é mais uma consciência pessoal [...] Quando um período deixa de interessar ao período seguinte, não é um mesmo grupo que esquece uma parte do seu passado: há na realidade, dois grupos que se sucedem (HALBWACHS, 1990, p.53-54; 81-82).

É nesse panorama de relações entre o conceito de território, territorialidade, Etnia, memória e saberes indígenas que construímos os capítulos que apresentamos nesse momento. Nesse sentido, consideramos que a concepção de território para esses grupos é reproduzida a partir da predominância ou das características simbólicas, sendo adquirida uma relação identitária com o lugar, ponto que se constitui como um fator de singularidade dos grupos étnicos em questão.

Lócus de saberes tradicionais e “*reinventados*” como aponta Hobsbawm (1984), os indígenas são os testemunhos vivos da memória que é reproduzida a partir da oralidade. De acordo com Oliveira (2004 p. 8):

Não importa o quanto os símbolos e valores venham efetivamente de fora, o que conta é que são vividos e pensados como se estivessem impressos a ferro e fogo nos corpos e sentimentos dos indivíduos, e que daí lhes determina – como uma força interior – o seu futuro, concebido como um reencontro com seu verdadeiro destino.

Consideramos a partir da vivência com o grupo, que o momento atual nos instigou a percorrer caminhos muitas vezes cronologicamente desordenados, mas, que constituíram os alicerces da pesquisa.

Um ponto importante que chamamos atenção são os monumentos físicos impressos na paisagem, como os marcos de origem das terras indígenas e a árvore da Marcação que se apresentam como formas herdadas de um passado que retorna na memória e que fica presente na história.

Entender a retomada da aldeia Três Rios e a história de luta pela terra significa para os Potiguara, retroceder no tempo para entender o espaço. O retorno se dá através da memória oral e demarcada nos monumentos escritos, testemunhados e mitificados no espaço-tempo.

CAPÍTULO 2 – TERRITORIALIDADES DA MEMÓRIA: “INDIOS DO LITORAL” NO CAMPO DAS REPRESENTAÇÕES

A usina tentou botar veneno nessa sapucaia, porque ela tá nos documento da aldeia. Eu sou um dos que sabe que meu tataravô vivia aqui e o dono da companhia expulsou. Tá nos documentos de 1867. Eles foro expulso e colocaro ele lá perto da Boa Vista, quase dentro do Mangue (Relato de uma Liderança Potiguara em maio de 2005).



Figura 45 - Árvore de Marcação. Março de 2006. Autoria: Amanda Marques.

Testemunho de memória, a árvore de Marcação consta na história. Solitária em meio ao mar de cana, essa árvore resistiu às diversas tentativas de destruí-la. Ela cresceu e esteve presente em todos os momentos vividos pelos Potiguara da aldeia Três Rios, desde a invasão da Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT).

A história da formação da aldeia Três Rios é um espaço geossimbólico³², ou seja, um território carregado de linguagens, afetividades, signos e valores, presentes na memória coletiva do grupo e impressos na paisagem em diferentes épocas, a exemplo da Sapucaia, conhecida como a árvore de Marcação, que é um dos marcos da memória indígena.

Silenciosa e oculta ela acompanhou diferentes momentos do uso e

³² Para Bonnemaion (2002 p. 124), o espaço geossimbólico é “uma forma de linguagem, um instrumento de comunicação partilhado por todos e, em definitivo, o lugar onde se inscreve o conjunto da visão cultural”.

apropriação do território de Três Rios. Embora não fale pela língua dos homens, ela fala pela linguagem social da qual está impregnada.

Resistente como a luta pela permanência no território pelos indígenas, essa sapucaia metaforiza diversos momentos de enfrentamento do grupo com os “outros”, a exemplo das tentativas de desterritorialização, a indiferença e a permanência carregada de significados na história de vida dos indígenas.

A história da árvore de Marcação é reproduzida através da oralidade. Para eles, a Sapucaia é um marco importante para a história social do grupo. Para Cássio Marques, índio Potiguara da aldeia Monte-Mór:

Ela foi testemunha de toda a história vivenciada pelo povo Potiguara nas terras de Três Rios, uma árvore que ousou ser diferente e permaneceu única e solitária, compartilhando com os Potiguara do original aldeamento de Três Rios, viu suas irmãs, outras árvores serem destruídas, viu seus amigos os índios serem expulsos e só a solidão prevalecer ao seu redor. Que para sua alegria décadas depois, pôde testemunhar um novo recomeço, presenciou a volta dos seus amigos índios retomarem suas terras, daqueles que haviam os expulsados, e espera ansiosa que suas irmãs árvores também retornem. Enquanto isso ao olhar para a sapucaia na aldeia Três Rios em Marcação, lembre que ela é a árvore de Marcação, símbolo de sua história (MARQUES b, 2007, p. 22-23).

Como parte de um processo, a (re)construção e a luta pelo território em Três Rios têm história, sendo assim, não conseguiríamos compreendê-la a partir das configurações e dinâmicas territoriais do presente.

Godoi (1998)³³ ao analisar quatro territórios camponeses a partir de registros etnográficos e documentais, afirma que não se trata de assimilar aqui a história ao mito, ou vice-versa, interessa nesse debate desenvolver um caminhar da história em direção ao mito através do trabalho da memória. Assim, a autora considera que as relações sociais circunscritas em um dado território não se situam no domínio do mito nem no da história, mas na interseção de ambos.

Para iniciar este capítulo, utilizamos a história da sapucaia de Marcação como metáfora para entendermos o processo de resistência e de identidade com o território. Nesse contexto, consideramos que para compreendermos o momento atual, vivenciado e exposto no capítulo anterior, faz-se necessário que retornemos no tempo.

³³ A autora analisa as práticas e concepções do território dos camponeses de Limoeiro, São Pedro, Barreiro Grande e Barreirinhos no sertão do Piauí.

Durante a escrita do texto, escolhemos destacar alguns momentos que elencamos como importantes para o grupo. São recortes de longa duração que destacam diferentes nuances do cenário indígena durante a história, e embora sabendo dos perigos que corremos ao optarmos por um recorte de longa duração, decidimos correr o risco e criar certo eixo de articulação da história.

A permanência dos Potiguara na terra será analisada a partir do que Santos (1994, p. 68) coloca como “pedaços de tempos históricos representativos das diversas maneiras de produzir as coisas, de construir o espaço”. Serão analisados momentos não lineares do grupo, que são conceituados por Oliveira (2004) como processos de territorialização, por Haesbaert (2002) como dinâmicas de des-territorialização, por Raffestin (1993) como relações de poder, circunscritas no espaço material, e por nós, como territorialidade étnica, as quais transcendem as barreiras temporais, e a partir de construções históricas não necessariamente lineares, se colocam como dimensões espaço-temporal que dão sentido ao presente.

Em relação ao aldeamento de Monte-Mór, nos baseamos em quatro momentos que foram importantes para o grupo: o processo de ocupação do litoral paraibano durante o século XVI, a criação/extinção dos aldeamentos missionários, a inserção da comissão demarcatória das terras indígenas em 1860, e a emergência étnica dos Potiguara no início dos anos de 1980.

Essa busca por sua vez, exige que nos situemos nos marcos das primeiras situações de contato que colocaram o nativo na condição de tutelado, incapaz, conforme destaca Chauí (2004) quando afirma que a posição de inferioridade imposta aos indígenas está condicionada:

(...) ao simples fato de que a palavra empregada para referir-se a eles é a palavra “nação”, que como vimos, exprime (até meados do século XIX) um agrupamento de gente com descendência comum, mas que não possui estatuto civil ou legal – os índios, dizem os navegantes e os colonizadores, são gente “sem fé, sem lei e sem rei”. Nessas condições, estão *naturalmente* subordinados e sob o poder do conquistador (CHAUÍ, 2004, p. 65).

Esta condição imposta aos indígenas ancorada nas ordenações Filipinas é reforçada ao longo da História do Brasil por meio das disputas territoriais empreendidas por mercantilistas e apoiadas pelo Estado português que negou aos nativos o direito a terra. Dessas disputas, ficaram marcadas na memória social as

lutas sangrentas que resultaram na dizimação de diversos povos indígenas, a exemplo dos Sete Povos das Missões e da Nação Cariri.

Pactuando com a afirmativa de Martins (1986) ao mencionar que a história do Brasil não costuma ser contada a partir da retórica de trabalhadores e rebeldes, mas sim, dos exploradores da classe dominante, buscamos, evidenciar a luta de um grupo étnico indígena, além de buscar rememorar sua história, silenciada por séculos, cujos desdobramentos vêm tomando amplitude a partir da retomada da terra e de práticas culturais ancestrais que visam consolidar a identidade etnicamente diferenciada que é parte de um processo mais amplo, que diz respeito aos grupos étnicos no mundo inteiro e cuja referência maior é a Convenção 169 da OIT, que reconhece os direitos da propriedade da terra das populações tradicionais³⁴.

Sobre a história dos Potiguara e sua resistência, destacamos Martins (1993, p.17) ao fazer menção a alguns aspectos da historiografia tradicional relativa a esse povo:

No início do século XVII, o primeiro historiador brasileiro, nascido na colônia, um franciscano que se chamava Frei Vicente de Salvador, escreveu uma história do Brasil, cem anos após a ocupação portuguesa do atual território brasileiro. Num certo momento conta a luta dos portugueses contra os índios Potiguara e com orgulho narra que os portugueses enfiavam os prisioneiros indígenas nos canhões para dispará-los contra os índios que ainda resistiam. Era um orgulho cristão, a fé contra a fé. Frei Vicente do Salvador morreu há mais de trezentos anos, mas os índios Potiguara lutam ainda na Baía da Traição, na Paraíba. É provavelmente, a mais longa história de conflito entre um povo indígena da América e os conquistadores. Frei Vicente do Salvador está morto, mas os índios estão ainda vivos, anunciando, como povo, que não querem morrer.

A assertiva desse sociólogo, feita nos anos noventa do século passado é reafirmada cotidianamente entre os Potiguara de Monte-Mór de diversas formas, a exemplo das retomadas dos territórios tradicionais Potiguara. Essa luta dos Potiguara, assim como a de outros grupos étnicos, vem assumindo uma amplitude e diversidade no conjunto dos movimentos sociais que reivindicam seus direitos territoriais. No âmbito desses movimentos, a discussão étnica e racial eclode a partir da década de 1970, um movimento que recebeu a denominação de emergência

³⁴ A Convenção entrou em vigor internacional, em 5 de setembro de 1991, e, para o Brasil, em 25 de julho de 2003, ela faz referência ao reconhecimento dos povos indígenas e tribais.

étnica³⁵, com a organização desse povo e com a demarcação de seus territórios tradicionais. Essa luta somou-se a outras realizadas pelas populações afrodescendentes que também reivindicam seus territórios de “liberdade”, os quilombos.

2.1 - As Dimensões Históricas da Luta pelo Território Potiguara de Três Rios

Lembro-me de um desses dias em que estivemos na aldeia, e a conversa se prolongou até quase fim de tarde, essa prosa se deu na casa do cacique Bel, onde costumamos dormir quando visitamos a Aldeia Três Rios. Regados a suco de caju, feijão mulatinho, arroz, farinha, macarrão, salada e peixe moreia (*Myrichthys Ocelatus*) assado na hora, ficamos sentados ao redor da mesa da sala, juntamente com o cacique e sua esposa, que me relataram sobre a existência de um documento de 1866 que comprova que suas famílias são índios “verdadeiros” e que foram reconhecidos pelo Estado naquele período.

As histórias contadas em meio àquele ambiente familiar, narrada num clima agradável, nos revelaram a confiança que eles depositaram em mim. Naquele momento, o pensamento de irmos em busca dessas informações foi a primeira inquietação.

À medida que instigávamos a conversa, pensávamos como e onde encontrar essas informações tão preciosas para o grupo e para nossa pesquisa. Após voltarmos do campo, descobrimos que essas informações se encontravam no arquivo nacional, localizado na cidade do Rio de Janeiro. Não pensamos duas vezes e decidimos buscá-las, pois acreditamos que sem as mesmas, nossa pesquisa ficaria comprometida.

Baseando-nos na oralidade do grupo, consideramos que o uso de alguns documentos se fazia importante para a compreensão das dinâmicas que nos propomos estudar, e embora tenhamos priorizado a pesquisa qualitativa, trabalhamos com documentos, no intuito de compreendê-los como monumentos, ou seja, uma produção histórica carregada de intencionalidades. Assim buscamos compreender essas leituras a partir do que Le Goff (1994) chama de documento/monumento. Para esse autor:

³⁵ Termo utilizado por Arruti (1993).

O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-los e ao historiador usá-los cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa (LE GOFF, 1994, p. 545).

Como monumentos e representações, as informações que trabalharemos ao longo desse capítulo virão acompanhadas de algumas leituras críticas envoltas de controvérsias e visões de mundo, onde não nos propomos apontar nesses debates verdades inquestionáveis, mas tentamos interpretá-las a partir do nosso observatório.

A presença dos Potiguara no litoral norte paraibano é referenciada em documentos, relatos e iconografias desde o século XVI:

Há uma diversidade de crônicas e relatos dos primeiros séculos na colônia que denotam as impressões que tiveram os viajantes, cronistas, naturalistas e aventureiros ao chegarem ao Novo Mundo e ao convívio com os índios. Esses relatos permitem certamente uma infinidade de observações, impressões, pressentimentos, pois as explicações estão impregnadas de subjetividade e cargas ideológicas, já que são infinitas as possibilidades de se analisar e perceber os fatos ocorridos durante um período histórico (MARQUES, 2006, p. 26).

O século XVI marca, segundo registro historiográfico, o período da chegada dos europeus ao território brasileiro. Os viajantes que chegaram a essas terras percorreram áreas até então desconhecidas, de difícil acesso e de povos com costumes distintos, aguçando através dos seus relatos a curiosidade acerca desses povos, ao mesmo tempo em que produziram representações sociais e ambientais daquelas sociedades e sobre o território. Assim, construíram e afirmaram sua identidade em relação ao “outro”. Nesse sentido, conforme afirma Todorov (2003) e Martins (1993), criou-se o confronto ideológico a partir da imagem do “eu” e do “outro”.

Moraes (2002, p. 38-39) ao discutir a formação territorial do Brasil durante o processo colonizador, afirma que:

Interpretar a história desse processo não é trivial. Não se trata de mera labuta historiográfica, de localizar, organizar e traduzir documentos. Trata-se de leituras, de versões envoltas em grandes controvérsias de interpretação, cujo argumento advém em muito do

lugar social e do lugar geográfico do narrador, da identificação dos interesses territoriais que acompanham seu ponto de vista [...] São situações em que a dimensão espacial ganha potência como veículo direto da produção e difusão de ideologias.

Nessa perspectiva, a escrita contribuiu para criar representações e ratificar ideários de dominação que foram muito bem discutidos por Chauí (2004) e Leonardi (1996) e designados como *Mito Fundador*, sendo:

(...) a maneira necessária pela qual os agentes sociais representam para si mesmos o aparecer social, econômico e político, de tal sorte que essa aparência (que não devemos simplesmente tomar como sinônimo de ilusão ou falsidade), por ser o modo imediato e abstrato de manifestação do processo histórico, é o ocultamento ou a dissimulação do real (CHAUÍ, 1989, p. 3).

Dos relatos sobre os Potiguara, o que marca o período da colônia é a nomenclatura de antigo povoado de Acejutibiró para a atual Baía da Traição que em 1501, de acordo com Almeida (1978, p. 33), “teve seu nome mudado para Baía da Traição, porque ali os Portugueses perderam três marinheiros, devorados pelos índios”, conforme podemos observar na figura abaixo:



Figura 46 - Momento em que o tripulante da navegação foi golpeado por uma índia. Xilogravura encontrada na carta apócrifa Lettera, de autor desconhecido, retratando o momento em que o tripulante da navegação foi golpeado por uma índia pelas costas.

Tripulante dessa expedição, Américo Vespúcio, a mando do Rei de Portugal, D. Manoel, escreveu uma carta sobre a localidade, conhecida como “Lettera”³⁶.

Outros autores discordam que a expedição de 1501 teria sido a que denominou o nome do município de Baía da Traição. O Padre Galante, citado por Pinto (1977), diz que o fato ocorreu quando dois frades franciscanos vieram ao Brasil em 1503 e foram mortos de maneira violenta pelos índios em 1505. Independente das duas datas, o que ficou registrado na historiografia é que houve uma traição dos índios Potiguara em relação aos europeus.

Além da mudança do nome de Acejutibiró, outro debate se ascende acerca dos Potiguara naquele período: *a de heróis da resistência*. Esse predicado é reproduzido na historiografia, a partir de autores como Nicodemos (1958), Joffily (1883), Pinto (1977), Anônimo (1983), dentre outros, que apontam as inúmeras tentativas desastrosas dos Portugueses em se instalar no que hoje denominamos Paraíba, só conseguindo êxito em 1585, data da fundação da cidade de João Pessoa e “marco da derrota dos Potiguara”.

Um dos marcos desse heroísmo reproduzido, diz respeito ao “*massacre de tracunhaem*”, episódio que virou uma história em quadrinhos. Localizado atualmente entre os estados de Pernambuco e Paraíba, o engenho de Tracunhaem foi palco de um conflito direto entre Portugueses e Potiguara. O estopim do conflito se deu em virtude do rapto da filha de um cacique Potiguara. Como resposta a esse ato, os indígenas destruíram e mataram todos que residiam no engenho.

Cabe destacar que a própria academia priorizou esse momento como sendo importante para o entendimento do processo histórico. No entanto, esse período para alguns autores, se coloca como marco de início e fim dos Potiguara.

Para esses estudiosos, a questão indígena, especificamente na Paraíba, se resume aos índios da colonização de cocares, nus, mansos ou cruéis. Imagem construída não só na academia, mas reproduzida pela sociedade brasileira, tal como Chauí (1989), esse tipo de interpretação reafirma a construção dos mitos fundadores de uma sociedade autoritária. Imagem do índio do passado marca o imaginário social como algo paralisado, algo fixo, suspenso no ar.

³⁶ A carta “Lettera” teve seu título reformulado em 1507 para “Quatro Navegações”.

A literatura acerca dos Potiguara nos períodos posteriores ao século XVI só reaparece com a implantação e fim dos aldeamentos missionários. Historiadores como Joffily (1883), Pinto (1977) e Nicodemos (1958) ao debaterem temas em relação ao processo de ocupação, citam as missões de forma pontual não dando destaque ao momento. Ao tratar sobre o aldeamento de Monte-Mór, Joffily (1892, p. 321), assim menciona:

Esta villa é de índios da língoa geral, fica ao norte da cidade dose léguas e da costa sete, com muitos habitantes Portuguezes, com dose legoas de largura, confina ao norte com o rios dos Marcos, extrema do Rio-Grande e ao sul no rio Jacoipe com a freguesia do Taipu, e ao poente confina com o Seridó; tem quarenta e quatro legoas de comprido; tem parcho collado e pelo rol de desobriga de 1774 tem: oito capellas filiaes; quatro engenhos; setenta e cinco fazendas; 1313 fogos e 4498 pessoas de desobriga.

Segundo Perrone-Moisés (1992), a questão central, ou como prefere chamar “abrasadora” da política indigenista do século XVI a XVIII, diz respeito à liberdade do índio. Não existiu até 1824, data da promulgação da primeira constituição brasileira, um direito constitucional no Brasil que fosse independente da metrópole. Para a autora:

A política para esses “índios de pazes”, “índios das aldeias” ou “índios amigos” segue o seguinte itinerário ideal: em primeiro lugar, devem ser “descidos”, isto é, trazidos de suas aldeias no interior (“sertão”) para junto das povoações portuguesas; lá devem ser catequizados e civilizados, de modo a tornarem-se “vassalos úteis”, como dirão documentos do século XVIII. Deles dependerá sustento dos moradores, tanto no trabalho das roças, produzindo gêneros de primeira necessidade, quanto no trabalho nas plantações dos colonizadores [...] serão eles, também, os principais defensores da colônia, constituindo o grosso dos contingentes de tropas de guerra contra inimigos tanto indígenas quanto europeus (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118).

Como projeto da nação, os aldeamentos missionários constituíam-se numa forma de ocupar efetivamente os territórios, bem como uma forma de criar reservas de mão-de-obra. Índios amansados eram de interesse da coroa portuguesa, pois não teriam mais problemas com as resistências desses grupos, bem como se transformariam em trabalhadores subordinados à coroa, sendo educados a partir das doutrinas dos “bons costumes” do processo civilizador, tal como propugna Elias

(1994) ao discutir sobre os conceitos de civilização e cultura, disseminados na Europa durante os séculos XV e XVI.

Segundo Raminelli (1996), uma das primeiras formas de degeneração da imagem do índio se deu a partir da religiosidade concebida pelos europeus como um dos processos de evolução social. De acordo com o autor:

(...) os padres teriam a missão de trazer os ameríndios para o mesmo estágio de evolução onde se encontravam os europeus cristianizados. O conhecimento das escrituras e o incremento da fé removeriam os indícios de barbárie e preparariam os nativos para alcançar o reino dos céus (RAMINELLI, 1996, p. 31).

Após as primeiras tentativas de colocar o nativo como inferior, a condição de aldeado os colocou como excluídos de todo o processo de ocupação territorial. De ajudantes e aliados na conquista do litoral, eles passaram a ser considerados perigosos e necessitados de salvação. De acordo com Perrone-Moisés:

O aldeamento é a realização do projeto colonial, pois garante a conversão, a ocupação do território, sua defesa uma constante reserva de mão de obra para o desenvolvimento econômico da colônia. Como diz o regimento das missões de 1686, é preciso “que haja nas ditas aldeias índios, que possam ser bastantes, tanto para a segurança do Estado, e defesas das cidades, como para o trato e serviço dos moradores, e entrada dos sertões” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 120).

Durante o século XVII, os indígenas foram aldeados em missões religiosas. De acordo com Moonen & Maia (1992) e Baumann (1981) foram instalados quatro aldeamentos na Paraíba, sendo eles: Jacoca e Alhandra, localizados na microrregião do Litoral Sul; e Monte-Mór e São Miguel, localizados na microrregião do Litoral Norte.

Lima (2008), ao estudar o processo de formação territorial e a formação de novas territorialidades camponesas no litoral sul, afirma que o processo histórico dessa região foi:

(...) de grande disputa territorial de uma nação ainda em formação, desde nativos, muitas vezes lutando em lados opostos, como os potiguaras, os tabajaras e os caetés, passando pelos portugueses, franceses e holandeses, até escravos africanos e homens pobres livres [...] A luta pela terra no Litoral Sul Paraibano ocorreu de diversas formas, transformando-se em uma luta de classes. De um lado, grandes proprietários, que respaldados pelo poder político e econômico, consideravam-se os donos

da terra, do outro, a população pobre, formada por uma numerosa massa de excluídos, distintas entre si, mas que, para obter o acesso a terra de sobrevivência, subordinavam-se a relações precárias de trabalho (LIMA, 2008, p.49; 54).

Entre os Potiguara essa disputa territorial, em 1603, se deu com a criação de três aldeamentos, os da missão de São Pedro e São Paulo, a Baía da Traição e Monte-Mór. Após alguns desentendimentos e conflitos entre os moradores da região de Mamanguape, os indígenas que congregavam a missão de São Pedro e São Paulo foram transferidos para o aldeamento de Monte-Mór, também denominado de Preguiça.

De acordo com Palitot (2005), o processo de miscigenação conduzido pelos missionários, resultou na incorporação de uma categoria étnica ou denominações que foram sendo reproduzidas ao longo do processo histórico, tais como caboclo.

Essas categorias, ao longo do processo histórico, tiveram diferentes nuances no seu significado, sobretudo para os Potiguara, que utilizam esse termo caboclo para referenciar os índios mais velhos, ou seja, o que eles chamam de “*cabôco brabo*”, não significa o processo de mestiçagem entre branco e índio, significa dizer que aquele indígena é mais “*puro*”. De acordo com informações concedidas pelo grupo, caboclo é igual a índio, sendo que o termo caboclo tem diferentes interpretações de acordo com ocasiões:

Pra nós tudo é uma coisa só, caboco e índio é uma coisa só (entrevista concedida em setembro de 2008).

“Caboclo caranguejeiro”, denominação atribuída ao indígena que trabalha e vive da coleta de caranguejo, caboclo bravo para referenciar as formas de relação entre o grupo e as agências que atuam no território; são nomenclaturas que referenciam a mistura como um fator de construção dinâmica da identidade Potiguara.

Outro ponto que fica marcado ao longo do processo de catequese desses indígenas é o sincretismo religioso³⁷, onde os santos padroeiros referenciam momentos de contato e momentos onde a *mistura*³⁸ étnica se coloca como elemento importante para a construção do território Potiguara.

³⁷ O sincretismo religioso é definido como a relação e inter-relação de crenças religiosas.

³⁸ OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, J. P. de (Org). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. Rio de Janeiro: Editora Contra Capa/LACED, 2004.

Os santos padroeiros desses aldeamentos, São Miguel e Nossa Senhora dos Prazeres personificam construções sociais da memória coletiva dos Potiguara. Esses santos fazem-se presente nos relatos que referenciam desde a edificação desses templos até eventos misteriosos que compuseram representações do sagrado desse grupo. Sobre este tema, nos chamou atenção o conto da padroeira de Monte-Mór e a lenda das três Marias.

De acordo com a oralidade do grupo, a edificação da igreja de Monte-Mór se deu quando os carmelitas encontraram no meio da mata um tronco que possuía a imagem de Nossa Senhora. Esse tronco foi recolhido para a igreja de São Miguel, ao darem prosseguimento aos trabalhos das missões, os carmelitas encontraram vários outros troncos com as mesmas feições e na mesma área. A partir desse caso, foi erguida em Monte-Mór a igreja de Nossa Senhora dos Prazeres.

Segundo MARQUES b (2007, p. 19-20), a lenda das três Marias ocorreu quando as matas de Monte-Mór ainda eram virgens e:

Em uma das suas ocas de palha existiam três irmãos de nome Maria da Guia, Maria da Penha e Maria dos Prazeres. Diz a lenda que as meninas não eram compreendidas pelos pais que as maltratavam e as espancavam, mesmo contra a vontade de todos da aldeia. Conta os anciões que as meninas cansadas com os maus tratos dos pais resolveram fugir para a mata virgem que cercava a aldeia e nunca mais foram vistas. Os pais, junto com a comunidade procuraram por todo lado, mas não acharam nem rastro das meninas, nunca mais se ouviu falar delas. Os pais foram consumidos pelo remorso e acabaram falecendo. Até que alguns meses depois, às margens da praia onde hoje se encontra o santuário da Penha, foi achada uma imagem com a fisionomia de Maria da Penha. Já na praia de Lucena foi localizada uma outra imagem com a semelhança de Maria da Guia e nas margens do rio Mamanguape nas proximidades da aldeia de Monte-Mór foi localizada uma terceira imagem com a face de Maria dos Prazeres, por isso, a construção da igreja de Nossa Senhora dos Prazeres. Todas as três meninas lembravam a mãe de Deus. Os mais velhos afirmam que esse fato une a construção dos três santuários Mariano da Paraíba.

Como parte da história social dos Potiguara, o sincretismo religioso e a mistura étnica são elementos que foram sendo incorporados, recriados e reapropriados pelo grupo. São *tradições reinventadas* sob novos processos, reelaborações, regras e estruturas, na situação de contato, tal como propugna Hobsbawm e Ranger (2002) quando discutem a invenção das tradições na África e Europa, e afirmam que a cultura é dinâmica e flexível. É nesse processo de (re) interpretação do passado, que a memória assume um papel fundamental de

reelaboração das tradições.

Com a expulsão das missões no fim do século XVIII, os aldeamentos foram transformados em vilas indígenas. Nesse período os aldeamentos indígenas são extintos pelo Estado, que passa a promover a emancipação de municípios, bem como fazendeiros se utilizam dessas terras para incorporar parcelas dos territórios tradicionais dos indígenas, os quais passam da condição de dono das terras, para a de empregados.

Na Paraíba durante esse período, foram contabilizadas nove vilas de índios, as quais somavam um total de 1.454 indígenas, tal como podemos observar no quadro abaixo:

MAPA DOS ÍNDIOS EXISTENTES NA PROVÍNCIA DA PARAHIBA NO NORTE EM 1829	
Nome das Villas	Quantidade de Índios
<i>Na cidade da Parahiba</i>	92
<i>Villa Nossa da Painha</i>	50
<i>Freguesia do Coité</i>	12
<i>Villa de S. Miguel</i>	235
<i>Villa Real do Brejo de Área</i>	146
<i>Villa de Monte Mor</i>	271
<i>Villa do Pilar</i>	56
<i>Villa do Conde</i>	281
<i>Villa de Alhandra</i>	309
<i>Somma</i>	1.454

Quadro 2 – Mapa dos Índios Existentes na província da Parahiba do Norte em 1829. Fonte: Arquivo Nacional. Caixa 1219. Seção: Terras Públicas e Colonização. Manuscrito endereçado ao diretor geral de terras públicas e colonização. Org. Amanda Marques.

Após esse período, as únicas informações que encontramos foram sobre as vilas de São Miguel, Monte-Mór, Jacoca e Aratagui, o que nos faz pensar que o restante desses territórios tradicionais foi sendo gradativamente ocupado e esses grupos foram sendo incorporados à sociedade.

É no sentido da incorporação à sociedade brasileira que o índio passa a ser percebido, pois muitos dos grupos étnicos nesse período haviam sido dizimados ou *silenciados*. Durante esse período, reaparecem temáticas como a miscigenação ou *mistura* como fator de formação da identidade étnica e cultural brasileira a partir do negro, índio e branco.

O Brasil passa por um período de diversificação das políticas territoriais. Viveu-se, nesses períodos, a implementação de legislações que desconsideraram os direitos dos índios, mantendo-os sob a tutela do Estado.

Nessas legislações observaram-se centralizações do poder do Estado, frentes de expansão territorial para a região norte do país (a marcha para oeste) e imigrações, fatos que demonstram que:

(...) a política indigenista³⁹ do período leva a marca de todas essas disparidades. Mas para caracterizar o século como um todo, pode-se dizer que a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras (CUNHA, 1992, p.133).

Como instrumento jurídico do período, a lei de terras de 1850 se coloca como marco para entendermos a construção do território indígena de Monte-Mór. Para Rodrigues (2007, p. 3), “É possível perceber através da legislação aprovada em 1850 que a população alvo atingida por esses instrumentos jurídicos era os índios, os negros libertos ou escravos e os imigrantes estrangeiros”.

Em se tratando dos Potiguara, após a promulgação da Lei de Terras, o descaso das autoridades associado à precária condição dos índios, fizeram com que houvesse constantes usurpações e compras das terras indígenas. Atos esses que se justificavam a partir da alegação de que naquelas terras não havia mais indígenas. Em se tratando do contexto histórico da questão agrária no Brasil, o primeiro divisor de águas, como aponta Rodrigues (2007), foi a promulgação da Lei de Terras.

Em 1859, de acordo com a tradição oral do grupo, o imperador D. Pedro II fez a doação de duas sesmarias aos índios Potiguara: A de São Miguel e de Nossa Senhora dos Prazeres de Monte-Mór, sendo que a documentação dessa doação nunca foi encontrada, e segundo lideranças, esse documento foi extraviado. Os limites dessa demarcação eram de aproximadamente 34.320 ha, compreendendo o

³⁹ De acordo com Peres (2004, p. 46-47), “o termo política indigenista refere-se à tradução na ossatura material do Estado do conteúdo programático formulado no bojo das práticas discursivas indigenista hegemônicas. Isso corresponde não só à organização burocrática da atuação diante dos índios (postos de atração, postos indígenas, inspetorias, diretorias, etc), mas também a todo o aparato normativo que regulamenta (legislação referente à relação com os diversos segmentos da sociedade nacional, critérios definidores da condição indígena, normas de ação, estatutos das várias instâncias político-administrativa, etc), podendo inclusive transbordar o próprio âmbito da agência indigenista oficial”.

perímetro do rio Camaratuba ao norte, o rio Mamanguape ao sul, o oceano Atlântico a oeste e a BR 101 a leste. Até 1981 alguns marcos de pedra da área doada permaneciam nos locais demarcados pelo grupo, tais como podemos observar nas figuras abaixo:



Figuras 47 e 48 - Marcos de Pedra demarcando área doada por D. Pedro II em 1859 na Baía da Traição. Autoria: Tiuré, 1981. Fonte: José Glebson Vieira. In: Instituto Sócio Ambiental. <http://www.socioambiental.org/pib/epi/potyguara/histo.shtm>. Acesso em: agosto de 2008.

A partir da vigência da Lei de Terra de 1850, as terras no Brasil foram divididas de duas formas: as públicas pertencentes ao Estado; e de particulares, adquiridas a partir da compra ou posse legalizada da terra.

Nesse período, algumas comissões foram criadas para gerir as demandas impostas pelo Estado brasileiro no período, e em 1834 foi criada a comissão de repartição geral das terras públicas, com o objetivo de tratar das demandas acerca das medições, demarcações e colonização das terras públicas.

Após esse período, os Potiguara de Monte-Mór passaram por mais um processo de fração do território. De acordo com os documentos consultados da Comissão de Demarcação de Terras Públicas, a área foi demarcada e dividida em lotes entre os anos de 1866 e 1867, pelo Engenheiro Antonio Gonçalves da Justa Araújo. O mesmo não só foi encarregado de realizar a demarcação da Terra

Indígena de Monte-Mór, mas de todos os aldeamentos indígenas da Paraíba⁴⁰ e de outros Estados do Nordeste. O engenheiro contabilizou em Monte-Mór, 237 posses, sendo que:

Ocupando uma área de 10:746:219 braças quadradas, tendo medido 117:978 braças [...] Destas posses 165 já estão distribuídas pelos índios constantes do mappa B que enviarei a V. Excia na primeira ocasião, e 72 ficarão devolutas, por terem se ausentado e amedrontado pelo recrutamento e designação da guarda nacional (Manuscrito endereçado ao diretor geral de terras públicas e colonização, escrito pelo engenheiro Antonio Gonçalves da Justa Araújo, 1867)⁴¹.

Segundo o engenheiro, 72 posses não foram distribuídas para os índios de Monte-Mór, porque “provavelmente estes índios não compareceram para receber seus lotes, com medo de serem recrutados para o serviço da Guarda Nacional, pois o país se encontrava em guerra com o Paraguai”.

Além dos debates acerca do medo dos indígenas em se reconhecerem, o que fica claro sobre o período, é que o processo demarcatório foi permeado de conflitos entre a elite paraibana e o próprio engenheiro. De acordo com os jornais da época, como *O tempo*, *Jornal da Parahyba*, *O despertador* e *O publicador*, Justa Araújo foi insultado por um colunista anônimo e acusado de ter sido arbitrário na delimitação dos índios da Jacoca.

Após ter finalizado os trabalhos nos aldeamentos de Alhandra e no Conde, Justa Araújo deu início, em 1867⁴², aos trabalhos de demarcação, regularização e distribuição dos lotes de Monte-Mór e Baía da Traição.

Segundo os documentos do período, Monte-Mór foi o primeiro território a ser demarcado, tendo sido concluídas as medições em setembro de 1867. De acordo com o engenheiro:

Das 79 posses das terras destinadas aos índios de sesmaria do Monte-Mór no município do Mamanguape, contadas dos números de 151 a 229, abrangendo área de 3:642:327 braças quadradas com 38:276 braças lineares conforme foram projectadas na carta

⁴⁰ Os aldeamentos existentes no período eram: Jacoca e Alhandra, localizados na microrregião do Litoral Sul; e Monte-Mór e São Miguel, localizados na microrregião do Litoral Norte.

⁴¹ Fonte: Arquivo Nacional. Caixa 1219. Seção: Terras Públicas e Colonização.

⁴² Os arquivos contendo a documentação encontram-se no Arquivo Nacional, nas caixas terras públicas e colonização. Nesta caixa, encontramos os relatórios do engenheiro endereçados ao presidente da província. Mapas, ofícios, despachos e jornais da época.

topographica respectiva, que remeti a sua directoria acompanhada do relatório e officio do 1º de julho, cumprindo-me acrescentar que alem destas, forão demarcadas em novembro ultimo mais 8 posses [...] que constituirão os arrendamento extintos do Jaraguá e Pedrinhas. [...] alem das 150 posses de índios que já dei conta a v. ex. forão 87 as que por ultimo demarqueei para o mesmo fim.[...] quando ao arrendamento extinto dos três rios ficou demarcado por sua natureza com a área de 1:154:409 braças quadradas. (Manuscrito endereçado ao diretor geral de terras públicas e colonização, escrito pelo engenheiro Antonio Gonçalves da Justa Araújo).

Justa Araújo em seu relatório demarcatório faz uma descrição da sesmaria dos índios de Monte-Mór.

Esta sesmaria confina ao norte com os índios de São Miguel, ao sul com o rio Mamanguape, a oeste com terras do engenho Camaratuba e Maria Pitanga e ao sud'este com terras chamadas do Morgado. Seus terrenos de alluvião, argilo-arenosos, fortemente ondulados em alguns lugares e planos e outros, são bastante povoados e cultivados. As matas são de capoeiras mais ou menos antigas com algumas matas virgens nos lugares – Marcação, Brejinho, Jacaré de Cima, Encantada, Rio Vermelho, Nascentes do Silva, Gruta do Gurubu, estrada dos Tapuyos e fraldas dos altos, que correm ao longo do rio Mamanguape, onde se encontram poucas madeiras de construção, como bem – pau darco, sucupira, maçaranduba, aroeira e outras. Os taboleiros ou matas de mangabeira e cajueiros, que se estendem por diversos pontos da sesmaria ocupão pouco menos da quinta parte da sua área. Muitas correntes e riachos formados pelas águas, descem dos altos na estação chuvosa, alagão porções consideráveis de terrenos e desaparecem no verão [...] a aldeia de Monte-Mór ou vila da Preguiça se acha assentada em terreno plano e elevado, e tem a forma de um quadrilátero com uma igreja em ruínas do lado de l'este. As casas de numero de mais de 50 são cobertas de palhas e mal construídas. Os índios desde que a vila foi invadida por estranhos, pouca assistência fazem nelas e vão pouco a pouco abandonando-a. Além desse povoado existe o da Marcação de pouca importância e o de Maria Pitanga ao norte da sesmaria. Suas posições geographicas. (Manuscrito endereçado ao diretor geral de terras publicas de colonização: Bernardo Augusto Nascentes Azambuja, em 1 de julho de 1867).

No total, foram demarcadas 150 posses dos índios, 2 posses, 2 aforamentos e 1 arrendamento.

Sobre a documentação de Justa Araújo, autores como Moonen & Maia (1992) e Baumann (1981) afirmam que o engenheiro faleceu sem ter concluído o trabalho de divisão das posses dos Potiguara de Baía da Traição, sendo esse fato colocado como sorte, pois ao permanecerem em suas posses de forma coletiva, o grupo

sofreu menos impacto acerca da usurpação das terras tradicionais, fato que ocorre de forma diferente em Monte-Mór, que teve seus lotes divididos individualmente, essas terras passaram a ser usurpadas gradativamente e com mais facilidade que na Baía da Traição. Para esses autores, esse é um fator importante para a compreensão da construção do território Potiguara, pois é nesse momento em que se diferencia a lógica do usufruto do território nessas duas terras.

Diferentemente de Moonen & Maia (1992) e Baumann (1981), Palitot (2005) afirma que na verdade o engenheiro não faleceu, pois foram encontrados documentos que comprovavam a presença do mesmo demarcando terras no Ceará em período posterior a demarcação de Monte-Mór. O que fica de questionamento sobre esse fato é: por que Justa Araújo não concluiu o trabalho de divisão dos lotes na Baía da Traição? Proposital ou não, essa postura gerou diferentes nuances no processo de luta pela terra entre os Potiguara.

O que fica marcado desse período e que nos chama a atenção, é que essa situação histórica se coloca como um marco definidor da territorialidade étnica dos Potiguara de Monte-Mór.

O processo demarcatório de Justa Araújo está presente na narrativa do grupo, pois esse período constitui o primeiro ponto de referência da memória coletiva. Tal como explicitamos no depoimento do início deste, a comprovação do documento de 1866 representa o caminhar da história dos Potiguara da aldeia Três Rios. O documento, que agora faz parte da memória social, se coloca como prova, mito e herança. Ele está vinculado como monumento à história da aldeia. Segundo esses dois depoimentos de indígenas:

A aldeia Três Rios não fui eu que dei nome a ela, Três Rios existe desde 1867 e foi meus tataravô que foi expulso de lá da aldeia velha pelo Frederico Lundgren [...] Tá nos documentos de 1867. Eles foro expulso e colocaro ele lá perto da Boa Vista, quase dentro do Mangue. Eles não puderam nem ficar no enxuto, ficaro no molhado (entrevista concedida em junho de 2008).

Quem morava aqui na aldeia antes era meu bisavô; e tá naquele documento de Monte-Mór e quem tem é a FUNAI, um documento de 1866 e 1867, morou numa aldeia que era Três Rios. Três Rios agora é nova, Três Rios daquele tempo era lá embaixo, berano o paú, era um aldeamento que tinha cinco o era seis barraca onde os índio morava. Aí foi expulso pelo Frederico. Aí vieram pra perto daqueles três coqueiros ali. Ai tornou morar umas 8 ou 10 família morar ali naqueles coqueiro. E eles saíram dali porque foram ameaçados já pela usina, esses aí de cima aí, os de baixo foi por Frederico né. E

esses aí já foi a usina já. Meu bisavô morou lá, aí foi expulso de lá e foi pra Boa Vista. Boa Vista é aqui em Monte-Mór também, é na beira da um mangue. Então é uma camboa e os índio entra e sai da maré, chama Boa Vista. Ele quando saiu dali a casinha dele ficou na beira do mangue, com medo do Frederico né. A minha mãe, o filho de Pedro Baía, João Baía foi o que morou aqui e Pedro Baía foi expulso dessa aldeia aí e foi morar lá. Aí o Frederico disse pra meus avós: Olhe, lá aquilo tudo é meu, agora aqui dessa árvore pra lá, tudo é de vocês, que era o porto da Boa Vista. O porto é uma entrada que os índio ia pra pescar. Mais isso aí só de boca né? Só de boca. Aí João Baía morreu e Pedro Baía ficou, aí Pedro Baía teve os filhos, os filhos vieram pra Marcação junto com ele, mas só que ficou uns tio, uns irmão de Manoel Baía ficou lá, que era o finado Ivo e Sinane que era Fernando o nome mais a gente chamava de Sinane. Aí Fernando ficou lá aí mãe, eu com uma idade de uns 8 ano, 9 ano ou era 10 anos por aí assim, mãe foi e trouxe ele pra Marcação. Mas só que ele tava tão acostumado a viver na beira do mangue que nem bicho mesmo, ele botava a mandioca de molho, ele não lavava a mandioca, porque lava pra comer né? Ele só fazia espremer e botava no sol, ali quando secava ele assava e comia com caranguejo. Eu tô dizendo porque eu comi várias vezes junto com ele, e foi luta pra nós convencer ele pra vir morar em Marcação, porque só era ele lá sozinho, sem mulher, sem ninguém. Trouxemo ele pra Marcação, ele morreu tá fazendo uns dois meses, morreu com 89 anos e assim foi a história, e meus avós vieram parar em Marcação porque eles não deixavam e pelo conhecimento também (Entrevista concedida em maio de 2005).

Essa última fala concedida, denota diferentes momentos da territorialidade étnica em Três Rios, o que nos faz entender que a dimensão do tempo para o grupo se diferencia, sobretudo, em virtude da seletividade da memória, que vez por outra, aproxima e distancia os momentos, demarcando diferentes cenários e situações vivenciadas pelo grupo, os quais são reproduzidos cotidianamente e dão origem e fundamentam o direito a terra.

Na construção da memória é formada uma rede de parentesco, a exemplo das memórias relatadas com orgulho sobre os irmãos João Baía e Pedro Baía, indígenas, que estão presentes na origem da aldeia Três Rios. Após sofrerem com as diferentes atrocidades do poderio do Frederico Lundgren, esses irmãos viviam em barracas próximas ao Paul, antigo riacho denominado Três Rios.

A primeira desterritorialização dos indígenas se deu a partir da expulsão deles para um lugar denominado Boa Vista. De acordo com a memória social, o espaço que os Potiguara de Três Rios ocuparam compreendia as dimensões da árvore de Marcação, referenciada no início do capítulo, até um pequeno porto denominado de Boa Vista, utilizado para a pesca. A segunda desterritorialização se deu quando as

famílias assentadas nesse pequeno povoado foram transferidas para um lugar próximo a três coqueiros, lugar onde hoje se localiza a rua central da aldeia (ver croqui do capítulo 1).

De vida simples e de raízes incorporadas à natureza, outro sujeito social aparece no cenário de Três Rios – Sinane. Filho de Pedro Baía, Sinane após a expulsão de seu pai da terra, retorna para o antigo aldeamento e escolhe viver na solidão.

Sinane vivia “*beirano o paú*”, numa casa de taipa, revestida de barro pisado e sem cômodos. Solitário, o índio vivia da coleta do caranguejo, da pesca e do cultivo da mandioca. Com um fogão a lenha e uma cama de esteira, ele viveu muitos anos e é lembrado pela família como um guerreiro que resistiu aos desmandos do poderoso Frederico Lundgren.

Referenciado como bicho, vivendo próximo ao mangue, da pesca e agricultura, esse indígena interpreta e referencia o *ser* indígena. Meio homem, meio bicho, essa simbiose retrata a ligação do índio com a terra. É da terra que ele se sustenta, é a ela que ele pertence e constrói a sua identidade indígena, que se faz etnicamente diferenciada. Vivendo na solidão e resistindo as atrocidades vivenciadas por ser indígena naquele período, Sinane reascende o desejo dos seus parentes de retornar àquele território. As várias formas de opressão e expulsão dos Potiguara de seu aldeamento tradicional ficaram marcadas no imaginário social do grupo, as quais proporcionaram mudanças das relações dos índios com o seu território.

Dois elementos se colocam importantes para a compreensão do território Potiguara após o processo demarcatório de Justa Araújo. O primeiro foi a introdução do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, na Baía da Traição; e o segundo, a introdução da Companhia de Tecidos Rio Tinto, em Rio Tinto.

Lima (1992) ao analisar a ação do Estado em relação aos povos indígenas no período republicano, desconstrói as ações e ideologias incorporadas ao SPI, partindo de dois pontos chave: o ambiente político em que se institui o serviço e a rede social formada a partir da criação do serviço. Ao afirmar que o SPI⁴³ foi o primeiro aparelho de poder gerado pelo Estado para atuar junto às comunidades

⁴³ O SPI foi criado em 20 de junho de 1910, pelo decreto nº. 8072.

indígenas, o autor subdivide o órgão a partir de três eixos de articulação, a saber: Os postos indígenas, Inspeções Regionais e Diretoria Nacional. Ver diagrama abaixo:



Figura 49 - Eixos de articulação do SPI. Organizado por Amanda Marques. Setembro de 2008.

Esses três eixos de articulação se colocavam de forma complementar, mas tinham escalas de atuação diferenciadas, pois, compunham o aparato do controle social de ações que tinha como objetivo incorporar esses grupos à sociedade, ou seja, transformá-los, através da catequese e das relações de trabalho, em mão-de-obra. De acordo com o autor:

Ainda que tal tenha se dado, a proteção oficial manteria ao longo de toda existência do serviço à intenção de transformar os índios em pequenos produtores rurais capazes de se auto-sustentarem, apesar de distintas visões do ser indígena terem dado ensejo a diferentes construções discursivas (LIMA, 1992, p.159).

Tendo passado por vários ministérios (Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio – MAIC em 1910, Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio), a ideologia indigenista do SPI foi construída através dos pilares do evolucionismo, anticlericalismo, paternalismo, autoritarismo e o cientificismo.

De acordo com Rocha (2003), atrelado aos movimentos e crises mundiais ocorridos durante a década de 1930, o Estado brasileiro passa por um processo de

burocratização e reorganização dos ministérios e amplia as atuações das agências estatais, a exemplo do SPI⁴⁴.

Esse órgão passa a exercer influências de forma mais intensa e direta em diferentes regiões do país. Nesse ínterim, buscava-se discutir e responder os problemas de regiões de antiga ocupação, como áreas de fronteira e introdução de postos, a exemplo da região Nordeste, a partir de uma política de colonização.

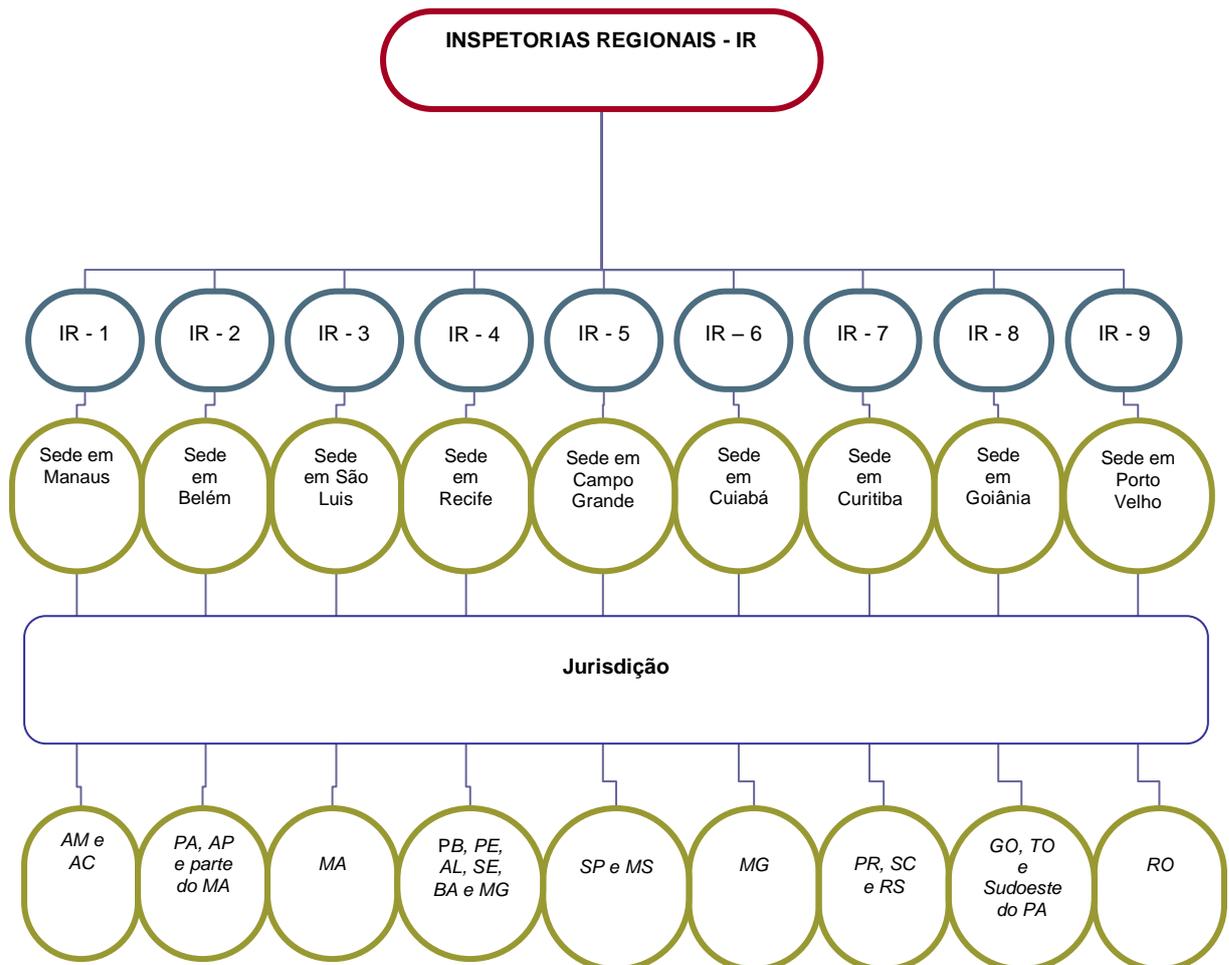
Segundo Rocha (2003), os primeiros anos do século XX caracterizam-se por um vazio institucional no que diz respeito aos grupos territorializados no Nordeste, o que se tinha nesses momentos eram pequenas expedições e relatos apontando a necessidade de uma ação indigenista. Só em 1926 que o SPI passa a atuar efetivamente na região com a instalação do Posto Indígena Dantas Barreto, para assistir os Fulni-ô, no Estado de Pernambuco.

Peres (2004) ao estudar sob a ótica do controle social, a atuação do SPI nos períodos de 1910 a 1967, busca compreender o processo histórico de construção das terras indígenas que fazia parte a Inspetoria Regional – IR 4. Essa inspetoria aglutinava informações acerca de 7 Estados, sendo eles: Minas Gerais, Espírito Santo, Bahia, Sergipe, Alagoas, Paraíba e Pernambuco.

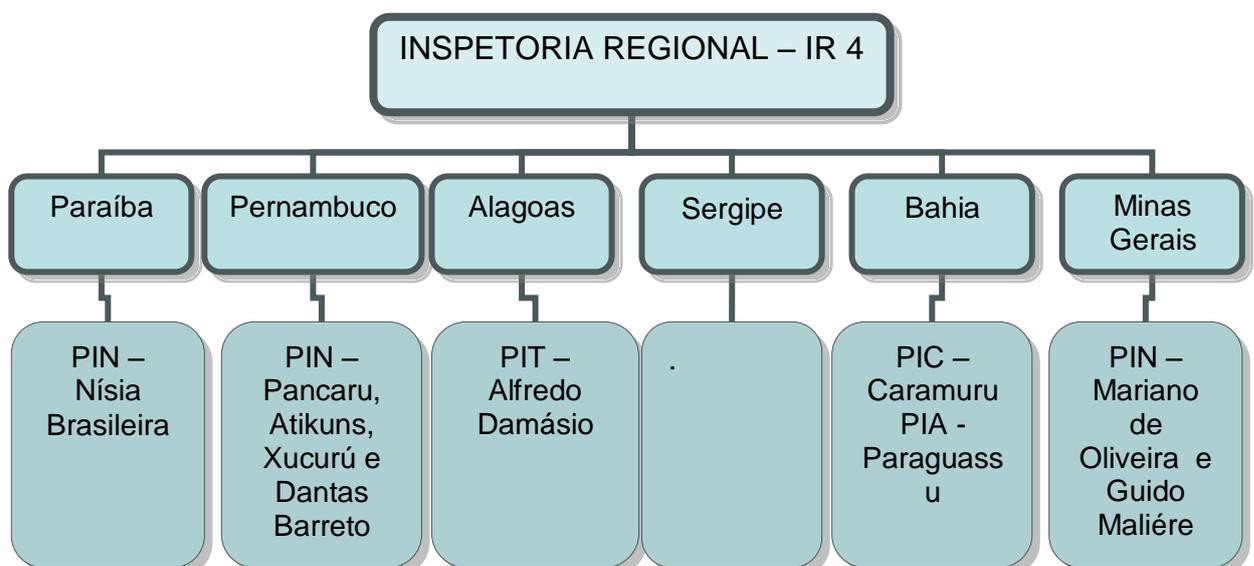
Essas inspetorias regionais tinham o propósito de fiscalizar, acumular informações e subordinar em nível regional os Postos Indígenas – PI, que podiam ser de nacionalização, alfabetização, fronteira, atração e criação. De acordo com a documentação do SPI e dos trabalhos de Peres (2004) e Rocha (2003), até o período de 1950 foram instalados nove postos indígenas para atender os 10 grupos étnicos reconhecidos na região Nordeste.

Podemos observar a partir das figuras a seguir, a estrutura do SPI e a espacialização dos grupos reconhecidos nesse período:

⁴⁴ Dentro desse processo de expansão, houve a criação do Conselho Nacional de Proteção aos Índios – CNPI, criado em 22 de novembro de 1939 com o objetivo de criar conselhos consultivos e grupos técnicos. Essa instância de poder vai exercer uma colaboração ao SPI, que vai influenciar em um modelo diferente de política indigenista, a exemplo da criação do Parque Indígena do Xingu. Sobre a criação do parque e a discussão regional e geopolítica acerca das terras que compreendem o complexo Xingu, ver o trabalho da Geógrafa Maria Lucia Menezes (2000).



Organograma 2 - Estrutura do SPI. Fonte: Rocha (2003); Org. Amanda Marques.



Organograma 3 - Postos Indígenas sob jurisdição da IR – 4 nos períodos de 1940 a 1960. Fonte: Rocha (2003) e Peres (2004); Org. Amanda Marques.

O posto indígena que atuava junto aos Potiguara era o Nísia Brasileira, criado em 1932 com o objetivo de prestar assistência aos índios em processo de contato.

Durante nossa passagem pelo Rio de Janeiro, chegamos a consultar os microfilmes localizados no Museu do Índio, onde encontramos prestações de contas, recibos de arrendamentos, contratos, frequências e notas das atividades escolares dos Potiguara, dentre outros.

As informações do Serviço acerca dos Potiguara são esporádicas, e se dão a partir da visita do inspetor Alípio Bandeira, em 1913. Nesse ensejo, foi apontada a necessidade de uma ação indigenista mais efetiva em relação ao grupo.

Após o pedido do Pe Antonio Damásio que reivindicou uma ação do órgão em relação aos grupos étnicos localizados em Pernambuco e Paraíba, em 1922 foi indicado Dagoberto de Castro e Silva para verificar as situações dos índios nesses Estados, onde o mesmo ficaria encarregado de escolher um local para que fosse instalado um posto indígena. Ao concluir o relatório da atividade, o encarregado afirma que construir um posto para atender os Potiguara seria um problema, visto que haveria a necessidade de indenizar os ocupantes não índios.

Em 1929, foi designado pelo ministro da agricultura, o inspetor Antonio Martins Vianna Estigarribia para discutir junto ao governador da Paraíba um acordo em relação às terras dos antigos aldeamentos de São Francisco (Baía da Traição) e Monte-Mór, a partir da introdução de um núcleo de assistência indígena. De acordo com Peres (2004, p. 61-62):

O então governador da Paraíba João Pessoa já havia concordado com as bases do projeto de decreto proposto pelo funcionário do SPI, apenas introduzindo uma ressalva sobre o retorno para o domínio estadual das terras doadas em caso de abandono. Com o assassinato do governador em 20 de julho de 1930, Estigarribia prosseguiu os entendimentos com o vice-governador Álvaro de Carvalho, sucessor de João Pessoa.

A atuação do SPI entre os Potiguara, gerou muitos conflitos no grupo, visto que a agência os via como reserva de mão-de-obra e o território como canais de arrendamentos. Muitas terras nesse período já estavam ou passaram a ser arrendadas, onde o SPI gerenciava os recursos financeiros advindos desses arrendamentos. Os inspetores do SPI cobravam e recebiam os tributos dos

arrendatários que detinham menores faixas de terra, deixando de fora os que detinham maiores porções, a exemplo da CTRT.

Em relação a essa conduta do órgão indigenista, alguns indígenas chegam a afirmar que parte das terras usurpadas dos Potiguara pela companhia e por usinas foi ocupada com o consentimento e as “*vistas grossas*” dos funcionários do SPI.

De acordo com Peres (2004), os primeiros marcos demarcatórios do Posto Indígena Nísia Brasileira se deram em 1948. Essa demarcação desconsiderava as terras ocupadas pela companhia de tecidos Rio Tinto. Podemos tomar como exemplo, os territórios que hoje compreendem a aldeia Três Rios e as terras localizadas na porção norte do território, entre as divisas do rio Camaratuba. Essa demarcação foi contestada por um grupo de indígenas conduzidos por uma liderança de grande representatividade no grupo: Pedro Ciríaco. De acordo com Peres (2004, p. 67-68):

Vislumbra-se aqui um modelo de ação que privilegia o campo jurídico, com sua lógica e limites próprios, de reconhecimento dos direitos indígenas a terra. A estratégia privilegiada nesse contexto é o desbravamento de arquivos, bibliotecas e cartórios visando encontrar registros que atestem com exatidão a *antiguidade* da fixação dos índios dentro dos limites territoriais por eles pretendidos. Obviamente os documentos são hierarquizados em termos da sua competência no que diz respeito à emissão de enunciados verdadeiros e, conseqüentemente, como instrumento definitivo – inquestionável – de solução de litígios fundiários. Desse modo, os agentes do SPI concentram a sua atenção sobre a *escrita do Estado*, a fim de descobrir o *ato fundador* da existência pública das terras pertencentes aos Potiguara. Aqui a investigação histórica aparece como reunião de *testemunhos* (vestígios, sinais, pistas) desde um passado subjacente a uma massa documental inexplorada [...] a proposta de redução de áreas indígenas, baseada na noção de *efetiva ocupação* aumenta as tensões já existentes ao legalizar as reivindicações por recursos fundiários prejudiciais aos interesses dos índios.

Assim, a condição de demarcação das terras imemoriais do grupo ficou atrelada à documentação histórica de registros, cartas e documentos. Cabe destacar, como já havíamos mencionado, que as informações acerca dos Potiguara cobrem apenas alguns momentos referentes ao contato entre índios e europeus dos séculos XVI e XVII e os documentos de Justa Araújo. O que nos faz afirmar que o SPI se baseou em uma leitura de documentos escritos por “outros”, os quais

aparecem a partir de uma leitura de Estado intencional; e os sabedores de seus limites históricos, os Potiguara, ficaram de fora desse processo decisório.

De memória negligenciada e desconsiderada, essa forma de demarcar as terras dos Potiguara foi efetuada de forma autoritária, tal como propugna Chauí (1989) ao discutir o conformismo e a resistência da formação social do Brasil⁴⁵.

De posturas e discursos autoritários, o SPI cria e recria a condição de tutelado, como condição de donos, onde em alguns momentos, os discursos da superioridade do Estado reproduzem o imaginário conduzido pelos quinhentistas, do índio inferior e a espera da “salvação”.

Nesse campo de forças, o SPI instala uma política de reconhecimento de indianidade dos grupos localizados no Nordeste, que busca através de sinais e traços da cultura indígena o reconhecimento de grupo etnicamente diferenciado. Nesse contexto, o toré se colocou como um símbolo de reconhecimento de uma identidade indígena. Trabalhos como os de Arruti (1993), Oliveira (2004) e Peres (2004) fazem menção a essas práticas dos inspetores do órgão. Segundo Arruti (1993, p. 41):

O SPI, antes de procurar, era procurado; antes de convencer, tinha de ser convencido; antes de utilizar mediadores, era alcançado por eles, que serviam de porta-vozes dos grupos emergentes. O serviço e seus serventuários tiveram de começar a lidar com situações inusitadas para a auto-imagem do órgão e se viram na necessidade, até então não experimentada, de decidir se os grupos que eles estavam acostumados a identificar como caboclos eram realmente índios. Na falta dos sinais diacríticos mais evidentes, ou de qualquer preparação antropológica de seus funcionários, a solução do órgão repetiu a sua natureza burocrática, estabelecendo um critério fixo, de observação direta e imediata e de fácil apreensão. Com isso, o grupo que não possuísse o toré entre seus rituais arriscava-se a não ser reconhecido, levando a que em muitos casos, eles procurassem aprendê-lo com grupos de tronco velho. Para o órgão indigenista, o toré assumia (e ainda assume) um caráter de traço cultural fragmentário, de valor estético, folclórico e documental, uma dança que comprova a permanência do mínimo de tradição necessário ao reconhecimento dos resquícios de sua ancestralidade indígena. Para os grupos indígenas, ele passou a figurar como expressão obrigatória de indianidade.

⁴⁵ Devemos destacar que se durante aquele momento histórico as informações dos arquivos e bibliotecas foram usadas de forma intencional pelo Estado, por outro essa mesma documentação também é utilizada como afirmação da identidade de grupos emergentes, sendo utilizadas como referências e pontos estratégicos da luta pelos territórios tradicionais, como é o caso dos Tabajara, localizados no atual município do Conde, Paraíba.

Outro debate importante sobre as práticas do SPI e que comporia o rol das grandes injustiças feitas aos povos indígenas, é a questão do direito à propriedade da terra, ou seja, o traçado a partir da definição dos marcos territoriais que definem as fronteiras étnicas entre os de “dentro e os de fora”, se deram a partir de uma ocupação permanente ou efetiva? Ocupação permanente para essa leitura, se dá quando um grupo permanece dentro dos limites estabelecidos como terra indígena durante todo o processo histórico. Assim, como proceder dessa maneira se a formação territorial do Brasil após a invasão europeia foi configurada à custa de expropriação, matança, etnocídios, genocídios e vários outros “cídios” das populações indígenas?

Cabe afirmar que a ocupação imemorial não necessariamente está atrelada à permanência contínua de um território, o que faz com que haja uma limitação na análise de documentos, pois são escassos, de difícil acesso e muitas vezes intencionalmente destruídos, como o documento redigido por D. Pedro II doando as terras de Monte-Mór e Baía da Traição.

Os marcos legais e demarcatórios de uma terra indígena estão introduzidos na memória social do grupo, reproduzidos de pai para filho e guardados como herança. As terras tradicionalmente ocupadas são mencionadas na constituição brasileira de 1988, a partir do 1º parágrafo do artigo 231, o qual não revela uma relação temporal, nem tão pouco o tempo de ocupação desse território:

(...) são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e respeitar todos os seus bens.

Consideramos que cabe discutir que se trata de reconhecer suas ocupações tradicionais, as quais significam legitimar o território a partir de dimensões e extensões necessárias à manutenção sociocultural do grupo. O que importa é o modo como esses grupos se relacionam com a terra. A posse permanente é a garantia de um futuro, e não a garantia de um passado de ocupação efetiva.

O campo intersocietal do período andava no caminho desfavorável aos Potiguara, pois por um lado, a agência indigenista se limitava às ideologias nacionais da incorporação desses grupos à sociedade, por outro a intensificação e as frentes de ocupação dos territórios tradicionais dos Potiguara se dava de forma

intensa. Os arrendamentos de terra se davam de forma constante e a companhia de tecidos se instalava nesse cenário de conflitos e usurpação do território tradicional Potiguara.

2.2 – A Família Lundgren e as Usinas: Do medo ao acirramento dos conflitos

Durante o século XX, a TI de Monte-Mór foi utilizada pela família Lundgren, para implantação da companhia de tecidos Rio Tinto (CTRT). A criação da cidade de Rio Tinto se deu a partir da instalação da companhia. Essa família exercia poder em Pernambuco e na Paraíba, a partir da implantação de indústrias de tecidos.

Assim como os Lundgren, os Rosados, família oligárquica que se instalou em Mossoró – RN a partir de 1946, foram responsáveis pela criação de imaginários sociais, dos quais a história passa a ser ressignificada a partir da apropriação de memória da cidade, a história dos heróis dessa família, bem como, os mitos fundadores dessas cidades.

Além do capital econômico dessa família, que marca as relações de poder nesses dois cenários, os imaginários e representações culturais dos territórios de Rio Tinto e Mossoró passam a ser (re)inventados. Assim como os Lundgren, os Rosados:

(re)desenham uma geografia imaginária, reforçam a presença dos “deuses locais” e seus sonhos no nome das ruas, praças, avenidas da cidade e se colocam ao nível dos mesmos, ou se automeiam como “pontos altos” desse emblemático lugar, e se tornam tão fortes que induzem os que chegam “de fora” a adotá-los (FELIPE, 2000, p.47).

Herman Lundgren, patriarca da família, teve cinco filhos. Depois de sua morte, um de seus filhos, Frederico Lundgren, assumiu os investimentos da família e decidiu ampliar os negócios. O alvo dessas ampliações se deu na Cidade de Mamanguape⁴⁶, atual Rio Tinto. As terras até então ocupadas por indígenas do aldeamento de Monte-Mór, foram vendidas pelo coronel Alberto César de

⁴⁶ O recorte territorial da cidade de Mamanguape naquele período compreendia a extensão dos atuais municípios de Mataraca, Baía da Traição, Rio Tinto, Jacaraú, Mamanguape atual, Marcação e Itapororoca.

Albuquerque, por vinte e três contos de réis à família Lundgren. De acordo com Góes (1964, p.125):

Dez anos após a morte de Herman Lundgren, os seus filhos Frederico e Arthur, à frente da já próspera Fábrica de Tecidos Paulista, resolveram ampliar as suas atividades, com a construção de outro estabelecimento, que fosse modelar em tudo e por tudo, de acordo com o mais avançado padrão da técnica industrial. Não seria apenas uma fábrica, mas uma arriscada experiência social, pois que, no plano, já estava prevista a futura cidade: da fábrica, a vila; da vila, a cidade.

As terras compradas pela família ofereciam algumas vantagens como de localização, possuíam portos naturais, eram ricas em florestas naturais, oferecendo o corte da madeira para o consumo da fábrica e ainda contavam com parte da mão-de-obra para a fábrica, ou seja, os indígenas. Além das vantagens da localidade, o Estado beneficiou a família com uma isenção fiscal de 25 anos.

Consta que a Companhia adquiriu 660 km² de terras ociosas, e em 1917 iniciou seus trabalhos de drenagens e construção das edificações, plantação de eucaliptos para suprir as necessidades da companhia e a criação de uma olaria para a produção de tijolos aparentes de estilo holandês, utilizados para a construção da maioria das edificações da cidade. Grande parte das terras dos Potiguara foi usurpada para a plantação de eucaliptos, como é o caso das terras circunvizinhas à cidade de Marcação, a exemplo da aldeia Três Rios, conforme depoimento concedido abaixo:

Eu cheguei aqui muito pequenininha, muito novinha, então quando eu cheguei aqui Marcação nem sonhava ser cidade, essa rua aqui era pequena, tinha muita bananeira, era muito cheio de bananeira por aqui. Marcação tinha a rua principal, essa rua aí não tinha era só eucalipto aquela rua da pista e as casa do outro lado. Eu alcancei isso aqui que era só eucalipto, então com a continuação Marcação foi crescendo, crescendo e daí butaram Marcação pra ser cidade, tem hora que eu digo que Marcação nem merece ser cidade, porque eu vejo ela muito pequena ainda. Mas como quiseram destacar né? (Entrevista concedida em janeiro de 2007).

De acordo com Panet (2002, p. 28), nos períodos entre 1920 a 1948, foram construídas 2613 casas. Em 1923 foram construídas a farmácia, a igreja, o grupo escolar, clubes recreativos e padaria. Em 1940 foi construído o hospital e o barracão. A instalação dos equipamentos e a construção da fábrica se deram entre 1923 e 1941, sendo que a fábrica deu início às atividades a partir de 1924. De

acordo com a autora, “famílias inteiras foram aliciadas pelos agentes da companhia”, iludidas com promessas de melhorias da qualidade de vida, quando chegavam a Rio Tinto eram amontoadas em galpões até que fossem construídas as casas dos operários. As casas dos operários variavam de acordo com o número de trabalhadores da fábrica por fábrica, bem como o cargo que o trabalhador exercia na companhia.

Entender o poder da CTRT naquele período significa compreender a força política que a família Lundgren exercia desde a esfera da fábrica, até às relações que o grupo mantinha com as oligarquias regionais, conforme podemos observar na figura a seguir:

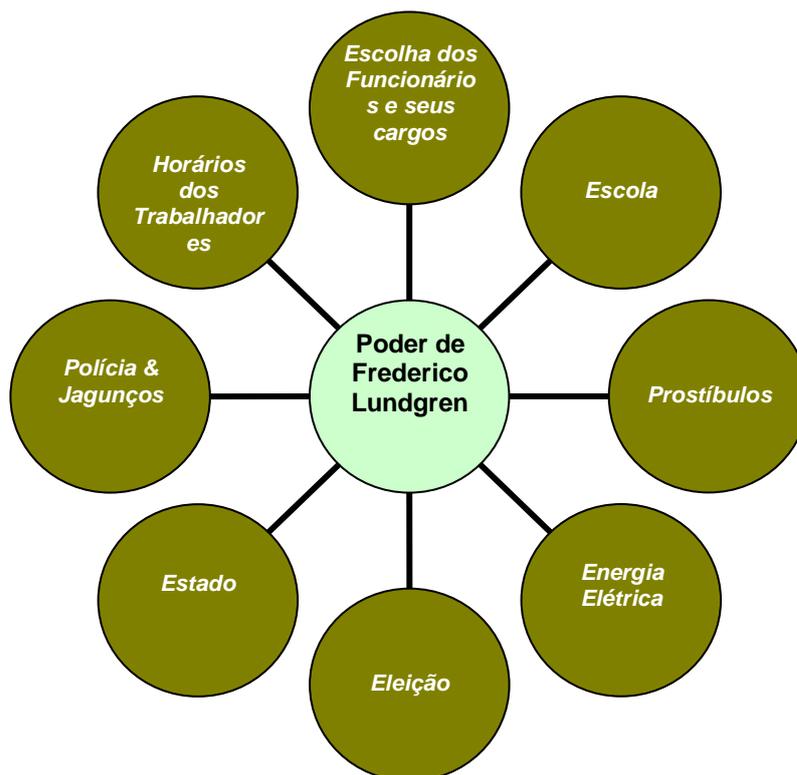


Figura 50 - Influência da CTRT e Frederico Lundgren no âmbito Local e Regional. Outubro de 2008. Organizador: Amanda Marques.

O poder exercido por Frederico era tamanho que sua imagem petrificada fica localizada no centro da cidade de Rio Tinto como sinônimo de ordem e guarda daquele território. Assim, como o principal agente modificador daquela paisagem, ou seja, “o dono de Rio Tinto”, sua imagem permanece fixa e intacta como sendo o guardião da ordem daquele lugar, conforme podemos observar nas figuras abaixo:



Figuras 51 e 52 - Estátua de Frederico Lundgren. Ao fundo a igreja de Rio Tinto. Outubro de 2008. Autoria: Amanda Marques.

De acordo com a memória social, os cargos e os funcionários da companhia eram escolhidos pessoalmente por Frederico Lundgren. Segundo informações, “o coronel” escolhia os trabalhadores a partir das mãos. Para ele, o homem bom para ser funcionário da fábrica seria aquele que tivesse as mãos calejadas. Esses funcionários eram contratados como operários e moravam em pequenas casas construídas pela Companhia, onde pagavam aluguéis para morarem com suas famílias.

Durante anos os indígenas da aldeia Monte-Mór pagavam aluguéis a CTRT. No início do processo de retomada dos territórios tradicionais do grupo, todos os sábados o grupo dançava o toré como forma de afirmar e reivindicar seu direito a terra. Após algumas reivindicações e pressões na sede da FUNAI, o grupo fez com que a mesma deixasse de pagar os aluguéis a companhia. Na verdade, a FUNAI pagava aluguéis para que os indígenas morassem e utilizassem um território tradicionalmente ocupado por eles.

Havia diferentes tipos de casa para as variadas funções na fábrica. As casas e chalés localizados nas principais ruas da cidade, eram maiores e ocupados por diretores e chefes de setores. As casas que se localizavam no entorno e atrás das ruas principais eram menores, e as que se localizavam aos fundos das casas menores, eram coladas umas as outras, e algumas delas funcionavam como prostíbulos que atendiam aos funcionários solteiros de maior escalão na companhia. Esses prostíbulos passaram a existir por exigência de Frederico Lundgren, onde o mesmo decidia os horários de funcionamento. Podemos observar as tipologias das casas nas figuras abaixo:



Figuras 53 e 54 - Tipologia das Casas de Rio Tinto. Na figura do lado esquerdo destacamos os chalés construídos pela CTRT para alojar os funcionários de alto escalão, enquanto que na figura seguinte destacamos as pequenas casas de porta e janela, que foram construídas para abrigar os operários da fábrica. Outubro de 2008. Autoria: Amanda Marques.

De acordo com Melo (2002) e Panet (2002), os filhos dos operários da companhia tinham uma educação voltada para as atividades da fábrica, ou seja, eram formados para tornarem-se os sucessores de seus pais.

O controle social se dava em diferentes instâncias da vida dos operários da fábrica. Havia um vigia na entrada da cidade para controlar a entrada e a saída de pessoas. Os horários também eram controlados, havia uma sirene que tocava às 22h30min para o recolhimento dos funcionários.

Os vigias da companhia fiscalizavam a entrada e a saída dos funcionários. Vários tipos de represálias eram efetuadas nos operários que desobedecessem à ordem do coronel Frederico. Alguns indígenas chegaram a desaparecer, outros foram silenciados. Entre os Potiguara, as denominações “sargento” e “capangas” são utilizadas para referenciar os vigias e para demonstrar o medo que ainda hoje é guardado como más lembranças do tempo da “morosa”.

Nesse tempo, os indígenas não podiam se reconhecer como tal, caso algum quisesse se rebelar era duramente castigado pelos capangas do Frederico. Tempos de medo, de “assombração”, de silêncio e de usurpação das terras tradicionais são palavras utilizadas pelos Potiguara ao referenciar o momento da instalação da CTRT.

Nos primeiros anos de instalação da fábrica, os funcionários tinham um bico de luz em casa e recebiam uma quantia exata de querosene por mês pela companhia. Após a instalação de energia elétrica, a companhia cobrava o valor a partir da quantidade de bocais nas residências.

Para os trabalhadores mais velhos da fábrica, e considerados secundários no trabalho fabril, era cedido um pequeno roçado⁴⁷ para que eles produzissem alimentos. No entanto, os trabalhadores eram obrigados a seguir as exigências da companhia, cultivando apenas os produtos por ela estabelecidos. Esses produtos tinham um preço regulado e comprado pela fábrica, que os revendia no barracão a preços exorbitantes.

Para os trabalhadores que cultivavam em “terras da companhia” era cobrado um dia de trabalho semanal gratuito na fábrica, como pagamento do aluguel da casa e do terreno, prática denominada de cambão⁴⁸.

⁴⁷ O operário e sua família não possuíam nenhum direito sobre o terreno e o que era cultivado.

⁴⁸ Presença do regime de **cambão**: pagamento de dias de serviço feito pelo trabalhador, para obter direito a morar na gleba e plantar uma pequena lavoura para sua subsistência.

Além do poderio econômico que essa família exercia em parte da zona da Mata Paraibana e em Pernambuco, também era exercido o poder político, tendo sido eleitos a prefeitos de Olinda, dois membros da família, em 1913, Artur Hermam Lundgren e em 1919, Alberto Lundgren. O fato de terem assumido ininterruptamente a prefeitura de uma das cidades mais importantes do Brasil, demonstra a força econômica e política exercida por essa família naquele período.

Em Mamanguape, e posteriormente Rio Tinto, essa família também detinha influência na política local. O candidato apoiado e financiado pela fábrica, sempre era um encarregado de Frederico ou um membro da família Lundgren. Até 1960, momento que ocorreram muitas manifestações dos sindicatos e dos operários da fábrica, a hegemonia e o poder exercido pela companhia eram presentes no cenário político.

Toda essa ordem e disciplina impostas pela companhia eram fiscalizadas e mantidas através dos vigias da fábrica e do policiamento tendencioso do período. De acordo com Melo (2002, p. 88), o poder dos capangas da companhia e da “cegueira” policial marcam, “um dos mais sombrios traços da estrutura social riotintense, ou seja, a milícia privada de vigias da companhia de tecidos Rio Tinto que convertem a área em foco de espionagem, capanguismo e violência”. De acordo com os indígenas:

Os capanga que matava muitas vezes tá entendendo? Assim os índio contava. Esses capanga era liderado pelo sargento Barreto. Ele era chamado sargento mode as guerra né? Ele já veio das guerra já, e esse sargento ele matou muito índio, ele espetava índio com punhal, capava a mando do Frederico, capou muito índio. Ele batia, mandava prender, matava se fosse preciso (entrevista concedida em outubro de 2008).

Atualmente a família do sargento Barreto ainda desempenha o poder na cidade de Marcação, onde detém algumas glebas de terra, como também exerceu alguns mandatos da prefeitura da cidade. Seu filho, Gilberto Barreto, foi o primeiro prefeito eleito da cidade de Marcação. E outro membro da família concorreu às eleições para prefeito desse ano, mas não obteve êxito.

No território que compreende a aldeia Três Rios, a companhia usou a plantação de eucaliptos para abastecer a fábrica. E as poucas pessoas que conseguiam trabalhar nessas terras usavam as várzeas dos riachos para plantar

e/ou viviam da coleta de crustáceos, conforme afirma um indígena no depoimento abaixo:

Aqui era eucalipto junto com a mata, a mata que tinha todas as madeira, mais a maior parte era eucalipto pra botar pra fábrica. Aqui poucos trabalhava na companhia aqui o pessoal vivia mais do caranguejo, o caranguejo e plantano no paul porque aqui a usina imprensou a gente de uma forma que ninguém trabalhava no enxuto, só trabalhava no molhado. Primeiro foi a companhia que tomou os lote né, depois a companhia entregou pra usina né. E a companhia tirou as 10 família que tinha aqui, e mandou o pessoal ir pra cidade, e a companhia fez essa parte de retirar muito índio (entrevista concedida em outubro de 2008).

Muitas histórias sobre essa família foram sendo reproduzidas pelos moradores das cidades que a mesma exercia influência. A mais conhecida foi a da visita de Hitler à cidade. Segundo informações, após a guerra, Hitler viria se esconder no Brasil, onde a família Lundgren o receberia em seu palacete.

Outra história que é contada na aldeia Três Rios é dos negócios, os carregamentos de mantimentos e dos montantes de dinheiro que a CTRT detinha naquele período. Segundo depoimento:

Lá embaixo, onde a gente chama porto, era onde ocorria o tráfico da companhia, era café, era tudo que a senhora imaginar. Aí os índio trabalhava lá né, descarregano os navio que vinha de Mamanguape, aí de canoa entrava pra gamboa. Aí um dia o Sargento Barreto chegou aí falou pro meu tio: olha guarda esse negócio debaixo da cama. Aí ele pegou o saco e só fez guardar, não olhou o que era e lá vai. Aí passado uns tempo bem uns quatro mês ele veio e disse: Cadê aquele negócio que eu mandei você guardar? Tá guardado? E ele disse: Tá guardado! Quando ele pegou e abriu era um monte de dinheiro, e aí ele tirou um pouquinho e dixe: Tome esse dinheiro pra você. Pra senhora ver como é o índio né. Guardou esse negócio e não ligou de olhar o que era, com medo. Com medo do veião, ele matava mermo. Ele é pai do antigo prefeito daqui Gilberto Barreto... Aí foi ficando velho (entrevista concedida em outubro de 2008).

A partir dos anos de 1960 houve uma diminuição dos funcionários da fábrica, pois alguns setores da companhia passaram por um processo de mudança dos maquinários. Nesse período alguns funcionários com mais de 10 anos de trabalho receberam como indenização as casas que moravam, pois essa forma de acordo se colocava como um instrumento de liberação das responsabilidades trabalhistas da CTRT.

Em fins da década de 1960, o número de demissões aumentou, assim como os problemas enfrentados na CTRT. Naquele período a concorrência com o Sul era quase que “desleal” visto que o maquinário da referida região contava com alto grau de tecnologia, enquanto que a CTRT ainda convivia e mantinha máquinas velhas e novas em seu parque industrial. Esse fator proporcionou a desativação gradativa das instalações da companhia que fechou suas portas em 1983.

Nesse período a companhia negociou algumas casas e passou a vender suas terras. Parte dessa venda foi destinada às destilarias de álcool. O território que hoje foi retomado pelos Potiguara, foi tomado por plantações de cana-de-açúcar, conforme podemos observar na figura a seguir:



Figura 55 – Vista aérea do Território da Aldeia Três Rios, antes da retomada.
Fonte: Atlas do Estado da Paraíba, 2002.

Um fato importante é que se em 1917 a companhia adquiriu por compra, alguns hectares de terras ociosas, em 1980 ela vendeu 30.084 ha. É no mínimo estranho, a venda de tantas terras, que foram vendidas para oito destilarias, conforme quadro a seguir

:

ANO	ÁREA (ha)	COMPRADOR
1981	7.652	Rio Vermelho Agro-Pastoril Mercantil
1982	2.247	Netumar Agrícola
1982	622	Conepar Cia. Nordeste de Participações.
1982	1.219	Destilaria Miriri S.A
1983	2.482	Japungu Agroindustrial
1983	8.492	Destilaria Miriri S.A
1984	79	Rio Vermelho Agro-Pastoril Mercantil
1985	7.291	Destilaria Miriri S.A
TOTAL	30.084 ha	

Quadro 3 - Compradores das Terras da CTRT. Fonte: Cartório de Rio Tinto; Panet (2002). Organizador: Amanda Marques, outubro de 2008.

Embora falida, ainda hoje a CTRT mantém um escritório em Rio Tinto, para gerenciar os bens que a família ainda preserva na cidade, nesse bojo se inserem os aluguéis de imóveis e as terras.

Como sementes que não brotam sem terra, como indivíduos com a liberdade reprimida, os Potiguara da Terra Indígena de Monte-Mór só conseguiram emergir e reivindicar seus direitos em meio ao poderio dos Lundgren. Se em alguns momentos a cegueira não os deixava enxergar e descortinar os abusos sofridos após a introdução da CTRT e seu poderio político, o enxergar se fez em um momento crucial para os Potiguara.

O processo de emergência étnica entre os Potiguara se deu no início dos anos de 1980. Embora saibamos que os movimentos de resistência e de permanência na terra tenham se dado desde o século XVI, esse período se coloca como limiar da história da luta pela terra para o grupo.

A luta na verdade adere novos sujeitos. Se durante o século XVI os inimigos eram os europeus, XVII a igreja, XVIII o Estado, no século XX, o campo de forças se coloca primeiramente com a introdução da companhia e com os usineiros. É a partir da década de 1980 que as reivindicações dos Potiguara se colocam mais presentes na esfera pública. Nesse período as notícias referentes ao grupo são mais frequentes e os debates acerca da demarcação da terra indígena de Baía da Traição são calorosos. O relatório Baumann (1981) é o marco referencial desse período.

Se por um lado as reivindicações e organização do grupo eram presentes nesse período, por outro, as diversas formas de descaracterizar o movimento tinha uma poderosa ação. Nesse período, várias representações acerca dos Potiguara foram reproduzidas como forma de desqualificar a força e organização do grupo. Um exemplo claro dessa problemática foi a força da mídia. Em alguns jornais que consultamos, observamos que algumas notícias, sobretudo as de capa, incitavam a desunião do grupo ou a indianidade de algum membro do mesmo.

O caso emblemático dessas notícias foi o da discussão sobre a deposição do cacique geral Potiguara naquele período. O fim da década de 1970 e início dos 80 são cruciais para entendermos as rupturas que ocorreram no território indígena, bem como as estratégias tomadas pelo grupo, as quais o fizeram sair das barreiras da invisibilidade pública.

2.3 – Da Mistura como destruição à identidade emergente como ressignificação

Estamos abandonados, a FUNAI não dá assistência ao nosso povo que está sendo obrigado a arrendar as terras para garantir renda e emprego (Marcelinho – Líder comunitário da Aldeia do Forte. Jornal Correio da Paraíba, 05 de Novembro de 1987).

O órgão [FUNAI] está tentando acabar com as aldeias para fundar fazendas, mas nós não deixaremos que as máquinas funcionem em nossas terras, pois elas devastam tudo aquilo que nós preservamos. (Lideranças Indígenas em entrevista ao Jornal Correio da Paraíba em 14 de abril de 1981, grifo nosso).

As palavras acima revelam o clima de tensão vivenciado pelos Potiguara durante o processo de demarcação do território tradicional de Baía da Traição. A década de 1980 representou, para esse grupo social, um momento em que a efervescência de um movimento indígena se chocou com as forças do Estado, através da FUNAI e do latifúndio, na figura do usineiro.

Pactuando com a afirmativa de Martins (1986), à qual nos reportamos anteriormente, quando coloca que a história do Brasil não é contada a partir da retórica de trabalhadores e rebeldes, mas sim dos exploradores da classe dominante, buscamos discutir o processo de luta desse grupo social que busca reconstruir uma história que foi silenciada por séculos e que vem tomando amplitude a partir da reconquista da terra e da retomada da consciência de uma identidade etnicamente diferenciada.

Pactuando com a discussão de Raffestin (1993), quando classifica o território como espaço produzido pela sociedade através de relações que geram “campos de poder”, buscamos compreender os embates provenientes do processo de demarcação do território indígena de Baía da Traição, a partir das relações de trabalho e poder, entre os sujeitos sociais que compuseram essa malha territorial, durante a década de 1980.

Estabelecemos esse período como recorte temporal, por ter sido nesse momento histórico que o processo de luta pela demarcação do território indígena de Baía da Traição foi efetuado.

Os indígenas formam atualmente um movimento de busca e luta pela terra, inclusive esta permanece muitas vezes dentro do próprio território reconstruído, sobretudo pela insuficiência de políticas públicas e pelos conflitos fundiários constantes.

Esse momento histórico, como assinala Martins (1993), (1986), significa uma luta pela terra para os indígenas, muitas vezes regada com o sangue dos índios mortos em conflitos ou emboscada, a exemplo de Xicão Xucurú, cacique Xucurú morto em emboscada em 1998, no Estado de Pernambuco⁴⁹. Palavras como as da esposa do cacique Xicão fazem renascer a esperança e a luta pela reconstituição dos territórios indígenas. Durante o sepultamento de seu esposo, ela diz:

Recebe teu filho, minha Mãe Natureza. Ele não vai ser sepultado. Ele vai ser plantado na tua sombra, como ele queria. Para que dele nasçam novos guerreiros (CIMI, 2006).

Segundo Oliveira (2002) e Arruti (1993), durante as décadas de 1970, 1980 e 1990, as populações indígenas e negras vêm se mobilizando político e culturalmente pelo reconhecimento de suas terras, tendo este período sendo descrito pelo autor como Emergência Étnica. Para os índios, a emergência étnica não é só explicada a partir das mudanças das ações indígenas, mas, principalmente, porque elas representam um significado próprio de recuperar as imagens e relações entre índios, até então esquecidas. Uma das formas de reconstituição e reivindicação das causas indígenas foi a relação de proximidade⁵⁰ de índios de diversas aldeias. O autor dá o exemplo dos índios Pankararús, em Pernambuco, que ajudaram muitos grupos

⁴⁹ Cf. Welen (2002).

⁵⁰ As relações de proximidade para ARRUTI (1993) podem ser por parentesco de descendência e/ou parentesco político.

étnicos a reclamar suas identidades e legitimidade indígena, como os Tuxá e os Fulni-ô.

Para Arruti, (1993, p. 44), “existe um circuito regional de empréstimos culturais e apoio político entre aldeias”. Um dos “empréstimos culturais” pontuado pelo autor, diz respeito à dança ritual do toré, que é vista pelos índios como uma expressão obrigatória de indianidade e constituída de vários significados.

O reconhecimento da indianidade através da militância política em prol das questões indigenistas, a busca dos seus laços de identidade e, especialmente, pela busca de reconstituição dos seus territórios, permitiram e estão permitindo que os índios do Nordeste, a exemplo dos Potiguara, possam ser vistos diante dos “olhares dos outros” como grupos “renascidos das cinzas”. O processo de emergência étnica entre os Potiguara vem se dando desde os anos de 1980, onde ocorreram os primeiros manifestos públicos em virtude da regularização das terras de Baía da Traição.

Iniciaremos a discussão da luta pela reconquista do território Potiguara de Baía da Traição, por ter sido nessas terras que se iniciou a luta pela demarcação e as retomadas efetuadas pelo grupo. A Baía da Traição, de acordo com a literatura produzida pelos índios, é considerada a localidade central dos Potiguara. Palitot e Albuquerque (2002, p. 56) assim se refere a esse fato: “a Baía da Traição é referida como o coração dos Potiguara na Paraíba, sendo conhecida também pelo nome indígena de Acajútibiró⁵¹”.

O processo de emergência étnica desse grupo, ou seja, a reivindicação pela posse e retomada dos territórios tradicionais, eclodiu desde o início dos anos de 1980 com a disputa pela Terra Indígena (TI) Potiguara de Baía da Traição, nos fins dos anos de 1980 na TI de Jacaré de São Domingos e a partir da década de 1990 na TI de Monte-Mór. A terra nesse sentido passa a ser objeto de interesse, configurando, assim, relações de poder que agem de forma repressora, desigual e contraditória nos meandros das lutas entre classes sociais.

Cabe iniciar a discussão sobre o porquê denominarmos a década de 1980 como um momento caracterizado de emergência étnica dos Potiguara. Embora

⁵¹ A princípio, a Baía da Traição chamava-se Acajútibiró, que, para alguns, significa sítio de caju de sabor desagradável, para outros, abundância de cajus. Segundo Antonio Barbalho (Raqué), liderança indígena da aldeia do Galego: “o nome dela mesmo era acajútibiró, quer dizer terra boa de caju azêdo, porque o caju aqui sendo plantado ele dá azêdo demais, nunca vi!”. (RAQUÉ, Agosto de 2002). Essa informação foi obtida a partir de entrevista com a liderança em agosto de 2002.

saibamos que o grupo resiste no mesmo território desde o processo de ocupação territorial do Brasil pelos Portugueses, as reivindicações e a organização política do grupo em prol da regularização e de retomada do território tradicional Potiguara se fez de forma intensa e diferenciada nesse período.

A justificativa que elencamos como sendo preponderante desse recorte se dá pela forma de encaminhamento do processo de luta pelo território, ou seja, novas estratégias foram sendo incorporadas ao referido movimento indígena Potiguara, que se fortalece à medida que busca estabelecer relações tanto internas ao grupo – laços de união que se deram a partir da busca pela afirmação da indianidade – como externas, a exemplo das relações que os Potiguara passam a estabelecer com outros grupos étnicos, instituições e solidários à causa.

Diante de toda uma literatura produzida, que por hora afirmavam a legitimidade da pertença ao território em virtude de sua permanência contínua, ou seja, os Potiguara se configuram e aparecem no cenário nacional como sendo os índios do litoral que resistiram de forma heróica. Essa resistência tendia ao fim, pois os estudos apontavam para o perigo “contato” com os regionais, da “mistura”, ou seja, a miscigenação e o conseqüente “encolhimento” e “desaparecimento” desse grupo étnico. Moonen (1989) assim se refere ao grupo:

Hoje, a quase totalidade dos Potiguara vive numa extrema pobreza, em péssimas condições habitacionais e sem o mínimo de conforto material. Da antiga “cultura indígena”, nada sobrou. Todos, sem exceção, vivem de acordo com os padrões culturais dos habitantes rurais não-indígenas da região. Há muito tempo falam somente a língua portuguesa. O único elemento que ainda lembrava a sua ascendência indígena era a dança do toré, que executavam às vezes em cidades próximas, para dar mais brilho as festas folclóricas ou a comemorações das datas nacionais como, por exemplo, a semana do índio (MOONEN, 1989, p.8).

Ao tratar sobre a organização dos Potiguara no início da década de 1980, o mesmo autor citado anteriormente, diz que os Potiguara:

Nas Reuniões Regionais de Lideranças Indígenas, organizadas pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi), aprenderam que “índio precisa ter cultura indígena”, precisa exibir símbolos de indianidade. E assim, o toré agora usado como exibição pública de indianidade, passou a ser dançado por homens vestidos com saiotas de palha, enfeitados com cocar de penas de galinha e armados com algo que tem uma vaga semelhança com arco e flechas. Também não rejeitam colares e outros objetos vendidos nas lojas de artesanato indígena, da FUNAI, ou por outros índios nas Reuniões de

Lideranças Indígenas. Durante o movimento para a recuperação desse seu território, no início dos anos 80, a necessidade de mostrar “indianidade” levou os Potiguara a se transformar às vezes em verdadeiras caricaturas de índios, fantasiados de “índios puros”, que, mas parecia má figura num desfile de carnaval. Um triste espetáculo! (MOONEN, 1989, p.8-9).

O “triste espetáculo”, caracterizado por esse autor, significou para os Potiguara as “reinvenções de tradições”, as quais não passaram a existir para caricaturá-los ou fantasiá-los, e sim como estratégias de afirmação do “ser índio Potiguara” que não significa ser puro, mas se reconhecer como fruto de processo cultural que se dá de forma dinâmica. A pertença étnica nesse processo é uma questão de identidade atribuída. De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998), a pertença étnica é:

Um tipo particular de grau social que se alimenta das características distintivas e de oposições de estilos de vida, utilizadas para avaliar a honra e o prestígio segundo um sistema de divisões sociais verticais. Mas essas características distintivas só têm eficácia na formação dos grupos étnicos quando induzem a crer que existe, entre os grupos que as exibem, um parentesco ou uma estranheza de origem (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1998, p. 38).

O que queremos afirmar é que se por um lado a legitimidade do território era inquestionável, por outro ela era ameaçada pela miscigenação. As justificativas dadas às usurpações dessas terras sempre tinham como referência a não existência de “índios verdadeiros”, fato que recaía a um outro argumento: Se nas terras tradicionalmente ocupadas pelos índios Potiguara não existem mais índios puros, e sim caboclos misturados, por que mantê-los com tanta terra?

Essa questão da miscigenação passou a ser objeto de preocupação de muitos autores, Ribeiro (1986) ao tratar sobre os índios do nordeste afirma que o processo de aculturação desses grupos ocorreu de forma intensa e os trata como remanescentes, a exemplo dos Potiguara, Xucuru e Fulniô. Para esse autor, esses grupos ainda creem na sua condição de indígena por terem pertencido a uma hereditariedade comum. Ao tratar sobre os Potiguara, o autor assim se refere:

Nenhum Potiguara falava o idioma tribal e, vistos em conjunto, não apresentavam traços somáticos indígenas mais acentuados que qualquer população sertaneja do Nordeste; muitos deles tinham até fenótipo caracteristicamente negróide ou caucasóide. Assim, nada os diferenciava dos sertanejos vizinhos, senão a convicção de serem

índios, um grau mais alto de solidariedade grupal, fundamentado na ideia de uma origem, de uma natureza e de uma destinação comuns, que os distinguiu como povo. Mesmo os usos que cultuavam como símbolos de sua origem indígena, haviam sido adotados do processo de aculturação. É o caso das danças e cantos acompanhados pelo zambé e pelo puitã instrumentos africanos que eles acreditavam serem tipicamente tribais (RIBEIRO, 1986, p. 53).

A situação de contato estabelecida pelos Potiguara, também foi tema de preocupação de Amorim (1970), ao utilizar a noção de fricção interétnica estudada por Roberto Cardoso de Oliveira, o autor aplica a teoria do campesinato para entender o universo Potiguara. Para Amorim (1970, p. IV), a categoria “índio camponês”, “constitui um tipo especial dentro da tipologia geral do campesinato brasileiro”.

Para esse autor, a fixação de regionais no território Potiguara tomou intensidade a partir da segunda metade do século XIX. Para Amorim (1970, p. 27-28):

Durante o império as casas residenciais eram construídas sobre a divisa, respeitando o território demarcado; depois, os posseiros passaram a transferir de local ou simplesmente destruir os marcos que estabeleceram os limites primitivos da sesmaria, invadindo gradativamente as terras indígenas.

Essas famílias prevaleceram na área por muito tempo, onde a fixação se justificava pelo tempo que estavam ocupando esses territórios, pelo pagamento de impostos e existência de escrituras que comprovavam a legitimidade da posse. Além dessa forma de ocupação, camponeses passaram a estabelecer casamentos com os Potiguara, forma que garantia a permanência dos mesmos entre o grupo.

Um ponto interessante na leitura de Amorim (1970), ao discutir o “campesinato indígena”, é a forma como o autor busca estabelecer ligações para o entendimento do modo capitalista de produção, as quais não se dão apenas do ponto de vista econômico, mas considera outros elementos que compõem o sistema social Potiguara, a exemplo das relações culturais, históricas e religiosas.

Essa busca pela totalidade das relações estabelecidas pelos Potiguara fez com que Amorim (1970) afirmasse que as relações de produção, entre Potiguara e regionais, possibilitaram um modelo de campesinato que integra a agricultura e a pesca com duas formas de campesinato inerentes ao modelo de produção indígena.

Na agricultura, os Potiguara detêm os meios de produção, detêm o produto do trabalho e estabelecem relações de produção através do parentesco, já que não vendem sua força de trabalho; o oposto da pesca, atividade a qual os Potiguara não detêm os meios de produção, em virtude do alto custo dos instrumentos e necessidade de reposição dos materiais, além de venderem sua força de trabalho.

Para o autor:

Ao admitirmos isto queremos levantar a hipótese da ocorrência de diferentes graus de integração à sociedade nacional por parte dos segmentos distintos da população Potiguara que se dedicam à pesca e à agricultura. Os primeiros, sem meios de defesa contra os elementos mais impositivos e dinâmicos do subsistema nacional, vivem hoje um momento importante de mudança, transitando da condição de camponeses para a de proletários rurais. Os segundos, escudados na garantia de posse da terra através da situação de reserva, encontram ainda na estrutura indígena condições para resistir ao processo, muito embora a emergência de formas de trabalho assalariado e relações patronais no interior da reserva indiquem a abertura das primeiras brechas no sistema. Quanto tempo durará a mudança, é impossível prever-se. Mas não é difícil a afirmação de que, a persistir o processo, pescadores e agricultores Potiguara, àquele mais rapidamente do que estes caminham no sentido de se reunirem a tantos outros indígenas brasileiros que hoje formam no último estrato da mão-de-obra nacional (AMORIM, 1970, p. 93-94).

No sentido de estabelecer um debate acerca da utilização da categoria camponês e sua utilização para o estudo dos Potiguara, pontuamos algumas questões que consideramos importantes. Embora saibamos que cada leitura e escrita são datadas no tempo e espaço, a tendência à integração total dos Potiguara teve seus dias contados.

Sobre a discussão de campesinato, indagamos: será que uma categoria importada da Europa abrange a diversidade não só do grupo étnico Potiguara, mas de um universo de grupos que se reivindicam no Brasil, ou seja, quilombolas, indígenas, faxinalenses, ribeirinhos...? Se abranger, essa não seria uma forma de homogeneizar uma diversidade de hábitos, costumes, crenças e valores individuais de cada grupo? Aliás, existe “um” campesinato indígena, já que entre esses povos existem diferenças que vão desde a forma de conviver com as tradições até às formas e propósitos diferenciados de busca por direitos?

Não é nosso propósito entrar nas celeumas da discussão sobre o campesinato, mas dialogar com Amorim (1970), no sentido de questionar até que ponto esse conceito cabe para estudar os Potiguara.

As consequências da “modernidade” para os Potiguara se deram a partir da introdução de projetos desenvolvimentistas como o Proalcool, a mídia, os regionais e as diferentes agências – igreja e FUNAI – que compuseram a referida malha territorial nesse período. Embora essas relações de poder tenham se dado de forma imbricada no referido território, de forma didática analisaremos cada uma a partir de seu contexto.

A inserção de usineiros na disputa jurídica pelas terras Potiguara deu-se durante as décadas de 1970 e início de 1980, momento histórico considerado por Viega Filho e Ramos (2006) como a primeira fase em que o Proalcool se intensificou no Estado, enquanto que, na contramão dessa política, surgia de forma intensa à emergência étnica dos Potiguara, como exposto anteriormente.

O Programa Nacional do Álcool foi criado em 1974, a partir do decreto nº 76.5930. Nesse período, foram instaladas várias destilarias no litoral brasileiro motivadas pelo aumento do preço do petróleo a nível mundial e pela queda do preço do açúcar no mercado.

Segundo Moreira & Targino (1997), os estímulos que o governo federal forneceu aos usineiros através do Proalcool permitiram uma expansão das atividades canavieiras durante a década de 1980, na região Nordeste. No Estado da Paraíba, em particular, a produção de cana-de-açúcar se restringia aos períodos anteriores ao Próalcool, em 15 municípios. Durante a década de 1980, a partir desses incentivos, vários outros municípios foram incorporados à “malha da cana” perfazendo um total de 38 municípios, a exemplo de Caaporã, Pitimbu, Alhandra, Conde, João Pessoa, Lucena, Mataraca, Rio Tinto, Baía da Traição, dentre outros.

Nesse contexto, os Potiguara passaram por mais fases de conflitos, de um lado lutando pela demarcação dos seus territórios tradicionais⁵² e de outro sendo expulsos de suas terras e incorporados de forma precária e temporária ao trabalho no corte da cana-de-açúcar. Inclusive notícias na imprensa passaram a ser veiculadas, tanto em virtude da situação de precariedade a qual estavam vivenciando os indígenas naquele momento, como as que referenciavam a

⁵² Afirmitiva baseada em notícias veiculadas na imprensa durante esse período; a saber: Jornal Correio da Paraíba 25/01/1980; 04/04/1980; 09/04/1980; 16/04/1980; 15/04/1981; 21/04/1981; 20/05/1983.

impropriedade do processo demarcatório. Essas últimas justificavam que os indígenas já tinham terras demais para seu sustento.

Dentre as várias notícias referentes aos territórios indígenas durante a década de 1980, destacamos duas delas. A primeira intitulada: “*Próalcool afeta os indígenas*”, que aponta a incorporação de indígenas como mão-de-obra barata, utilização das terras imemorais para o plantio de cana-de-açúcar e a própria negligência do órgão indigenista que presta serviços de tutela ao referido grupo.

Os primeiros efeitos do Proalcool na Paraíba foram apontados ontem pela ANAI – Associação Nacional de Apoio ao Índio (seção João Pessoa): a transformação progressiva do índio que habita a Baía da Traição, em mão de obra barata, porque as destilarias encontraram uma fórmula de, aos poucos, endividar os indígenas que plantam em suas terras. Segundo o documento, os 3 mil e 500 Potiguara que vivem hoje em 29 aldeias estão sofrendo “massacres” e pedem o apoio da “consciência a causa Potiguara” diante da situação que está sendo denunciada. O documento de 48 linhas está redigido nos seguintes termos: “Autodeterminação, substituição e escolha do chefe do posto indígena e demarcação de suas terras, estas as questões mais graves que os índios Potiguara, Estado da Paraíba, enfrentam no momento”. Para os 3.500 Potiguara a luta já começou. Aos poucos eles vão se unido em defesa da causa e em busca do seu passado. Atualmente, destilarias apertam o cerco, tentando convencê-los a plantar cana em suas terras, o chefe do posto indígena e a 3ª delegacia da FUNAI estão servindo de intermediários. A transação está sendo feita pela seguinte maneira, para que os índios plantem cana em suas terras os usineiros facilitam-lhes financiamento. Exigem, em contrapartida, toda a produção a um preço por eles determinado. Sabe-se que desta forma, jamais os Potiguara terão condições de repor esses empréstimos, o que o levará a uma situação futura lógica: as destilarias ficarão com suas terras e os índios se tornarão mão de obra barata delas, isto é, uma situação pior do que a atual. Está aí a nova forma de invasão de terras de reserva. É o álcool apresentando seus primeiros efeitos (Jornal Correio da Paraíba, 09/04/1981).

E a segunda que representa a imagem do índio Potiguara pela sociedade, cujo título é “*a situação indígena*”, de autoria de Antonio Feliciano da Silva, morador da cidade de Santa Rita:

Nos últimos tempos a imprensa tem falado muito sobre a situação de extrema penúria dos 3.000 índios da Baía da Traição. Nunca se fala que os remanescentes dos Potiguares, receberam há mais de um século uma propriedade de 48.000 hectares, dadas pelo Imperador Pedro II. O gesto do monarca foi ditado pelo seu generoso coração e pretendia solucionar o problema dos silvícolas. Cego e ledor engano o do neto de Marco Aurélio. A indiada continuou no lazer, dedicando seu tempo do ócio, tomando pinga e falando mau de Deus e do

Mundo. Hoje, dizem que proprietários vizinhos ocuparam o espaço vazio e plantaram alguma coisa, os índios imediatamente reivindicaram como suas as lavouras fundadas (bananeiras, cana de açúcar, coqueiros, fruteiras) e já se prepararam para o saque, única forma de exploração econômica que tem Know – How (antes do século XVI, saqueavam-se mutuamente).

Ninguém fala de que no mínimo a tribo Potiguar tem hoje 30.000 hectares de excelentes terras agrícolas, onde não existe seca e a topografia se presta a mecanização. É a “terra a promessa”. Vejam só, se a caboclada plantasse feijão em toda a área, se implantassem a monocultura do feijão teriam em média uma produção de mil quilos por hectares, ou seja, 30.000 mil toneladas desta leguminosa saborosíssima.

Como o quilo de feijão esta a Cr\$ 28.00, poderiam faturar Cr\$ 28.000.00, por hectare, em trinta mil (30.000) hectares, alcançariam Cr\$ 840.000.000.00 (Oitocentos e Quarenta Milhões de Cruzeiros). Como se trata de uma propriedade coletiva, o lucro seria dividido pelas 600 famílias da reserva. Dinheiro suficiente para residir bem no hotel Tambaú, dormindo em apartamento de ar condicionado e comendo do bom e do melhor. Portanto, está provado por a + b, que os afortunados índios da Baía da Traição, estão gritando de boca cheia. E, se não trabalham e enriquecem é simplesmente porque não querem (Arquivo Histórico do Estado da Paraíba; Jornal Correio de Paraíba, 07 de Fevereiro de 1980).

A segunda notícia veiculada na imprensa nos fez pensar sobre a imagem que a sociedade tem dos grupos indígenas, que muitas vezes são vistos como vagabundos, alcoólatras ou preguiçosos. De acordo com as informações que coletamos durante as pesquisas realizadas sobre esse grupo social, essa informação não condiz com a realidade dos Potiguara, estando fora do contexto da vida cotidiana desse grupo. A notícia foi escrita de forma ingênua e desinformada, pois, o mesmo jornal Correio da Paraíba, a menos de um mês, dia 25 de janeiro de 1980, retratava uma matéria sobre a situação da demarcação das terras indígenas Potiguara. Das três áreas contíguas, apenas 21.238 ha estavam para ser demarcados, isso quer dizer que o restante do território, inclusive o da TI de Baía da Traição, estava em processo de demarcação e os conflitos se configuravam intensamente entre posseiros, usineiros e indígenas. Nesse caso, muitas vezes os Potiguara ficaram impossibilitados de plantar, pois seus roçados eram destruídos por tratores das usinas, como aconteceram muitos casos na aldeia Jacaré de São Domingos durante a década de 1980.

Esse olhar acerca dos Potiguara foi objeto do estudo de Azevedo (1986), Amorim (1970) e Moonen (1992), pesquisadores que vivenciaram o clima de tensão presente naquele período.

O movimento político de luta pela terra entre os Potiguara ainda era embrionário, mas teve grande repercussão nesse período: das 24 aldeias constituídas, apenas quatro tinham uma representatividade de luta e busca pelos seus direitos, quais sejam as aldeias Galego, São Francisco, do Forte e um pouco depois, Jacaré de São Domingos.

O autor da segunda notícia também não informou que o modo de produção Potiguara é baseado na subsistência, tendo como principais culturas o milho, feijão, mandioca e fruteiras. Seria uma ingenuidade nossa, dizer que os índios não estão vinculados ao mercado e ao sistema. Como bem aponta Raffestin (1993) são mecanismos que agem na sociedade enquanto “trunfos de poder”, entretanto, agem de forma diferenciada das relações citadas acima.

De acordo com José de Souza Martins (1986a), dinheiro e mercadoria não têm a mesma significação para brancos e índios. O branco entende produto agrícola e terra “quando muito equivalente de mercadoria” (MARTINS, 1986, p.18), como artifício de acumulação do capital. O índio resguarda pela terra um sentimento de pertencimento, do ponto de vista histórico e cultural. Nesse caso, a terra não é só utilizada como recurso, mas também constituída de significados simbólicos que transcendem o universo material.

Refletindo sobre a relação índios x sociedade, nos veio a indagação: nós já “nascemos” com o potencial tecnológico que temos hoje? Se a resposta for negativa para os que estão lendo, então saberão onde queremos chegar. Vale salientar que não estamos pactuando com os positivistas que criaram em 1910 o Serviço de Proteção ao Índio – SPI, no qual se tinha a ideia de que o índio apresentava-se em um estágio passageiro, e com a ajuda desse órgão, este estágio o levaria a uma evolução cultural, social, econômica, tecnológica, culminando na integração ou incorporação do índio à sociedade “desenvolvida”.

Estamos considerando que não cabe mais estudar as comunidades indígenas a partir de uma consciência voltada ao retorno dos costumes, vivenciados por eles durante o período anterior à conquista do território brasileiro, mas pensá-las enquanto um grupo que busca seu espaço na sociedade através de reivindicações pelos seus direitos, ou seja, são sujeitos sociais, etnicamente diferenciados, que pensam coletivamente e são dotados de uma cultura ancestral (incorporada de pai para filho); simbólica (que não adquire um valor do capital do ponto de vista financeiro, mas um valor afetivo, constituído de heranças na memória do grupo); e

coletiva, disseminada à comunidade de uma forma dinâmica, podendo ser incorporados novos valores culturais:

Não importa o quanto os símbolos e valores venham efetivamente de fora, o que conta é que são vividos e pensados como se estivessem impressos a ferro e fogo nos corpos e sentimentos dos indivíduos, e que daí lhes determina – como uma força interior – o seu futuro, concebido como um reencontro com seu verdadeiro destino (OLIVEIRA, 2004, p. 8).

Ao escrever o parágrafo anterior, lembramos de uma conversa que tivemos em setembro de 2004 com uma índia que é professora do município e única aluna Potiguara do curso de graduação indígena na Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT. Conversamos sobre um curso da língua Tupi que vem sendo ministrado por um professor da Universidade de São Paulo – USP em parceria com a FUNAI, que tem como objetivo inserir nas escolas das aldeias indígenas a língua Tupi, falada pelos seus ancestrais. A priori, ela nos revelou que é uma boa iniciativa, no entanto, ela não concorda com a forma como o método está sendo aplicado, pois, em sua concepção, a língua Tupi deveria ser ministrada para alunos do 1º grau menor, todavia, estas aulas estão sendo ministradas para os alunos a partir do ensino fundamental maior. Ela nos revelou também que já houve uma desavença entre ela e o certo professor da USP. Segundo ela, o professor disse que os Potiguara tinham de reaver a língua TUPI como língua mãe e que assim conseguiriam restabelecer seus laços de identidade. Contrapondo-se às ideias do professor, a indígena interferiu, dizendo que a identidade e cultura indígena não se resumem apenas à língua Tupi, ela perpassa por todo um processo de reconhecimento, luta de interesses sociais, ancestrais e que, diante da exclusão sofrida, o índio tem a obrigação de saber seus direitos, administrá-los e garantir assim seus laços de identidade para as gerações futuras.

Em meio ao discurso, ela disse que discorda de que na atualidade o Tupi venha a ser a língua mãe dos Potiguara, não descartando a importância da mesma para o grupo, pois ocorre na contemporaneidade, uma inserção dos Potiguara no meio social de língua portuguesa, que tem o intuito de lutar para que haja o reconhecimento do seu povo como indígena, como também o reconhecimento do seu território usurpado durante o período colonial. Ela nos fez uma indagação interessante:

Será que se eu chegasse a um governante para reivindicar meus direitos falando a língua Tupi ele nos ouviria? Com certeza haveria um retrocesso na história e retornaríamos a peleja que nossos ancestrais sofreram (Entrevista concedida em agosto de 2006).

Pelos poucos relatos que apontamos nesses parágrafos, é visível que na década de 1980, o clima da tensão e de reivindicação entre os Potiguara era intenso. Naquele momento histórico, as relações de trabalho se constituíam de diferentes formas. De um lado, os indígenas eram obrigados a arrendar suas terras para os usineiros, em virtude da marginalização e pobreza que estavam submetidos, e de outro se observou um movimento contrário dos próprios indígenas de se rebelar contra essa forma de subordinação perversa a que estavam convivendo cotidianamente.

Segundo Thomaz Junior (2006, p.161) ao estudar a geografia e as relações de trabalho no século XXI, “as lutas em torno da posse da terra, ou mais ainda, da Reforma Agrária – mesmo com todas as limitações que essa estratégia de luta contém – têm sido capazes de mobilizar inúmeros setores do universo do trabalho”. E é a partir da mobilização ou emergência indígena que culminou entre os indígenas o espírito da reivindicação pelo direito a terra e pela “emancipação” do trabalho.

Os roçados de subsistência dividiam seu espaço com a cultura da cana-de-açúcar que sufocava as próprias estratégias de resistência das comunidades indígenas.

Como pudemos perceber ao longo do texto, a disputa pela terra realizada pelos diferentes sujeitos sociais, fez-se presente nesse campo de forças, onde de um lado os usineiros adentravam nas terras dos Potiguara, sufocando essa população do ponto de vista de sua reprodução social, econômica e cultural, e por outro um movimento contrário, a emergência étnica dos indígenas que se chocou com os interesses dessa “elite” capitalista. Estudar os Potiguara a partir da década de 1980 significa pontuar o marco inicial da emergência étnica desse grupo. É nesse período que os embates entre as relações de trabalho e poder ficam mais evidentes nesse campo de forças.

A luta pela demarcação do território de Baía da Traição, significa também a luta contra a subordinação dos Potiguara aos usineiros, ou seja, contra a

precarização das relações de trabalho, a quem os Potiguara estavam sendo submetidos.

O próprio preconceito e o desconhecimento desses indígenas enquanto grupo social etnicamente diferenciado fizeram-se presentes na conjugação de forças entre índios e sociedade envolvente. Muitos foram vistos como mestiços, aculturados, “objeto de contaminação”⁵³ ou caboclos. Na literatura pesquisada por nós durante a construção de nosso trabalho monográfico⁵⁴, observamos inclusive a presença da discussão que colocava o tema da existência dos índios no Nordeste, já que ao levarmos em consideração o processo de ocupação do território brasileiro, primeiramente no litoral e depois se estendendo para o interior (Sertão), fica evidente que os grupos étnicos do litoral sofreram o impacto de forma mais intensa e durante um período mais longo. Sobre esta análise destacamos a leitura dos artigos de Oliveira (2004) e Arruti (1993).

O reconhecimento da indianidade através da militância política em prol das questões indigenistas e a procura dos seus laços de identidade, especialmente pela busca de reconstituição dos seus territórios, permitiram e continuam permitindo que os índios Potiguara possam ser vistos diante dos “olhares dos outros” como grupos “renascidos das cinzas”. Cabe aos que estudam esse tema dizer que os índios não desapareceram durante os períodos posteriores ao processo de colonização. Essa visão que os “outros” tinham sobre eles é que referendou esse argumento.

⁵³ Esse termo foi discutido no texto de ARRUTI (1997), em A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas.

⁵⁴ MARQUES (2006).

CAPÍTULO 3 – AS EXPRESSÕES DE UM MOVIMENTO: SINGULARIDADES E HETEROGENEIDADES DA LUTA PELO TERRITÓRIO DE TRÊS RIOS

*“Os caboclo não quer briga.
Os caboclo não quer guerra.
E salve, salve a padroeira!
Monte-Mór é nossa terra”.*
Trecho do Toré Potiguara

Nosso propósito neste capítulo, é o de analisar os elementos externos à fronteira étnica Potiguara. A partir do processo de regularização do território tradicional indígena da aldeia Três Rios e de suas repercussões, tanto do ponto de vista atual, a exemplo das relações que os Potiguara estabeleceram internamente e externamente ao grupo étnico, quanto ao considerarmos a organização e a construção da territorialidade por ser esta:

(...) definida como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade – espaço – tempo em vias de atingir a maior autonomia possível, compatível com os recursos do sistema (RAFFESTIN, 1993, p. 160).

Nesse caso, as territorialidades étnicas dos Potiguara se confirmam para além das fronteiras, ou seja, são relações sociais que se estabelecem no tempo espaço exterior ao território indígena. Como veremos no decorrer desse capítulo, a construção dos canais e os caminhos de reivindicação pela regularização do território tradicional de Três Rios, podem ser analisados de forma multiescalar e se constituem a partir de relações simétricas e/ou dissimétricas, tal como propugna Raffestin (1993) ao estudar as partículas do poder.

Assim, afirmamos que a territorialidade para geógrafos como Raffestin (1993), não se constitui como um fator de naturalização ou integração dos grupos sociais ao meio ecológico, como afirma Oliveira (2004) ao referir-se à obra de Raffestin (1993). Ao contrário, as relações sociais passam, através dos “*campos de poder*”, a ser fatores deliberantes e ao mesmo tempo contraditórios e ambíguos para a constituição de um território e, por conseguinte, da territorialidade. Nesse caso, o território indígena se caracteriza como campo de conflitos desiguais.

Tomando como referência o debate sobre as situações de contato que envolvem o “eu” e o “outro”, como analisam Todorov (2003) e Martins (1993), (1997) duas questões referentes ao território são centrais em nossa discussão, primeiramente o universo cultural ou

simbólico e em seguida, o universo material, constituído de partículas de poder materializadas na luta desses grupos étnicos pela terra.

A história de resistência da aldeia Três Rios soma-se a de outros povos da mesma etnia que lutam no Brasil a partir da década de 1970, como afirmam Arruti (1993), (1997), (2001); Marques (2006) e Ratt's (2003), e representam momentos históricos de emergência desses grupos sociais. Suas posturas de articulação denotam a organização, resistência, busca dos direitos assistidos e embates cotidianos, que se processam a partir de “dés-territorializações”, “re-territorializações” (HAESBAERT, 2004), acampamentos, articulações, violência e impunidade.

Ao investigar as relações sociais e os aspectos que definem a territorialidade étnica Potiguara observamos, a partir de conversas informais que se concretizaram durante os trabalhos de campo com os moradores da cidade de Marcação e os indígenas de Três Rios, o hibridismo que se presencia a partir da relação campo-cidade, integrado de forma ambígua e que aponta para uma fronteira étnica tênue, especialmente quando tratamos das relações de parentesco entre os Potiguara da cidade e os Potiguara do campo.

Bezerra (2006), ao estudar a fragmentação territorial municipal paraibana nos anos de 1990, diz que Marcação constitui-se enquanto um pequeno município, visto que sua demografia, somada à centralidade e o grau de dependência econômica, caracterizam tal afirmativa⁵⁵.

Nos períodos anteriores ao processo emancipatório, Marcação era distrito do município de Rio Tinto. Segundo um morador da cidade de Marcação, a cidade era um povoado indígena:

Esse território é tudo dos índio. Eu sou casado com uma índia. Isso aqui não existia era uns postizinho de madeira, aqui era de Rio Tinto, depois da cidade é que veio isso. Antigamente aqui não era aldeia, mais era parte de cabôco num tinha esse negócio de índio, agora

⁵⁵ Segundo Bezerra (2006), na década de 80, surge no Brasil, uma onda de emancipações de vários municípios a partir da nova Constituição Federal do mesmo ano em questão, na qual a Paraíba não fica de fora, sendo emancipados ou descentralizados 52 novos municípios no Estado. A lei estadual 5.913, aprovada em 1994 autorizou a emancipação/criação de 52 novos municípios, saltando de 171 em 1996, para 223 em 1997 o número total de municípios na Paraíba. A alegação da maioria dos governadores é de que, com a descentralização decorrente da emancipação política dos distritos, haveria uma maior aproximação com as comunidades mais afastadas dos centros administrativos municipais, além dessa justificativa, estava embutida, na verdade, a preocupação com o aumento da verba do fundo de participação dos municípios, ou seja, recurso federal para os cofres estaduais. Só na Mesorregião da Mata foram criadas 8 unidades administrativas e uma dessas unidades é o município de Marcação.

surgiu o índio, era cabôco antes porque aqui era o lugar do caranguejo, num tinha cana, isso aqui era arruado de mato, aqui atrás era uma mata (Entrevista concedida em novembro de 2006).

De acordo com o entrevistado, a nomenclatura “índio” ou “indígena” não era usual para caracterizar o referido grupo social, mas utilizava-se “cabôco”. Inclusive muitos indígenas não se reconheciam como tal, característica essa muito peculiar dos grupos sociais indígenas situados no Nordeste brasileiro.

Oliveira (2004) ao diferenciar e caracterizar os grupos sociais localizados na Amazônia e no Nordeste brasileiro, aponta: 1 – na Amazônia, os povos indígenas detêm parte dos seus territórios e nichos ecológicos, já no Nordeste esses territórios foram ocupados por colonizadores e as suas posses atuais não diferem muito do modo de vida camponês; 2 – os problemas e reivindicações dos povos indígenas da Amazônia ocorrem na maioria das vezes por questões ambientais e geopolíticas, enquanto que no Nordeste, os problemas se referem a questão fundiária e a intervenção assistencial; 3 – na Amazônia a grave ameaça é a invasão fundiária e a degradação ambiental, enquanto que no Nordeste é restabelecer (re-territorializar) os territórios indígenas.

Segundo Oliveira (2004), o primeiro grande processo de “mistura” ou miscigenação entre europeus, negros e indígenas, foi proveniente dos aldeamentos missionários, e logo em seguida, após a promulgação da Lei de Terras de 1850, onde houve o movimento de regularização das propriedades rurais e os governos passaram a extinguir os antigos aldeamentos e incorporar nesses territórios, algumas propriedades, inclusive promovendo a emancipação de municípios, como é o caso da cidade de Rio Tinto, da qual Marcação foi desmembrada há dez anos.

O entrevistado prossegue sua alocução afirmando que:

Cabôco pra mim é o seguinte: é porque o nome era assim, a gente ia lá pro porto e dizia: vamo buscar caranguejo lá embaixo porque os cabôco já deve ter saído, porque quem ia pegar o caranguejo não era o Alemão não era não, aí eles só podia levar esse nome né? E depois surgiu o índio pela FUNAI, negócio de índio, isso aqui e ali era uma mata e a companhia de Rio Tinto é que era dona, aí daí pra lá vendero ou alugaro, arrendaro e os home plantaro cana e a usina tomou conta. Era cabôco nessa época eu tinha uns 12 ano de idade eu tô com 80. Por aí cada cá tinha seus terreno (Entrevista concedida em novembro de 2006).

Além de “cabôco”, outra expressão bem difundida entre os Potiguara os indígenas situados no Nordeste brasileiro é “mistura”.

Eu acho que aqui tem mais índio que branco, bom é porque aqui tem mistura, tem muito índio aqui... Mistura é assim, índia casada com pessoas não índio, branco, índio casado com mulher não índia, branca, a mistura pra mim dá índio né? Como eu, meu pai não era índio a minha mãe é, sou mestiça né! Índia né! Eu não sei bem dessa parte não mais eu entendo assim. Naquele tempo assim, ninguém dava valor a índio, ninguém procurava saber quem era índio e quem não era, não tinha essas pesquisa que tem hoje, tá entendendo? Não tinha. A gente naquela época sempre se reconhecia como índio porque toda vida a gente teve nosso chefe do posto. Na época que eu era garota nova, naquele tempo, tinha o chefe lá que era Ernande, seu Ernande, mas na minha lembrança só lembro de seu Ernande pra cá, mais teve outros. Teve também Sebastião que depois disso ele botou uma farmácia em Baía e morreu, é o pai de Ubiratam, Ubirajara, então o pai desses menino também foi cacique. Naquele tempo eu tava com base de uns doze aninho, hoje eu já tô com 57 já (Entrevista concedida em janeiro de 2007).

Segundo Oliveira (2004), a expressão “mistura” ou “índios misturados” se proliferou a partir da segunda metade do século XIX, onde os indígenas dos aldeamentos passam a não ser reconhecidos como “puros”, sendo comparados aos índios do passado.

Para o autor, essa discussão “permite explicar valores, estratégias de ação e expectativas dos múltiplos atores presentes nessa situação interétnica” (OLIVEIRA, 2004, p. 19). Inclusive, autores a exemplo de Ribeiro (1986) passam a afirmar que grupos indígenas como os Potiguara na Paraíba e os Xucuru em Pernambuco, passaram por um processo de aculturação intenso. Utilizando o termo “mesclagem”, esses autores apontam para a incorporação desses grupos na sociedade. Sendo assim, os Potiguara e os Xucuru tornar-se-iam grupos étnicos insignificantes ao interesse de ações políticas, afirmativa essa rebatida a partir da situação de emergência que vem sendo realizada por esses grupos.

Durante os trabalhos de campo realizados em períodos anteriores a essa pesquisa, percebemos a inconstância das fronteiras étnicas. De acordo com os entrevistados, o então município foi e permanece sendo habitado por uma grande maioria indígena:

Era mais índio, hoje tem alguns branco que vem de fora né, porque é cidade né? Aí muita gente vem, mas tem mais indígena. Pronto olhe,

eu toda vida nasci e me criei aqui, nunca saí daqui. Mas a gente sempre trabalhamos na área indígena, assim, com roçado, cana, tudinho. Toda vida a gente vinha pra cá durmia e ia pra lá trabalhar na área indígena (Entrevista concedida em janeiro de 2007).

Além da relação tênue entre a cidade e o campo (aldeias), é comum a afirmação da descendência indígena entre os moradores da cidade.



Figura 56 - Cidade de Marcação à direita, e Aldeia Três Rios na porção esquerda da fotografia. Outubro de 2006. Autoria: Amanda Marques

Nos períodos anteriores a “Reterritorialização” da aldeia Três Rios, a maioria dos indígenas residia e até hoje ainda reside na cidade de Marcação. A referida cidade foi criada dentro do território tradicional Potiguara e constitui-se num pequeno centro urbano com características tipicamente rurais, tendo mais de 50%⁵⁶ do contingente populacional de descendência indígena, que vive economicamente da pesca e/ou da agricultura.

A primeira impressão percebida em Marcação está no tempo da cidade, as renovações e transformações constantes de uma cidade, como apontam Bagli (2006) e Sposito (2006), se entrelaçam ao tempo lento do rural. São transformações lentas, poucos perceptíveis, mas que não deixam de acontecer, embora revelem em sua essência, a contradição entre campo e cidade.

⁵⁶ Afirmitiva baseada em entrevista concedida em agosto de 2006. A cidade tem aproximadamente 5.500 habitantes.

O modo de vida das pessoas também não pode deixar de ser mencionado, pois as discontinuidades do urbano passam a ser as semelhanças de Marcação. As pessoas vivem da agricultura e pesca, em sua maioria, os poucos que não estão inclusos nessas atividades econômicas são empregados de órgãos públicos ou privados, como em escolas, secretarias da prefeitura e pequenos estabelecimentos comerciais.

É comum os indígenas que residem em Marcação manterem seus roçados na aldeia Três Rios, e em aldeias circunvizinhas à cidade:

Sempre morei em Marcação, mudei só de rua. Sou descendente de índio, eu ia até construir uma casa lá, mas depois meu marido desistiu. O chão ficou num lugar mais distante aí ele num quis, ele queria logo ali num lugar mais pertinho do trevo né. Aí ele pegou um lá, depois disse que iam construir um posto médico lá, aí deram uma mais longe, aí ele disse: pra lá eu num tô querendo ir não! Eu sou professora, ensino em um colégio de primeira à quarta série. [ROÇA] é difícil eu ir porque é tanta coisa pra mim só, quem vai mais é meu marido. Pronto ele agora tá no roçado. Meu marido tem irmão pescador aí quando ele vai com ele (Entrevista concedida em janeiro de 2007).

Se no urbano, como afirma Bagli (2006, p. 83), o cotidiano se constrói sobre um tempo mecânico:

(...) o ritmo do tempo segue a velocidade da mobilidade excessiva dos processos de produção, circulação, troca e consumo de mercadorias. O tempo é movimento no urbano, e é sobre esse constante movimento que são construídos referenciais, hábitos e costumes.

Em Marcação, o ritmo da cidade é o ritmo do campo, que é vivido num modo triádico, constituído pela família, a terra e o trabalho. Embora morando na cidade, as famílias têm como referência de reprodução social, o campo. De acordo com a entrevistada:

Sempre morei aqui, sou descendente de índio. Tenho casa em Três Rios não, porque também a condição é pouca de construir uma casa agora, pode ser de taipa mermo mais tudo a pessoa tem que ter condição pra mandar tirar né? Meu marido não pode trabalhar mais porque deu AVC nele e ele tá encostado no INSS e não pode tá tirano madeira no mangue e também não tem condição de mandar tirar, aí foi isso. Roçado eu tenho, trabalho lá, eu vou três vezes na semana, porque também eu não posso ir todo dia na semana porque tenho menino pequeno né! Meu marido num vai não eu trabalho mais

meus pai e minha mãe. Quando eu vou pro roçado eu deixo a minha menina com a tia dela e vou (Entrevista concedida em janeiro de 2007).

A própria relação com a terra apresenta diferenças no urbano e no rural, “há uma lógica e sentidos próprios para cada um dos espaços” (Bagli, 2006, p. 87). Na cidade da Marcação a terra não é constituída apenas por “intermédio daquilo que sobre a terra é construído (prédios, edifícios, casas, lojas, ruas, etc.) e pelas funções que possui” (Bagli, 2006, p. 87), ela é, assim como os indígenas de Três Rios afirmam, sinônimo de sobrevivência e de identidade. A descendência ou parentesco indígena se coloca como o instrumento de aproximação do grupo, tal como confirmado abaixo:

Somo descendente de índio lá da Baía. Tenho uma filha que mora lá na aldeia Três Rios lá do outro lado, ela casou e mora lá e mora aqui, quando o marido tá em casa ela fica lá, mas quando ele vai viajar por conta do trabalho ela vem pra cá. Sempre fui criada na roça, trabalhando na roça, pescaria também né! Eu fui criada aqui, mas trabalhava na roça em São Miguel, lá tem família minha. Tenho família aqui, tenho uma tia que é uma peça boa, tem muito defeito nela, mas mermo assim é minha tia, já disse tudo né? Mas somo família porque índio é tudo família né? (Entrevista concedida em janeiro de 2007).

Hora apresentada como um híbrido, hora apresentada como um limite ou divisor, a linha imaginária mais eficaz da divisão entre Marcação e Três Rios é a PB – 041. Assim, cabe destacar nesse momento, que a fronteira existente entre a cidade de Marcação e a aldeia Três Rios não se constitui apenas em limite geográfico, ou linha divisória entre os de “lá e os de cá”, mas também são fronteiras culturais, étnicas, econômicas e históricas, que ao mesmo tempo em que se apagam ao destacarmos o modo de vida e a descendência indígena que é comum nos “dois lados”, marcam seus limites que são relativos à concepção de quem vê, e de qual lado ou lados da fronteira ou fronteiras estão.

Se pensarmos na fronteira da cidade de Marcação com a aldeia Três Rios apenas como limite geográfico, perdemos de vista uma infinidade de relações e ambiguidades que se presenciam entre o rural e o urbano e que perpassam do campo simbólico ao campo material. Nesse sentido a nossa interpretação busca ampliar a noção de limite geográfico, não de um só campo de visão.

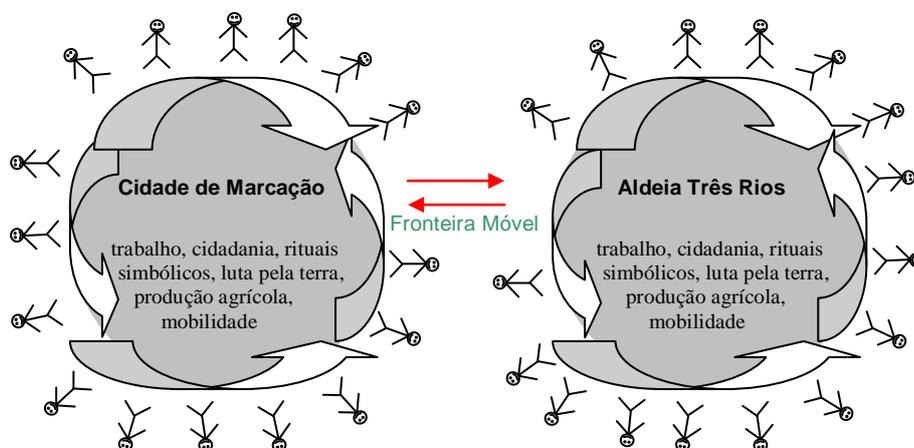


Figura 57 – Esquema da relação campo cidade, Marcação e Três Rios. Abril de 2009. Autoria: Amanda Marques.

Compreendemos que os referidos territórios são entrelaçados de fronteiras simbólicas, que hora se estendem, hora se comprimem formando um emaranhado de relações sociais que extrapolam em sua maioria o limite municipal.

Dessas formas de fronteira, destacamos a fronteira híbrida a partir da relação entre o campo e a cidade, o rural e o urbano, os de dentro e os de fora, onde indicamos algumas formas para entender a complexidade das fronteiras étnicas Potiguara. Embora seja importante afirmar que não é do nosso interesse abordar o universo de concepções e delimitações de fronteiras, dada à infinidade de concepções, pois “é praticamente impossível desvendar os segredos mais profundos da situação de fronteira” (MARTINS, 1997, p.16).

Desse modo, compreendemos que existe no universo Potiguara, uma infinidade de concepções de fronteiras simbólicas e territorialidades, que contraditoriamente, apresentam várias faces e regras expostas no mesmo “tabuleiro de xadrez”⁵⁷.

3.1 - Pelas trilhas e (dês) caminhos do Reconhecimento

Reconhecidos como “índios desaldeados” conforme a oralidade do grupo, historicamente os Potiguara que viviam na cidade de Marcação recebiam a

⁵⁷ Consideramos o “tabuleiro de xadrez” enquanto o espaço, pois em acordo com Raffestin (1993) consideramos o espaço a “prisão original” e o território a “prisão” que os homens constroem para si.

assistência e tinham uma liderança ou chefe político da cidade, encarregado de organizar e dar assistência ao grupo.

A liderança da cidade de Marcação que antecedeu o atual cacique da aldeia Três Rios, José Roberto Azevedo (Bel), foi Antônio Culau. Conforme as informações concedidas por uma liderança Potiguara, Antônio Culau foi deposto da posição que exercia, por suspeitas de não ser indígena e de utilizar os recursos da usina e dos índios da cidade:

Tinha uma pessoa que arrecadava o dinheiro dos índio, arrecadava o dinheiro dos índios pra levar pra São Miguel que era meu bisavô, o finado Guedes, Manoel Guedes Bernardo, faz uns trinta anos isso. Adepois chegou Vicentinho⁵⁸ fazendo esse trabalho que ele chegava, aqui os índios de Marcação trabalhava tudo do paúl, aí ele fez uma reunião com os velho e foi dizendo que a terra era dos índio e os índio foro acompanhando eu. Aí quando eu tive um problema com a minha filha, ela tem um problema muito sério aí eu fui procurar Vicentinho, aí foi quando Zé Bernardo que era presidente do conselho no tempo, aí dixeu que tinha que ser com a assinatura de uma pessoa que morasse na cidade. Ai a pessoa que tinha sido colocado por Vicentinho era Culau, Antonio Culau, mas ele não era índio. Aí foi quando Sí procurou Caboquinho, que é cacique geral, Capitão e Zé da Estiva, que era o presidente do conselho na época. Isso era em 2002. Ai Sí tentou essa reunião dentro de Marcação, aí foi quando os índio escolheram eu pra ser representante deles. Aí quando os índio me colocaro, já tinha uma liminar pra derrubar o que Vicentinho tinha brigado com os índio porque Vicentinho tinha ido pra usina pegar dinheiro da usina. Ai quando os índio me colocaro, eu passei uma dificuldade muito grande, porque tinha a pressão da usina dizendo que eu não era índio, mas só que quando eu entrei já tinha uma liminar pra derrubar o que Vicentinho tinha feito junto com os outro. Vicentinho era cacique de Jaraguá, e já tinha se vendido pra usina. Aí foi uma luta muito grande e com um ano como representante da cidade, aí foi que eu entrei aqui na retomada de Três Rios. Antonio Culau era representante somente, ele não tinha força nenhuma porque, ele não tinha força nenhuma e nem nas reunião os cacique queria que ele participasse, porque ele não era índio (Entrevista concedida por uma liderança Potiguara em agosto de 2008).

Para que ocorresse essa mudança de caciques em Marcação, alguns desfechos referentes à regularização fundiária das terras de Monte-Mór foram cruciais. Após as regularizações das duas TI Potiguara, sendo elas as da TI de Baía

⁵⁸ Vicente José da Silva, conhecido como Vicentinho foi uma liderança que em 1988 esteve presente nos conflitos pela demarcação das terras de Jacaré de São Domingos, e nesse período, iniciou uma mobilização com indígenas de Marcação e Rio Tinto, sendo na aldeia Jaraguá que a liderança tomou mais prestígio chegando a assumir o posto de cacique.

da Traição com 21.238 ha., e Jacaré de São Domingos homologada em 1988 com 5.023 ha, a TI de Monte-Mór fica excluída do processo demarcatório, ou seja, parte das terras ocupadas pelos Potiguara, e demarcadas em 1866 por Justa Araújo, foi desconsiderada pela FUNAI.

Em 1993, lideranças de Monte-Mór solicitaram estudos de identificação de suas terras, mas só em 1995 que os primeiros estudos de identificação da TI foram realizados pela FUNAI, sob a coordenação de Maria de Fátima Campelo Brito⁵⁹. Como resultado desses trabalhos, a terra indígena de Monte-Mór foi definida com 5.300 ha. Desses limites, foram excluídos a cidade de Marcação, a vila Regina e a vila de Monte-Mór, sob a justificativa de não dificultar os trâmites legais dos trabalhos demarcatórios, visto que dentro dessas áreas havia não indígenas.

Essa proposta teve a portaria declaratória negada pelo Ministério da justiça em 1999. O ministro Renan Calheiros, de acordo com Peres (2000), expediu um despacho ministerial decidindo:

(...) acatar os argumentos contidos nos quatro memoriais trazidos ao processo pelos contestantes; desaprovar a identificação e a delimitação da dita Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór, na forma proposta pela FUNAI; determinar, o retorno dos autos à FUNAI, para proceder novos estudos, com vistas à identificação e delimitação da área remanescente, excluídas as terras particulares de propriedade de Rio Vermelho Agropastoril Mercantil S.A., Luismar Melo, Emílio Celso Cavalcanti de Moraes, Paulo Fernando Cavalcanti de Moraes e Espólio de Arthur Herman Lundgren (Despacho Ministerial de 14/07/1999 in: PERES 2000).

Sobre o despacho ministerial, ecoaram muitas críticas, principalmente no que diz respeito à exclusão das “propriedades” de não indígenas da área a ser demarcada. Ou seja, de acordo com a decisão ministerial, a terra deixa de ser indígena a partir do momento que não é ocupada pelo grupo. Até novembro de 2006, data que foi anulado esse despacho pelo STF, muitas discussões foram realizadas em virtude desse ato, que para o movimento indígena e entidades solidárias, fere as prerrogativas da Constituição Federal Brasileira, do Estatuto do Índio e as diretrizes da convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT.

A demora e os descaminhos impetrados na decisão da justiça fizeram com que os Potiguara de Monte-Mór, em 1999, realizassem uma autodemarcação do seu

⁵⁹ Antropóloga da FUNAI.

território, baseados em documentos antigos, na oralidade dos índios idosos e em relatórios de identificação como os de Thereza Baumann (1981), Justa Araújo e Maria de Fátima Campelo Brito In Peres (2000), ou seja, os índios se organizaram para retomar, ou re-territorializar⁶⁰ o território historicamente pertencente a eles, encontrando apoio para essa ação nas outras aldeias Potiguara e nos movimentos sociais. De acordo com uma liderança:

Pra nós reativar o processo de Monte-Mór, porque tava engavetado lá em Brasília, e esse processo tava engavetado por dois funcionários da FUNAI que no tempo foi Lula que foi o administrador provisório e Chico, da FUNAI. E isso aí foi tudo desengavetado e nós começamos dar início o trabalho de demarcação das terras de Monte-Mór. Primeiro deixaram a cidade de Marcação fora, a Vila Regina ficou fora, ficou tudo fora do processo. Então o trabalho da gente foi primeiro incluir a Vila e a cidade de Marcação dentro do trabalho da demarcação das terras de Monte-Mór (Entrevista concedida em junho de 2008).

A primeira retomada deu-se na aldeia Jaraguá, onde a partir da realização da autodemarcação, os indígenas recorreram ao Ministério Público através de uma ação ordinária contra a União e os Contestantes⁶¹. Mais uma vez o pedido foi negado e a FUNAI foi intimada a fazer um re-estudo de identificação, sem excluir as áreas reivindicadas pelos contestantes. Caso o órgão não obedecesse à decisão, seria obrigado a pagar uma multa diária de até R\$: 10.000,00 (dez mil reais). De acordo com os indígenas:

Tem dezessete anos que a gente tá na disputa de luta pela terra, aí fizemos a primeira ocupação em Jaraguá no ano de 1997. Aqui já foram três retomadas, a recente é essa aqui, foi em 2003, no dia 4 de Agosto. A gente retomava mais era só área de roçado pra lavoura. E a gente já conseguiu trazer energia e água (Entrevista concedida em 2005).

A partir da decisão proveniente desse despacho ministerial, em janeiro de 2000 o presidente da FUNAI, Carlos Frederico Marés de Souza Filho, designa através da portaria N° 013/PRES/00, de 07/01/2000, o antropólogo Sidnei C. Peres⁶² para realizar os levantamentos necessários nos municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição.

⁶⁰ Cf. HAESBAERT (2004).

⁶¹ A ação ordinária foi encaminhada com o pedido de antecipação da tutela em 23/08/1999.

⁶² Professor da Universidade Federal Fluminense.

O relatório do antropólogo Sidnei Peres foi encaminhado ao Departamento de Estudos de Identificação e Delimitação - DEID da FUNAI no mesmo ano, no entanto, entraves foram sendo criados no fórum, a exemplo dos interesses políticos no atendimento das demandas dos Potiguara, até a constituição de um novo GT para obter maiores detalhes acerca da identificação das áreas dos indígenas.

Os primeiros entraves foram iniciados a partir do parecer emitido pela Antropóloga da FUNAI⁶³, que considerou a necessidade de incorporar as áreas pleiteadas pelos indígenas de forma precisa, ou seja, localizar essas áreas a partir de suas coordenadas geográficas, sendo que para tal feito, fazia-se necessário formar mais um grupo de trabalho para efetuar o referido serviço.

A partir desse parecer, o antropólogo Sidnei Peres emite um documento, evidenciando os problemas em formar mais um grupo de trabalho e critica o termo utilizado pela antropóloga de "localização precisa". Em sua argumentação, Peres (2000) afirma que:

Os Potiguara precisam de uma extensão maior do que a utilizada atualmente, pois precisam ocupar novos espaços enquanto a terra cultivada "descansa" depois de um curto período de uso. Esta "área utilizada" está em constante mudança, pois os potiguaras estão constantemente retomando mais extensões das suas terras ilicitamente apropriadas. Há também as áreas de uso coletivo, como as matas ainda remanescentes e os tabuleiros, de onde retiram recursos para a reprodução do grupo doméstico. Esta tal "localização geográfica precisa" é irrelevante, pois nos mangues, rios e camboas a utilização dos recursos naturais é difusa e móvel por toda sua extensão, dependendo da capacidade produtiva e da pressão antrópica sobre uma localidade específica. Não são estas tais "áreas utilizadas" e "pontos de interesse indígena" que justificariam a proposta de identificação do meu relatório (ou de qualquer outro), mas a demonstração antropológica argumentada da ocupação tradicional Potiguara. Esta é delineada através da história de ocupação da terra, das formas de uso dos recursos naturais, da memória coletiva e dos processos de formulação da identidade étnica [...] Raciocinar através da ideia de ocupação permanente, inerente à noção de imemorialidade, é premiar a perversa "objetividade" do fato consumado da expropriação. Os laudos antropológicos não devem adequar-se a preceitos jurídicos pré-constituição de 1988 quanto aos direitos indígenas. Ora, é claro que é impossível e inútil demonstrar a não interrupção da ocupação indígena, a perenidade deste domínio. O parecer oficial do DEID, baseado nos tais "elementos objetivos" da portaria 14, exige "dados complementares" cuja "objetividade" é bastante questionável, pois

⁶³ Eliane da Silva Souza Pequeno, (INFORMAÇÃO Nº 035/DEID, de 24/07/2000), ver trechos in: Peres (2000), Palitot (2005) e Liedcke (2007).

representarão situações muito provisórias que ocultam dinâmicas socialmente relevantes ligadas a estratégias de uso de recursos naturais. Compor um terceiro GT apenas para captar as coordenadas geográficas das roças indígenas me parece estranho, a não ser que por trás disso exista a necessidade de corrigir falhas administrativas cometidas na condução dos novos estudos de identificação, realizados em janeiro e abril de 2000. Se era para fazer um novo levantamento fundiário e incluir neste GT um técnico ambientalista, o DEID deveria ter assumido isto publicamente em vez de apontar supostas lacunas do laudo antropológico, encobrendo assim a real finalidade deste novo GT (PERES, 2000, p. 8-9).

Após os desfechos do relatório antropológico, em dezembro de 2000, foi constatado um erro nas medições realizadas pela equipe do levantamento fundiário. De acordo com Peres (2000, p.12):

Durante o levantamento fundiário constatou-se uma diferença entre os pontos do limite oeste da área indígena identificada em 1995 e aqueles estabelecidos pelos Potiguara na auto-demarcação realizada em 1999. A causa da diferença mencionada foi um erro cometido pelo técnico agrícola – que traçou uma reta entre os pontos 1 e 9, excluindo um ponto que passaria no campo de pouso, reduzindo a terra indígena em aproximadamente 1.290 ha – do GT de 1995, por não dispor de um aparelho de GPS. Em vista disso, lideranças indígenas residentes na Vila Monte-Mór solicitaram à FUNAI, em 17/02/2001, o meu retorno para retificar tal falha técnica. Solicitei ao DEID a colaboração de um engenheiro agrimensor, de um engenheiro agrônomo e de um técnico agrícola, porque ao incluirmos a área retificada tornou-se necessário complementar o levantamento fundiário realizado na fase anterior dos trabalhos.

Em fevereiro de 2002, o relatório de Sidnei Peres é reencaminhado ao DEID com algumas alterações e incorporações referentes ao levantamento fundiário, ambiental, o memorial descritivo e o mapa da TI. Após quase cinco meses de espera, um novo parecer do DEID é emitido, e com base no mesmo, foi solicitada uma reunião técnica para possíveis esclarecimentos acerca do trecho que compreendia o perímetro da atual aldeia Três Rios.

Esses trechos, além de compreender a aldeia Três Rios, abarcavam porções de terras localizadas no sentido leste da cidade, tidas como áreas de possível expansão da cidade de Marcação, bem como a inclusão da própria cidade de Marcação nos limites demarcatórios.

Nessa discussão, algumas propostas foram encaminhadas, e os Potiguara foram consultados sobre as possíveis mudanças que diziam respeito à inclusão da

cidade de Marcação como sendo terra indígena. Sobre essa inclusão, recairia uma problemática, visto que eclodiriam conflitos internos entre indígenas e não-indígenas durante muito tempo, pois nos procedimentos operacionais do processo demarcatório, a extrusão⁶⁴ de não índios da área é o último procedimento tomado; um novo levantamento fundiário teria de ser realizado; além da problemática das relações interétnicas estabelecidas pelo grupo com não indígenas.

O dilema foi colocado para os indígenas e discutido entre as lideranças de Monte-Mór, das quais chegaram a um consenso de que seria menos problemático retirar dos limites do território tradicional indígena a cidade de Marcação, deixando como marco de divisão entre a cidade e o território tradicional, a PB – 041, ou seja, criou-se um enclave dentro do território de Monte-Mór para que o processo demarcatório não se estendesse mais do que já havia sido estendido. Entretanto, muitos caminhos e caminhadas foram realizadas para que o almejado pelo grupo fosse concretizado.

Em meio a essa confusão burocrática entre FUNAI, antropólogos, pareceres, e de mais de dez anos de luta, os Potiguara localmente, regionalmente e nacionalmente iam estabelecendo alianças e fortalecendo o movimento com as sucessivas retomadas de terra.

A segunda retomada realizada pelos Potiguara⁶⁵, foi em 4 de agosto de 2003, na aldeia Três Rios, onde cerca de 400 famílias de diferentes aldeias Potiguara acamparam numa área de 50 ha em frente à cidade de Marcação.

O dia 4 de agosto para os Potiguara da aldeia Três Rios significa o fim da sujeição do trabalho no corte da cana, a construção de uma “nova” aldeia para os “reconhecidamente⁶⁶” desaldeados e um marco de consolidação de um trabalho realizado pelo grupo para a obtenção do território tradicional indígena:

⁶⁴Os procedimentos demarcatórios são: 1. Identificação e delimitação: grupo de técnicos (GT) composto por uma equipe multidisciplinar, o INCRA e a comunidade indígena envolvida, com vistas a identificar em campo os limites da terra pleiteada. 2. A declaração análise da proposta da terra indígena elaboradas pelo GT. 3. A demarcação materialização dos limites da área. 4. Homologação: expedição de decreto federal 5. Registro da terra indígena no cartório e na secretaria do patrimônio da UNIÃO. 6. A última fase do procedimento demarcatório constitui-se na extrusão dos não – índios, ou seja, a retirada dos ocupantes não índios, possíveis indenizações por benfeitorias e reassentamento dos mesmos pelo INCRA.

⁶⁵ A terceira retomada foi realizada na aldeia Monte-Mór.

⁶⁶ Grande parte dos indígenas de Três Rios residia na cidade de Marcação e era denominada pelos órgãos de assistência, FUNAI e FUNASA, de desaldeados.

O começo da luta aqui, primeiro eu fui colocado na cidade de Marcação, no dia 29 de agosto de 2002, e em 2003 foi a primeira prova de capacidade de trabalho que eles tentaram ver se eu tinha capacidade de assumir meu compromisso com a comunidade né. Primeiro de Marcação que não tinha onde trabalhar e a terra tava sendo ocupada, isso aqui tudo era cana. A terra como vocês tão vendo isso aqui, da pista pra cá tudo isso aqui era cana e a comunidade de Marcação vivia lá dentro e só trabalhava no alagado que é o paul né, beirando ali o rio Mamanguape que é o mangue (Entrevista concedida em junho de 2008).

Em Marcação, muitas famílias ainda vivem da coleta do caranguejo⁶⁷ e de atividades consorciadas, como a pesca e a agricultura em aldeias vizinhas.

Uma dimensão interessante da territorialidade étnica Potiguara é o princípio articulatório do grupo, com destaque para as reuniões de lideranças Potiguara, os fóruns de discussão, e as propostas e encaminhamentos feitos a partir desses eventos. No caso da retomada da aldeia Três Rios, as ideias e os sentimentos do retorno ao território tradicional foram sendo discutidos e construídos com a comunidade, que hoje está residindo na aldeia, e as lideranças que compartilharam dessa iniciativa. A preparação da retomada deu-se da seguinte forma:

A retomada foi assim, a gente teve uma reunião com todas as lideranças na Baía da Traição, e eu pedi pra o cacique como índios e lideranças das comunidades indígenas, dizendo que a gente ia ocupar numa segunda-feira a área, dia 4 de Agosto, e disse que eles como índio estavam convidados pra ajudar a nós aqui. Quando foi na segunda-feira, nós se juntamos com a comunidade, fizemos uma barraca grande pra cozinhar, isso tudo aqui era cana. Então a gente foi se juntando e o pessoal foi chegando e a gente fez a retomada, arrancamos tudo de cana (Entrevista concedida em maio de 2005).

Um dia antes da retomada, os “capangas” da usina o chamaram para conversar e pagar ao cacique a quantia que ele quisesse para convencer sua comunidade a desistir do território que foi retomado com a ajuda de índios de outras aldeias. Ele não aceitou, e logo comunicou a toda comunidade sobre a proposta que havia recebido.

Percebemos no discurso dos índios entrevistados que as relações de proximidade e a solidariedade entre as aldeias estão presentes. Estiveram no processo de retomada do território todas as lideranças das aldeias que formam a TI Monte-Mór.

⁶⁷ Marcação é a cidade que se destaca no litoral norte, como sendo o centro de comercialização do caranguejo que é comercializado para feiras da região, bem como para outros Estados do Nordeste.

Eu recebi essa proposta num domingo à tarde pra convencer meu povo pra não entrar aqui. Essa proposta era através da usina. Então quando eles chegaram com essa proposta eu falei: Se vocês quer conversar, vocês vá lá pra onde toda a comunidade que tava lá reunida com a vila [vila de Monte-Mór], Jaraguá, Lagoa Grande e Nova Brasília, que eu pedi apoio né, Jacaré de São Domingos, e isso aí foi todo o pedido de apoio que nós pedimos e as comunidades vieram, então eu falei vão pra lá que nós conversa, não chegou ninguém (Entrevista concedida em maio de 2005).

Durante o processo de retomada do território, os índios construíram um barraco para passar a noite e cozinhar. Durante o dia, iam plantando suas roças de milho, feijão, mandioca e escolhendo os terrenos para construir suas casas.



Figura 58 - Primeira moradia construída pelos Potiguara durante a retomada da terra. Agosto de 2005. Autoria: Amanda Marques.

De acordo com uma moradora da cidade de Marcação, entrevistada por nós em janeiro de 2007, a retomada mobilizou quase todos os moradores de Marcação que se sensibilizaram com a causa e lutaram pelo território que tradicionalmente pertenceu aos indígenas:

A gente tava tudo enganjado na retomada. Mulher pelo amor de Deus, chega fazia medo, foi uma questão muito grande mesmo. Muita gente da cidade foi que apoiou. As pessoas que tão lá, muitos não ajudaram não, já saíram de outra aldeia pra lá. Quem lutou mermo mora tudo aqui na cidade. Muita gente mora aqui na cidade ainda, mas lutou pela terra porque viu que realmente merecia né. E a gente conhecia porque era Três Rios mermo, todo mundo conhecia era ali, era umas cinco casa ali um povoado, tinha um rio muito bom, lá em baixo mermo. A gente pegava água de lá, porque a água era mais limpa, o rio lá fechou, esse açude fechou (Entrevista concedida em janeiro de 2007).

A menos de quinze dias da retomada, a usina Miriri contestou na justiça a “invasão” dos índios na área. Os trabalhos realizados pelos índios até então ficaram parados à espera da contestação da FUNAI, na tentativa de derrubar a liminar expedida.

O fato se agravou dias após a contestação, quando capangas da usina invadiram a terra, tentando destruir as roças. Os índios responderam ao ato prendendo os veículos que estavam sendo utilizados pela usina e expulsando os trabalhadores da mesma que estavam no território.

Após o ocorrido, os índios passaram três meses acampados no barraco construído por eles. Receberam ameaças constantes dos capangas da usina que apareciam à noite atirando e amedrontando os índios com insultos e ameaças de morte. História contada com dor, em virtude do medo que o fato gerou, e sentimento de justiça, pois a retomada da terra se consolidou:

Uma das lideranças indígenas quando chegou aqui, quando ele chegou aqui não contou historia, vamo arrancar, vamo arranca essa cana, todo mundo unido, metendo o pau a arranca o toco da cana e já foi marcano pra fazer as casa. Era uns arrancado o toco da cana e outros já plantano a roça, o milho e o feijão, foi cerca de umas 400 pessoas das aldeia tudinho aqui dentro né. Arrancano tudo e aí veio uma liminar do juiz daqui da cidade de Rio Tinto, aí na mesma hora eu recebi e conversei com ele, conversei com os índio que tava aqui junto e acompanhando o nosso trabalho e vamos respeitar, que respeitar foi esse que quando foi, o prazo era de um mês pra FUNAI derrubar essa liminar, quando foi com menos de quinze dias eu vi foi os tratozão aí dentro acabando com a roça, a roça já tava toda plantada, o milho né, feijão que os índio já tinha plantado já; porque aqui é assim, aqui ninguém quer tá parado não. Se a senhora andar por aí, aonde a vista dá é roça viu! Quando a comunidade viu esses trator, dois tratozão daqueles 4x4 gradeano, e pra mais de 100 trabalhador, uma Saveiro, um Caminhão que trouxe os trabalhador, aí os índio mandaram me avisar aí vamo lá eu disse: O que vocês decidi eu tô no meio de vocês. Então se arritiremos da cidade e vinhemo; a comunidade prendeu na hora um trator, uma saveiro e um caminhão. Então aí foi mais uma luta da gente em vigiar, passar três mês acampado ali, vigiano uma máquina que não era da gente, ainda tinha de vigiar pra justiça depois, já que ela já era contra a gente, ia ficar mais contra ainda né, se alguma coisa acontecesse com essas máquina. Então daí começou as ameaça né, aí meia noite, no meio da noite dessa retomada vieram os capanga atirando tá entendendo? Ameaçando e o que foi que deu? (Liderança Potiguara em entrevista concedida em maio de 2005).

Durante o período em que os índios estavam no acampamento, os Potiguara viajaram até Brasília para pedir ao presidente da FUNAI o reconhecimento da terra como território indígena, mas não obtiveram nenhum resultado efetivo.

Apesar dos embates e dos perigos de despejo pela justiça, intensificou-se cotidianamente a construção de casas e os cultivos de fruticultura, hortaliças, leguminosas e tubérculos e das “roças”, contrastando com a paisagem canavieira. Esse retorno a terra para Marques (2004, p.149) ao estudar o lugar do modo de vida tradicional na modernidade a partir dos camponeses de Ribeira⁶⁸, “representa a possibilidade de realização do ideal de autonomia”.

As ameaças de morte eram constantes em Três Rios, e durante as noites os indígenas revezavam-se na vigilância da aldeia. As noites eram temerosas e duradouras, pois na penumbra, o clima de tensão do grupo era mais intenso e havia maior possibilidade de emboscadas. Apesar de passarem as noites “*pastorando*”, como gostam de dizer, o grupo sofreu muitas tentativas de intimidação que foram realizadas por parte dos capangas da usina:

A comunidade ficou aqui, e durante esse tempo teve tiro de meia noite, nós recebemos os capanga da usina e a comunidade em nenhum momento pensou de sair. Eles pensaram da comunidade correr, mas a comunidade correu pra cima deles e eles abriro (Entrevista concedida por uma liderança Potiguara em agosto de 2008).

O retomar para os Potiguara significou recuperar ou re-territorializar o território tradicional indígena, usurpado por “outros” ao longo do processo histórico. Da desterritorialização, que gerou a territorialização para outras aldeias e para os núcleos urbanos que margeiam a aldeia Três Rios, o retorno ou a re-territorialização significou a reconstrução de uma fronteira étnica, ancorada internamente pelo grupo, através de ressignificações e reinvenções.

O lugar ocupado pelo grupo ou as fronteiras estabelecidas marcam a diferença e o direito ao usufruto do território tradicional. A retomada da aldeia Três Rios ocupou no cenário Potiguara muitas frentes de luta, territorialidades e alianças que se deram multiescalarmente. E embora o ato de ocupar tenha sido dado em 4 de agosto de 2003, as estratégias de permanência no território foram sendo

⁶⁸ Localizados no Distrito de Ribeira, no município de Cabaceiras, Estado da Paraíba.

estabelecidas, pois a luta que se seguiu foi a de permanência e de legalização da terra.

A luta pela terra para os Potiguara de Três Rios não remete tão somente a uma demanda legal. A propriedade da terra é por eles reivindicada porque sem a mesma, fica inviabilizada a sua existência do ponto de vista étnico e cultural. A terra é a base material e, sobretudo abrigo de suas manifestações culturais, seja no processo produtivo, seja na reatualização de costumes e tradições. Nesse sentido, a discussão sobre a legalidade da terra torna-se imprescindível como forma de garantia de direitos inalienáveis a sua existência material e simbólica, pois a díade Terra – Índio compõe uma relação de proximidade e reciprocidade necessária entre essas duas formas de vida que foram separadas pela técnica. Considere-se que a relação terra-índio possibilitará novas formas de interação e construção social visto que o índio vê a terra como mãe e por ela tem uma relação de pertencimento, principalmente quando se trata do território ancestral onde está representada a história de seu povo e a memória do lugar.

Para Rodrigues (1994, p. 33) os grupos sociais que compõem as comunidades tradicionais, a exemplo dos quilombolas, camponeses e indígenas, “mantêm uma relação afetiva com o lugar a partir de um sentimento que advém especialmente das referências culturais herdadas de seus ancestrais”.

O território estudado a partir da dimensão cultural ou simbólica, como coloca Haesbaert (2004), passa a ser fundamental para a compreensão desses territórios etnicamente diferenciados, pois não podemos tratá-lo apenas como palco de relações sociais, mas como uma territorialidade, ou seja, substrato que não adquire um valor de troca ou “mercadoria”, mas valores simbólicos e relações de poder, que tem como enfoque principal, ou divisor de fronteiras, a etnia. “Nesse caso, a terra não é só utilizada como recurso, mas também constituída de significados simbólicos que transcendem o universo material” (MARQUES, 2006, p. 108).

3.2 – As Territorialidades Étnicas dos Potiguara como Expressão de um Movimento Indígena Multiescalar

Para que a situação de fronteira fosse concretizada, ou seja, que o território indígena de Três Rios fosse efetivamente regularizado, foram estabelecidas algumas dinâmicas externas ao território tradicional Potiguara, que no nosso entender se configuram como as territorialidades étnicas.

Essas territorialidades étnicas passaram a ser estabelecidas a partir de um jogo de conexões multiescalares, onde estiveram participando desse campo de forças ou cenário de rede, solidários, contrários e mediadores.

De acordo com Racine, Raffestin e Ruffy (1983), a escala geográfica é vista como uma chave para a interpretação de sistemas conceituais. Para esses autores, uma pesquisa necessita de um recorte espacial específico.

Na ciência geográfica, a discussão de escala foi sendo confundida ou visualizada, a partir de um modelo geométrico-matemático, onde a carta topográfica era utilizada como única forma de representação do espaço.

A discussão da escala geográfica que se aproxima da escala cartográfica é a leitura dos terrenos ou dos atributos de reflexão acerca do espaço. Quando lemos: quanto menor a escala, maior o terreno abrangido na carta, podemos também levar como reflexão metodológica a leitura da escala. De acordo com o quadro abaixo, temos os atributos da grande escala e os da pequena escala:

ATRIBUTOS DA GRANDE ESCALA	ATRIBUTOS DA PEQUENA ESCALA
Informação factual	Informação estruturante
Dados individuais ou desagregados	Dados agregados
Fenômenos manifestos	Fenômenos latentes
Tendência a Heterogeneidade	Tendência a Homogeneidade e ao modelo
Valorização do vivido e do existencial (Comunhão)	Valorização do organizado e do produtivismo (Comunicação)

Quadro 4 - Atributos da Escala. Fonte: RACINE, RAFFESTIN e RUFFY (1983). Organizado por: Amanda Marques, fev. 2009.

Essa redução conceitual passou a ser questionada a partir de autores, a exemplo de Castro (1992, p. 22), quando assinala a necessidade de se analisar a escala geográfica como “um artifício que dá visibilidade ao real”, da qual não deixa de se utilizar formas geométricas contidas nos cartogramas e mapas, mas busca compreender o espaço a partir das relações estabelecidas pela sociedade.

Autores como Racine, Raffestin e Ruffy (1983, p.125), ao discutirem o problema da escala, afirmam que:

Colocar o problema da escala é também colocar o problema da pertinência da ligação entre uma unidade de observação e o atributo que associamos a ela. Em qual escala, por exemplo, as unidades possuem propriedades globais? Muitos estudos empíricos têm

demonstrado que pode haver propriedades globais em níveis diferentes.

Como um conjunto de possibilidades e operacionalizações, a escala geográfica é um caminho metodológico de aproximação do real. Conforme apontam RACINE, RAFFESTIN e RUFFY (1983, p.128) “A escala aparece desde então como um filtro que empobrece a realidade, mas que preserva aquilo que é pertinente em relação a uma dada intenção”.

Nesse caso, as relações que a sociedade estabelece no espaço são interligadas e a análise da escala geográfica não é hierarquizada. (Ver figuras abaixo). Assim, o “salto escalar” é dado a partir de relações qualitativas que necessitam ser explicadas. Como uma representação, a escala é um recorte que se define pelo próprio fenômeno pesquisado. Segundo Castro (1992, p. 24):

A escala não é hierarquia, não pode haver qualificação valorativa para as escalas geográficas. Esta aceção, se subsumida na análise geográfica, tende a aprisionar a escala “inferior” à “superior”, esvaziando as possibilidades de avanço do conhecimento do real em suas diferentes projeções.



Figura A: Escala como Hierarquia **Figura B:** Escala como Possibilidade Multidimensional

Figura 59 – Escala. Janeiro de 2009. Organizado por Amanda Marques.

A análise é relacional e não por camadas e divisões que apontem superioridades e inferioridades absolutas de um território para outro. A perspectiva da escala perpassa por uma intencionalidade, da qual filtragens ou recortes são necessários para representar a realidade.

No caso dos Potiguara, o recorte dado à escala de abrangência foi constituído a partir dos caminhos de reivindicação e formação das alianças estabelecidas nos momentos de luta pela terra. São caminhos intencionais, ou ações políticas concretas de luta, que foram coletivamente escolhidos e planejados pelo grupo étnico como formas de obter a regularização do território tradicional.

As relações multiescalares construídas pelos Potiguara, a partir dessas diferentes relações estabelecidas para além das fronteiras étnicas, são de abrangência e ramificações temporárias e permanentes.

Essas ramificações escalares foram as bases fundamentais para entendermos as territorialidades étnicas Potiguara, as quais os distinguem do “outro” e se definem pela representação de uma identidade do grupo com o território tradicional e com uma etnia específica.

Ao longo do processo de luta pela terra, os Potiguara passaram a construir uma rede de solidários e mediadores, constituída de órgãos públicos, acadêmicos, organizações não governamentais, os demais movimentos sociais e entre os próprios indígenas⁶⁹.

O uso desses espaços, ou seja, essas territorialidades étnicas se constituíram como locus de construção de uma identidade. Nesse caso, o ser índio Potiguara define essa identidade, que tem uma base territorial específica e exclusiva, ou seja, um território étnico que indica uma singularidade, a separação das fronteiras étnicas e a posição ocupada pelo grupo na sociedade capitalista.

Como sendo uma ação intencional produzida pelo grupo, as dinâmicas multiescalares efetivadas nesse processo tiveram a participação de um conjunto de órgãos, entidades e organizações, as quais destacamos: a Comissão de Direitos Humanos - CDH, a Universidade Federal da Paraíba - UFPB, o Ministério Público Federal, o Conselho Indigenista Missionário - CIMI, a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo - Apoinme, e demais solidários, conforme podemos observar no diagrama abaixo, intitulado: Rede de Solidariedade e Mediadores dos Potiguara.

⁶⁹ Quando dizemos “entre os próprios indígenas”, estamos incluindo a solidariedade existente entre os Potiguara, e a solidariedade entre os Potiguara e outros grupos étnicos, a exemplo do apoio dado ao povo Tabajara da Paraíba que reivindica atualmente sua condição de grupo étnico.

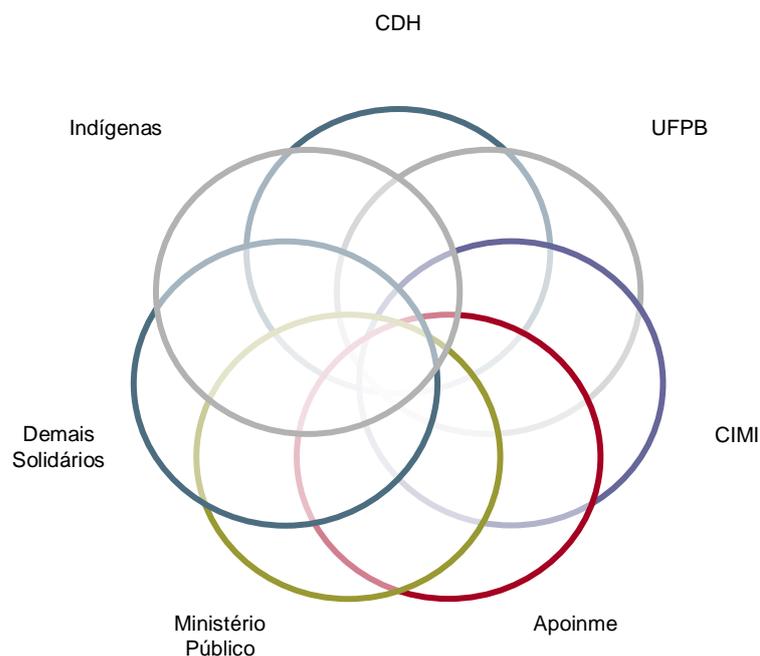


Figura 60 – Rede de Solidariedade e Mediadores dos Potiguara. Agosto de 2008.
Autoria: Amanda Marques.

Essa rede solidária caracteriza para os Potiguara o ponto chave nas estratégias de luta, pois é a partir desse apoio, dos fóruns de discussão com essas entidades, das reuniões de base (nas aldeias) e entre as lideranças, que os encaminhamentos das lutas são deliberados.

Gonh (2007), ao inserir o princípio da solidariedade em sua metodologia de análise dos movimentos sociais, afirma que:

Quando se fala em solidariedade não se quer dizer que os movimentos sejam internamente espaços harmoniosos ou homogêneos. Ao contrário, o usual é a existência de inúmeros conflitos e tendências internas. Mas a forma como se apresentam no espaço público, o discurso que elaboram, as práticas que articulam nos eventos externos, criam um imaginário social de unicidade, uma visão de totalidade. A solidariedade é o princípio que costura as diferenças fazendo com que a representação simbólica construída e projetada para o outro – não – movimento – seja coerente e articulada em propostas que encubram as diferenças internas, apresentando-se, usualmente, de forma clara e objetiva (GOHN, 2007, p. 252).

Podemos perceber, a partir do convívio com os Potiguara, que tanto a identidade indígena, como os princípios da solidariedade enfatizada por Gohn (2007), se constroem e sobrevivem em torno de tensões sociais, econômicas e culturais, no contexto das relações interétnicas. Cabe ressaltar que estas tensões não só ocorrem na relação de um grupo étnico para o outro, mas também, no núcleo do próprio grupo, principalmente porque existe uma diferença perceptível no modo de vivenciar as tradições e na busca de construção da identidade indígena, entre os próprios índios, estando assim, sujeitos a adquirir hábitos e costumes reinventados.

Do ponto de vista da rede de solidários, cada entidade, com maior ou menor intensidade de articulação com o grupo, tem uma importância tanto nos processos de organização de lutas, como também de cooperação do ponto de vista da reprodução social do referido grupo étnico.

Cabe destacar que essa cooperação não se resumiu ao desfecho do processo de regularização das terras de Monte-Mór, logo de Três Rios. Muitas dessas entidades citadas são partícipes de momentos históricos de reivindicação dos territórios Potiguara como veremos a seguir⁷⁰.

O CIMI, por exemplo, tem se apresentado no contexto dos Potiguara tanto como um mediador de processos políticos, como religioso. Segundo a autodefinição da entidade, os princípios que fundamentam as ações do conselho são:

(...) o respeito à alteridade indígena em sua pluralidade étnico-cultural e histórica e a valorização dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas; o protagonismo dos povos indígenas, sendo o Cimi um aliado nas lutas pela garantia dos direitos históricos; a opção e o compromisso com a causa indígena dentro de uma perspectiva mais ampla de uma sociedade democrática, justa, solidária, pluriétnica e pluricultural. A atuação do Cimi é também junto à Igreja, ao Estado e à sociedade. O que se quer é unificar a ação missionária junto aos índios, intervir nas ações do Legislativo, Executivo e Judiciário que atinjam os interesses dos índios e estimular os diversos setores sociais para que se solidarizem com a causa indígena (Fonte: Conselho Indigenista Missionário. Disponível em: www.cimi.org.br. Acessado em 09/01/2008).

A atuação do CIMI nas aldeias, data do final da década de 1970 com a chegada de missionárias que ministravam aulas para crianças indígenas Potiguara e pregavam o evangelho. O CIMI tem prestado assessoria junto ao grupo no que diz

⁷⁰ Em alguns momentos retrocederemos no tempo para contextualizarmos a formação dessa rede de solidários, que por alguns acontecimentos foram sendo fortalecidas e por outras ruídas, no tempo-espaço.

respeito à conscientização de direitos, ações sociais e apoio nos momentos de luta pela terra.

O ano de 1981, por exemplo, foi um momento delicado de permanência do CIMI, em virtude da presença de Salete Horácio da Silva, na Baía da Traição.

No período em que a referida missionária esteve atuando nas aldeias indígenas, os Potiguara da Baía da Traição passavam por momentos delicados de regularização fundiária; disputa de caciques, que tinham posições contrárias, tanto ao processo demarcatório, como a inserção de um projeto desenvolvimentista – PRODECOR⁷¹ - dentro do território, e conseqüentemente, a divisão de dois grupos na TI, sendo um liderado por Daniel Santana dos Santos, e outro, por Severino Fernandes da Silva.

A atuação da mediadora foi contestada pelo grupo de Daniel Santana, que foi o formulador de uma opinião que tinha como propósito barrar a entrada da referida missionária na TI. De acordo com informações dos jornais da época:

Setenta e três indígenas, representantes de 14 aldeias na Baía da Traição, acusaram ontem, na redação do CORREIO, a agente pastoral Salete Horacio da Silva, por insuflar um grupo de índios da aldeia São Francisco a rebelar-se contra os demais, “impedindo nossas atividades na agricultura e prejudicando o andamento, na área, do programa de desenvolvimento de comunidades”. Eles vieram a João Pessoa num ônibus fretado pelo prefeito José Maranhão, de Rio Tinto, e foram recebidos no palácio da redenção pelo governador Tarcisio Burity, a quem pediram “providências” urgentes para manter a ordem na reserva e a expulsão da agente pastoral. O cacique Daniel Santana, líder do grupo, disse que todo o trabalho executado durante o dia pelos moradores das 14 aldeias é destruído a noite pelos integrantes do grupo liderado pela agente pastoral, que segundo ele é contra o projeto Potiguara. Depois de ouvir o relato, o chefe do executivo assegurou que o governo do Estado dará as garantias solicitadas pelo chefe indígena, “para que o projeto continue a ser executado obedecendo o cronograma estabelecido pelo PRODECOR (Fonte: Jornal Correio da Paraíba, 16 de abril de 1981).

O desfecho desse episódio, contado por Moonen (1989) e Azevedo (1986), sob enfoques diferenciados, causou a retirada da missionária da Terra Indígena.

⁷¹ O projeto integrado Potiguara, utilizado como forma de desmobilização do movimento indígena durante os conflitos pela demarcação, foi elaborado pelo programa de desenvolvimento de comunidades rurais (PRODECOR) com recursos a fundo perdido. O projeto integrado teve seu custo orçado em Cr\$ 238.229.585,75, tendo como órgãos financiadores o Ministério da Agricultura, Ministério do Interior e Governo do Estado da Paraíba, cabendo a execução ao ministro da agricultura, através do PRODECOR, com acompanhamentos da FUNAI. O projeto global dividia-se em subprojetos, com vistas a apoiar o pequeno agricultor e a pesca artesanal.

Para Moonen (1986), a presença missionária era problemática dentro do território, em virtude da forma de atuação da igreja, a qual pregava discurso do indígena como propriedade exclusiva, assim o autor afirma:

A mesma mentalidade de “no meu território ninguém entra”, também foi encontrada logo depois na ex-freira e enfermeira S. e seu companheiro W., que, dependendo das circunstâncias, ora se diziam membros do Cimi, ora da Pastoral da terra. Em lugar de cuidar da saúde dos Potiguara, passaram a fazer “ação social”, “conscientização” e coisas afins, mas para o que não possuíam nenhum trabalho especializado. O resultado foi depois a divisão dos Potiguara em duas facções, uma pró e outra anti-Cimi. Problemas surgiram somente no ano de 1981 quando o governo estadual para acabar com os conflitos entre índios e plantadores de cana, elaborou as pressas o Projeto Integrado Potiguara, que prometia 1.001 benefícios. Vendo seu campo invadido, imediatamente S. W. começaram a conscientizar os Potiguara das desvantagens deste projeto, na base de: “é do governo, temos que ser contra”. Não explicavam nada; apenas levantavam dúvidas, sempre citando provérbios “esmola grande, cego desconfia” e a bíblia “vocês conhecerão os falsos profetas pelo que eles fazem”. MT 7,20. Neste caso se tratava de um projeto comunitário do Governo Estadual, que realmente não era para ser aceito na forma como foi apresentado. Mas S. e W. teriam feito a mesma “conscientização” se tivesse sido outro projeto comunitário, elaborado, por exemplo, pela FUNAI ou pela Universidade Federal da Paraíba (MOONEN, 1989, p. 39-40).

Ao contrário de Moonen (1989), Azevedo (1986) afirma que as entidades que prestavam apoio aos Potiguara tinham o propósito de conscientizar a população no sentido de denunciar abusos e produzir material de divulgação para que o grupo passasse a ganhar espaço na mídia.

De acordo com Azevedo (1986), Maria Salete foi convidada para dar uma assessoria de saúde a pedido da FUNAI. Quando ela chega a TI, inicia um trabalho com crianças e passa a conversar com a comunidade, no sentido de saber quais seriam suas solicitações. O problema mais discutido nesses fóruns foi a questão da usurpação das terras que estavam sendo invadidas por usineiros e fazendeiros, em virtude do fato ela:

Consegui fora da FUNAI uma cópia do estatuto do índio, que reproduzi em alguns panfletos e começou a utilizar em suas idas semanais àquela aldeia, que ocorriam no sábado e domingo [...] a descoberta do estatuto do índio, cuja divulgação a FUNAI jamais cuidara, vinha dar respaldo concreto às reivindicações dos índios, que passam a, literalmente, carregar seus direitos embaixo do braço, não se esquecendo, quando de suas andanças participando do

movimento político, de se fazer acompanhar de seu exemplar (AZEVEDO, 1986, p.134).

No cenário esboçado desse período, o que nos chama atenção é a formação de dois grupos organizados por essas duas lideranças.

Para compreendermos as disputas dos indígenas liderados por Daniel Santana frente a Maria Salete Horácio, necessitamos retornar no tempo e nos situarmos aos espaços de atuação do SPI.

Em meados de 1930 e 1940, duas lideranças se destacavam no território Potiguara, Manuel Santana e Pedro Ciríaco. De acordo com Vieira (2001) essas lideranças são reconhecidas como um marco na vida política dos Potiguara. Os mesmos ocupavam os postos de cacique e de vice cacique dos Potiguara, respectivamente. De acordo com Vieira (2001, p. 6):

Se na opinião dos índios, Manuel Santana pautou a sua atuação 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.

A partir da intermediação do SPI, que passa a controlar os recursos na área, e se aproximar de Manuel Santana, existe o racha entre as duas lideranças. Com a morte de Manuel Santana em 1942, o SPI não reconhece o papel desempenhado por Pedro Ciríaco e nomeia Daniel Santana, filho de Manuel Santana, para exercer as funções de funcionário do Posto Indígena e cacique dos Potiguara.

Descontentes com a posição disciplinadora do SPI, os Potiguara passam a ter dois representantes do seu povo, um escolhido a partir da intervenção do SPI, e outro pela escolha da comunidade. E assim os poderes foram sendo estabelecidos entre os dois grupos, dos quais os sucessores de Pedro Ciríaco até 1980, foram Manoel Pedro, João Batista Firmino e Severino Fernandes.

Daniel Santana tinha o apoio de lideranças de outras aldeias e era a favor do PRODECOR e Severino Fernandes tinha o apoio dos índios de São Francisco, do CIMI e do movimento indígena nacional e se posicionou contra a implementação do projeto e a favor da permanência da missionária dentro da TI.

O caso de Salete Horácio chegou a ser ouvido pelo Arcebispo da Paraíba, Dom José Maria Pires, que contestou as acusações e não recebeu os Potiguara. De acordo com notícias veiculadas na imprensa:

Nós índios repudiamos Salete Cão. Estamos com o projeto Potiguara”, são dizeres da faixa apresentada ontem pelos índios da Baía da Traição em frente ao centro de defesa dos direitos humanos. Os indígenas em numero de duzentos estavam chefiados pelo cacique Daniel dos Santos e vieram falar com a arcebispo de João Pessoa, Dom José Maria Pires, que por conhecidencia (sic), antecipou suas férias que seriam iniciadas amanhã. Os índios vieram em três ônibus cedidos pelo prefeito de Rio Tinto e pertencem as tribos de Camurupim, Baía da Traição e Tramataia e disseram “que se a tal Salete aparecer nas redondezas, talvez ela não volte mais a João Pessoa”. Disseram ainda “que a representante pastoral ínsita (sic) os indígenas a brigarem com aqueles que estão ao lado do projeto Potiguara inclusive os tratoristas não querem trabalhar sem garantia”. Salete, disse Daniel Santana, só anda acompanhada de um rapaz, e “só aparece a noite com o intuito de agitar os índios, dizendo que o projeto Potiguara não dá resultado e tudo aquilo que está sendo feito é uma farsa do governo (Jornal Correio da Paraíba, 24 de abril de 1981).

A atuação do conselho nas TI não foi finalizada, atualmente freiras e missionárias vivem com o grupo e em momentos de articulação ou reuniões de reivindicações o CIMI se faz presente. Atualmente, moram duas missionárias na Baía da Traição e cumprem o papel de evangelização no grupo.

Visto como parceiro de luta pelos Potiguara, o CIMI esteve presente em todo o processo de retomada de terras de Monte-Mór, principalmente como uma organização aliada nos fóruns de debate ocorridos no Ministério Público, como também em ajudas alimentícias e financeiras nos acampamentos realizados pelo grupo.

Do ponto de vista da cooperação, apontamos para a importância da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, por meio de um Grupo de Trabalho Indígena, vinculado ao Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Populares - SEAMPO, da Pró-reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários – PRAC que desde 1999 promove projetos de extensão entre os Potiguara, da Comissão de Direitos Humanos que vem acompanhando o referido grupo na defesa de seus direitos desde os anos de 1980 e o Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos – NCDH, que atua como entidade de apoio ao grupo e pesquisadores que trabalham com a temática indígena.

A atuação da UFPB também não é nova entre os Potiguara. No ano de 1978, houve uma tentativa de autodemarcação do território de Baía da Traição, onde a UFPB foi responsável por efetuar os trabalhos técnicos, com base em um convênio firmado em 25/06/1979⁷² entre FUNAI e a instituição. Esses trabalhos técnicos demarcatórios foram iniciados sob a coordenação dos professores Nabil e Raimundo Nonato Almeida de Araújo. Segundo Azevedo (1986, p.147):

(...) a história desse convênio remonta à solicitação de parte dos índios da aldeia São Francisco que, acompanhados por Salete Horácio da Silva dirigiram-se àquela instituição tendo conseguido ainda no ano de 78, a cessão de material técnico que ficaria sob a responsabilidade do prof.Nabil, que se prontificara a coordenar os trabalhos [...] a FUNAI, através do delegado da 3ª DR determina a interrupção da demarcação sob o argumento de que só ela teria legitimidade para estar à frente de sua realização.

Várias interrupções foram feitas durante esses trabalhos, em virtude dos impedimentos causados pela FUNAI e de liminares de manutenção de posse concedidas pela comarca de Rio Tinto dos posseiros contra a FUNAI. Notícias foram veiculadas por conta das tentativas dos indígenas de abrir picadas para efetuar a autodemarcação, cujo estabelecimento dos impasses acerca dos marcos demarcatórios foi causado por posseiros, indígenas e FUNAI, a exemplo dessa nota, que diz:

Um impasse surgido na demarcação da reserva indígena de Baía da Traição levou a equipe de técnicos da Universidade Federal da Paraíba a suspender os trabalhos iniciados em convênio com a FUNAI. O problema foi originado do fato de nem os índios nem os proprietários de terras haverem concordado com as diretrizes estabelecidas no mapa da FUNAI para orientar todo o trabalho de remarcação. Os técnicos da UFPB que se encontravam trabalhando na demarcação da reserva indígena retornaram a João Pessoa e passaram a aguardar que a FUNAI encontre uma solução para o problema e para que o trabalho seja reiniciado (Jornal Correio da Paraíba, 25 de janeiro de 1980).

Após a resolução desses entraves, a FUNAI estabelece o convênio, no entanto, passa a se colocar como mediadora entre índios e UFPB. Segundo Azevedo (1986), assim como a atuação do CIMI, UFPB era vista com restrições pela FUNAI. Entraves criados a partir da localização dos marcos de origem e dos trabalhos da UFPB fizeram com que em 1980, o coordenador dos trabalhos

⁷² Cf. Azevedo (1986).

demarcatórios da UFPB, Raimundo Nonato Almeida de Araújo⁷³ pedisse afastamento do processo.

Inconformados, os índios da aldeia São Francisco em novembro de 1979 redigem uma carta ao presidente da FUNAI, reivindicando a continuidade dos trabalhos e questionando os caminhos percorridos pela FUNAI nas tarefas de demarcação e criticam o órgão, afirmando que a demarcação estava sendo realizada: “Conforme os desejos da FUNAI e não dos índios que não concordavam com esse levantamento, por não ser feito pelas linhas originais” (AZEVEDO, 1986, p.156).

Tomando como base os marcos estabelecidos através da doação da sesmaria feita pelo imperador, a autodemarcação do território foi finalizada em 1982, onde foram localizados os limites de 34.320 ha.

Esta demarcação não foi reconhecida pelo órgão, que incumbiu a historiadora Thereza Baumann de realizar os levantamentos históricos do território Potiguara. Após a entrega do relatório, a FUNAI constitui um grupo de trabalho para produzir um relatório propondo novas possibilidades de demarcação da área, as quais foram de 30.900 ha. (que excluía a faixa de terra ao norte da BR-101); outra de 27.700 ha. (excluindo a cidade de Baía da Traição) e uma terceira proposta foi dada em 1983, com delimitação de 20.820 ha, excluindo toda a sesmaria de Monte-Mór. Os entraves pela regularização só foram “finalizados” em 1991 com a homologação da área em 21.238 ha.

Nesse ensejo, a UFPB saiu da condição de executora de trabalhos demarcatórios, para a de parceira de luta. Os parceiros se colocaram no cenário Potiguara de forma individual, a partir da presença de pesquisadores na área, e coletiva, com a participação de núcleos de pesquisa e setores da universidade que passaram a atuar junto ao grupo a partir de trabalhos extensionistas e como mediadores do processo de luta, a exemplo do Setor de Apoio aos Movimentos Sociais e Populares – SEAMPO que há dez anos vem prestando assessoria aos Potiguara.

No que diz respeito às estratégias de luta, apontamos para algumas territorialidades utilizadas pelos Potiguara no sentido de reivindicar, e buscar aliados,

⁷³ Professor aposentado do Departamento de Engenharia Civil.

para o reconhecimento da terra. Dessas territorialidades, assinalamos a ocupação da assembleia legislativa e a ocupação de praças públicas.

Em maio de 2004, por exemplo, a Justiça Federal expediu o mandato nº 1068/2004 de reintegração de posse da Aldeia Três Rios, para os proprietários da destilaria Miriri. Em resposta, os índios Potiguara ocuparam a sede da FUNAI e saíram em passeata do órgão até a UFPB para pedir apoio às entidades dessa instituição através de uma audiência entre representantes das aldeias de Monte-Mór e os representantes do Diretório Central dos Estudantes (DCE-UFPB), Associação dos Docentes da UFPB (ADUFPB-JP) e Sindicato dos Trabalhadores em Educação Superior da Paraíba (SINTESP-PB). Nesse ensejo, foi elaborada uma nota de apoio conjunta, tendo como objetivo apresentar as necessidades de se concluir o relatório de identificação da área indígena de Monte-Mór e tentar suspender o mandato de reintegração de posse expedido pelo juiz federal substituto, Sérgio Murilo Wanderley Queiroga. Também foram escritos pelos índios, um manifesto relatando o processo histórico das terras indígenas, as retomadas dos territórios e as ameaças sofridas pelos índios constantemente. (ANEXO 3)



Figuras 61 e 62 – Audiência pública entre lideranças indígenas e entidades da UFPB, na qual estiveram presentes os índios José Ciríaco Sobrinho (Capitão), os caciques Aníbal (Aldeia Jaraguá), Dedé (Aldeia Monte-Mór), Bel (Aldeia Três Rios) e Caboquinho (Cacique Geral). Os representantes das entidades da UFPB foram o Sintesp, Amanda Marques (DCE) e Iêdo Fontes (Aduf). Maio de 2004. Autoria: Fernando Barbosa Junior.

Após a audiência, os índios Potiguara protestaram contra a decisão da justiça e utilizaram o Centro de Vivência da UFPB para dançar o toré e reivindicar seus direitos.

Reivindicação dos Potiguara



Figuras 63 e 64 - Reivindicação dos Potiguara, na fotografia esquerda os índios se preparam para iniciar o toré. Na fotografia seguinte uma faixa de protesto, onde se lê: Potiguara, os verdadeiros heróis da resistência da Paraíba. Maio de 2004. A autoria: Fernando Barbosa Junior.

Reivindicação dos Potiguara no Centro de Vivências/UFPB



Figuras 65 e 66 - Reivindicação dos Potiguara no Centro de Vivências/UFPB. Nas fotografias observam-se faixas em sinal de protesto, que denotam uma relação de identidade com a terra (na fotografia esquerda está escrito na faixa: Índio = Terra), e de resistência enquanto grupo social etnicamente diferenciado, a fotografia à direita apresenta uma faixa com os seguintes dizeres: Índio não se abala com bala nem com decreto. Maio de 2004. A autoria: Fernando Barbosa Junior.

Outro espaço que os Potiguara utilizam para reivindicar e construir o que chamamos de territorialidades étnicas é a Assembleia Legislativa. As seções especiais para se discutir as questões indígenas de Monte-Mór são realizadas desde 2005. Nesses momentos de debate são convidados entidades e representantes de órgãos públicos para discutir e debater a questão da terra, e em seguida são redigidos documentos de apoio ao grupo.

Em abril de 2005, foi realizada a primeira seção especial, a pedido do deputado Frei Anastácio. Estivemos presentes numa reunião preliminar, realizada em março de 2005, no mini-plenário da Assembleia Judivan Cabral, onde estiveram presentes o Deputado Frei Anastácio, os caciques José Roberto Azevedo da Silva (Bel) da Aldeia Três Rios, o cacique-geral Caboquinho, Aníbal Cordeiro, cacique da Aldeia Jaraguá, os índios Joseci (Nego Si), José Ciríaco Sobrinho (Capitão), José Máximo da Silva (Zé), o vereador do município de Marcação – PB, José Roberto, os advogados e procuradores da FUNAI – PB, Otávio Uchoa e Edmundo Barbosa, o administrador regional da FUNAI, Petrônio Machado Cavalcanti Filho, os assessores do deputado Frei Anastácio e representações da UFPB. Nessa reunião discutiu-se quais as instituições que iriam participar da seção especial, marcada para o dia 26 de abril de 2005. Após discussões e relatos do processo dos Potiguara, foi elaborado um documento de convite às autoridades acima citadas, relatando a situação da terra indígena de Monte-Mór, do ponto de vista histórico e jurídico, ressaltando a importância da discussão das terras indígenas no âmbito da Assembleia Legislativa e para a sociedade como um todo.

Na segunda seção, realizada em abril de 2006, estiveram presentes a CDH, o Ministério Público Federal/PB, lideranças do povo Potiguara, o Administrador regional da FUNAI, o CIMI e a Prefeitura de Marcação/PB. Outras instituições foram convidadas, entretanto, não compareceram ao debate, a exemplo da Procuradoria Geral da República, o Supremo Tribunal Federal e o Tribunal Regional Federal.



Figura 67 - Seção Especial na Assembleia Legislativa para debater o processo de demarcação das terras de Monte-Mór e Jacaré de São Domingos. Na mesa de debate estiveram presentes representantes de diversas instituições. Abril de 2005. Autoria: Amanda Marques.

Como resultado do debate, foi elaborado outro documento historiando a situação das terras indígenas e o mesmo foi enviado para o ministro da justiça Márcio Tomaz Bastos, para o Supremo Tribunal Federal dirigido ao ministro Carlos Veloso, para Débora Duprat, representante da Sexta Câmara de Coordenação e Revisão das Comunidades Indígenas e Minorias, ao presidente da FUNAI, Mércio Pereira Gomes e para o Tribunal Regional Federal da 5ª região, desembargador Wildo Lacerda Dantas.

Após o debate, os índios Potiguara promoveram um ato público de protesto dançando o toré na Praça João Pessoa.



Figura 68 – Protesto dos Potiguara na Praça João Pessoa em virtude da demora da justiça brasileira em resolver a questão fundiária indígena. Abril de 2005. Autoria: Amanda Marques.

Em meio a essas territorialidades, os Potiguara constroem uma dinâmica interna de “condução” desses protestos. Figuras como as dos caciques é a representação de uma unidade para o grupo. Sendo o mesmo, o representante do grupo, ele utiliza o seu discurso para reafirmar as suas histórias de luta, a união e a etnicidade.

Ao trabalhar o conceito de etnicidade, Cunha (1992) enfatiza que esse conceito pode ser mais bem entendido como uma forma de organização política, onde os protestos políticos ganham representatividade.

Esses protestos políticos, tanto frente à exaltação da cultura quanto aos embates interétnicos, devem ser entendidos como dinâmicas intersociais dos Potiguara.

Nessas dinâmicas é possível afirmar que o Ministério Público Federal - MPF agiu como mediador político jurídico no caso dos Potiguara. A partir da Constituição Federal de 1988, o MPF passou a desempenhar um papel de grande relevância na defesa dos direitos do cidadão. É um órgão que atua no cenário nacional como um “fiscalizador de leis”. Sendo parte integrante do Ministério da UNIÃO, sua principal atividade é mover ações civis públicas e inquéritos civis com vistas à proteção de interesses coletivos que podem ser de patrimônios, direitos humanos e meio-ambiente.

Na Paraíba, o MPF, através da Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão – PRDC agiu no processo de luta pela terra dos Potiguara, como fiscalizador constitucional, defensor de direitos e como um mediador político, abrindo espaços de interlocução entre as partes, no caso indígenas, usineiros e CTRT.

Segundo Di Lorenzo (2007), ao estudar a territorialidade do assentamento Dona Helena, localizado no município de Cruz do Espírito Santo, Paraíba, os mediadores sociais são:

(...) aqueles que se fazem presentes na comunidade e que estão dispostos a encaminhamento e apoio; realizam a conexão entre o Estado e a comunidade, e entre esta e a sociedade civil. Como mediadores destacamos no Assentamento Dona Helena aqueles que empreendem ações interativas, ou seja, não se reserva apenas a mediação isolada, mas agem numa interdisciplinaridade, evitando, muitas vezes, a investida de projetos em repetição. São eles, a UFPB, a CPT, o CEDESP'S, o CRF, o Estado, a Assistência Técnica, o INCRA, entre outros (DI LORENZO, 2007, p. 193).

De acordo com Liedcke (2007), ao estudar a atuação do Ministério Público nas áreas de sobreposição do Território Potiguara e a Área de Proteção Ambiental

da Barra do Rio Mamanguape – APA do Mamanguape⁷⁴, uma das estratégias políticas dos indígenas de Monte-Mór foi fazer denúncias de crime ambiental contra os usineiros ao Ministério Público. A exemplo dessas denúncias, notícia intitulada: Inspeção do MPF constata devastação ambiental na mata do Rio Vermelho, veiculada pelo MPF, em junho de 2006:

O Ministério Público Federal da Paraíba realizou, ontem, uma inspeção na mata do Rio Vermelho, localizada no município de Rio Tinto, a 57 km de João Pessoa. A vistoria foi efetuada pelo procurador da República Duciran Farena, pelo administrador da Fundação Nacional do Índio (FUNAI/PB), Petrônio Machado e por lideranças indígenas da mata. Na ocasião, ficou constatada a devastação ambiental provocada pela ação de traficantes de madeira. As pilhas de madeira de lei (de alto valor mercadológico) foram encontradas, inclusive, com parte já trabalhada e pronta para o transporte. Segundo informações da comunidade indígena, estas são, aos poucos, retiradas à noite por pessoas não identificadas. No local, foram encontrados vestígios de acampamento e uso de motosserra, ferramenta utilizada para o corte de madeiras como ipê e pau d'arco. Segundo Duciran Farena, é preciso distinguir a atividade dos carvoeiros que fabricam carvão com madeiras de qualidade inferior, para venda por razões de subsistência, da ação de quadrilhas especializadas na retirada de madeira de lei. “Existe a suspeita da atuação de madeireiras, com o apoio de pessoas da comunidade indígena. A mata do Rio Vermelho estava sendo preservada pelos índios, salvo pela ação, de menor potencial degradador, dos carvoeiros. De repente começou a ser feito um corte extensivo de madeiras selecionadas, por razões que precisam ser apuradas”, afirmou o procurador. Um inquérito policial já foi instaurado para investigar o desmatamento. O Ministério Público Federal requisitará à Superintendência de Administração do Meio Ambiente (Sudema) e ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) a implantação de vigilância permanente no local, com o auxílio da comunidade indígena. A mata do Rio Vermelho é um dos últimos redutos de Mata Atlântica existentes na Paraíba. Encontra-se em terra indígena potiguara e é objeto de um parque estadual, criado pela Superintendência de Administração do Meio Ambiente (Sudema), que, conforme o procurador Duciran Farena “jamais chegou a ser efetivamente implementado”. Fonte: <http://www.prpb.mpf.gov.br/index.htm?secao=prdc>. Acesso em 29 de junho de 2006.

⁷⁴ De acordo com Liedcke (2007, p. 8) “A APA do Rio Mamanguape abrange o estuário do Rio Mamanguape e o estuário do Rio Miriri, as áreas urbanas de Rio Tinto, Lucena, Marcação e Baía da Traição e parte da Terra Indígena Potiguara. A área atual é de 14.640 hectares”.



Figura 69 - Imagem da Devastação.

Fonte: <http://www.prpb.mpf.gov.br/index.htm?secao=prdc>. Acesso em 29 de junho de 2006.

A atuação do MPF é tida para os indígenas como sendo muito valiosa, para eles:

Aqui na luta, nós temos um aliado muito importante que foi o Ministério Público, na pessoa do doutor Duciran, ele foi uma pessoa muito boa aqui na nossa luta e sempre que a gente sentia necessidade ele tava junto com a gente. Então eu não posso deixar de falar nele (Entrevista concedida em junho de 2008).

[...]

Mas a gente eu não pra os outros índio né, mas nós temo um procurador muito bom, doutor Duciran que sempre abraçou a luta da gente e na hora que nós precisemos sempre ele deu um apoio. A energia não era pra ser colocada porque a terra não tinha sido demarcada, mas terra de índio, reconhecimento da FUNAI e dos órgão e ele deu um documento pra colocar energia. O posto não podia fazer, ele deu um documento recomendando, e a água do mermo jeito. Hoje o que era cana, hoje nós temo água, energia, nós temo tudo Graças a Deus (Entrevista concedida em junho de 2008).

Todos os problemas relacionados à questão da terra e da integridade física dos indígenas foram comunicados à FUNAI e ao Ministério Público. Nesse ínterim, estratégias foram sendo traçadas pelo grupo, como forma de adquirir a terra de forma mais rápida, mas também, os indígenas passaram a se colocar como “fiscalizadores do meio ambiente” e das práticas ilegais dentro do território tradicional indígena.

Se judicialmente os usineiros entravam com pedidos de reintegração de posse, por outro, o grupo étnico acionava o MPF e o IBAMA para denunciar o mau uso dos ecossistemas, como as faixas de mata que estavam sendo gradativamente destruídas pela usina, o excesso do uso de vinhoto utilizado como fertilizante nos

canaviais próximos das aldeias e dos mananciais e os arrendamentos ilegais de terras em território indígena para a plantação de cana.

O MPF chegou a fazer uma recomendação oficial a Associação dos Plantadores de Cana, tal como exposto na notícia a seguir:

O Ministério Público Federal expediu recomendação dirigida a diversas usinas de cana-de-açúcar da Paraíba, no sentido de que não comprem o mencionado produto de arrendamentos ilegais na terra indígena potiguara. A recomendação é assinada pelo procurador da República Duciran Van Marsen Farena. Conforme o procurador, os arrendamentos ilegais de terra na área indígena para plantio de cana vêm aumentando, provocando conflitos na comunidade indígena e devastação ambiental. "Estes arrendamentos geralmente ocorrem mediante um intermediário, que fornece financiamento, insumos e máquinas a um indígena, que funciona como 'testa-de-ferro' do negócio. O resultado da venda de cana é dividido entre o intermediário, que fica com a maior parte, e o indígena conivente, não sendo compartilhado com a comunidade, revelou Duciran Farena. A denúncia desse fato foi feita em reunião realizada na Procuradoria da República, com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e lideranças indígenas. A recomendação chama a atenção das usinas para o fato do arrendamento de terras indígenas, ainda que com a cobertura de 'testas-de-ferro' indígenas, ser ilegal, e que o produto agrícola dele extraído está sujeito à apreensão. O arrendatário está sujeito às penas do artigo 2º, da Lei 8.176/9 e o comprador, ao crime de receptação, conforme o artigo 180, do Código Penal Brasileiro. A cana-de-açúcar plantada na terra indígena pertence à União, e o uso dela cabe exclusivamente à comunidade indígena. As usinas foram alertadas para não financiarem, apoiarem ou comprarem cana-de-açúcar produzida em terras indígenas, sob pena de responsabilidade civil e criminal. A Procuradoria da República na Paraíba anunciou ainda a deflagração de operações em conjunto com a Polícia Federal, para identificação dos arrendamentos intermediários, e apreensão de máquinas e produtos. Foi expedida comunicação à Associação dos Plantadores de Cana do Estado da Paraíba (Asplan), para que divulgue o conteúdo da recomendação entre seus associados. Fonte: <http://www.prpb.mpf.gov.br/index.htm?secao=prdc>. Acesso em 04 de abril de 2007.

Além das reivindicações ou formas de mobilizações que se deram em praças públicas e em fóruns de debate, as territorialidades étnicas dos Potiguara, transformaram-se em uma rede de relações interinstitucionais e de acionamento de dispositivos legais. Nesse caso, além de detentores do direito a terra, os Potiguara se colocaram no cenário regional como os acionadores das irregularidades realizadas pelas usinas de álcool instaladas em seu território.

O esforço coletivo do grupo até dezembro de 2007, momento em que saiu a portaria declaratória da área, foi constante e abarcou diversas frentes. Uma das últimas ocupações realizadas deu-se na sede da FUNAI em outubro de 2007.

Tendo como enfoque a reivindicação para a aceleração do processo de demarcação do território tradicional de Monte-Mór, os Potiguara ocuparam a sede da FUNAI por dois dias. Enquanto as lideranças discutiam a demarcação, homens, mulheres e crianças dançavam o toré no pátio do órgão.



Figuras 70 e 71 - Faixas utilizadas durante a ocupação da sede da FUNAI. Outubro de 2007. Autoria: Amanda Marques.



Figuras 72 - Ocupação da sede da FUNAI. Na fotografia, Petrônio Machado Cavalcanti Filho (Administrador da FUNAI/JP) e lideranças Potiguara: José Roberto de Azevedo, Aníbal Cordeiro, Joseci Soares e Sandro Gomes Barbosa discutem a urgência no processo demarcatório. Outubro de 2007. Autoria: Amanda Marques.

Uma das estratégias utilizadas pelo grupo, tanto nesse momento como em outros, foi o uso da mídia, e é através dela e de outras ações, que os projetos e

ações do grupo são propalados. Cabe nesse momento apontar os limites no uso de meio de comunicação, visto que essa mesma mídia é responsável por ocultar e até distorcer a complexidade dos contextos que ela veicula.



Figura 73 - Entrevista concedida a imprensa pelos Potiguara durante a ocupação da sede da FUNAI. Outubro de 2007. Autoria: Amanda Marques

Pequenas palavras, utilizadas por um editor despercebido, podem distorcer a imagem de um fato, a exemplo de termos como: ocupação e invasão. Além de palavras, é importante dizer que a mídia é um aparelho ideológico e re-criador de mitos. Chauí (1989) quando trabalha com a formação da sociedade brasileira vai afirmar que esses discursos ideológicos propalados pela sociedade de uma maneira geral, divulgam em um determinado tempo e espaço, a visão unilateral ou parcial dos fatos ocorridos.

Nessa perspectiva, a escrita contribuiu para criar representações, aparências e ideários de dominação muito bem discutidos por Chauí (2004).

No caso Potiguara especificamente, existe um diálogo com a mídia, entretanto o grupo não se sustenta apenas com essa forma de comunicação, mas através do intercâmbio entre grupos étnicos, cursos, relações com parceiros, organizações e mídias alternativas.⁷⁵

Nesses espaços, o que é priorizado é o poder da memória propalada pela fala, a organização do grupo e a expressão de sua cultura como artefato, demonstrando

⁷⁵ Ver site do índio on line. <http://www.indiosonline.org.br/>

os dispositivos de afirmação de um grupo etnicamente diferenciado. Nesse processo, o toré, apareceu como elemento representativo da territorialidade étnica Potiguara.

3.3 – As territorialidades da Vitória: O toré como instrumento simbólico e político da luta pela terra em Três Rios

Ao interpretarmos o trecho do toré exposto como epígrafe no início deste capítulo, três palavras reafirmam a indianidade no cotidiano do grupo, sendo elas: terra, guerra e padroeira, que significam vida, resistência e fé. Palavras como essas do toré Potiguara, refletem os momentos históricos de luta indígena na região Nordeste.

Nesse ritual, da letra aos corpos, o movimento em seu todo representa um divisor de fronteiras étnicas, seja quando ele é utilizado como brincadeira/comemoração ou quando utilizado por reivindicação material (terra, recursos) e/ou simbólica (identidade etnicamente diferenciada). De caráter simbólico e político quando lutam pela terra, os indígenas têm no toré a representação da diferença e o instrumento de comprovação de uma identidade que não se reduz a uma única etnia, mas a um povo que reivindica um bem comum: a terra.

Foi em busca pela terra-vida que os Potiguara passaram a estabelecer dinâmicas internas e externas que transcendem as fronteiras da aldeia, utilizando-se de elementos de sua cultura, a exemplo do toré, como forma de afirmar e “comprovar” sua condição de grupo social etnicamente diferenciado. Nesse percurso, alianças são formadas, inimigos são demarcados e a história é contada e recontada.

Como elemento importante da territorialidade étnica Potiguara, o toré tem um cunho político e cultural. No caso das ocupações e discussões da questão da terra, os indígenas dançam o toré. As músicas são cantadas e entoadas pelos maracás, sendo que tanto o cântico, quanto a dança têm significados comuns: o de reafirmar a identidade indígena enquanto grupo social etnicamente diferenciado.

Definido como “dança”, “brincadeira” ou “ritual”, o toré é um sinal diacrítico, elemento fundamental para a compreensão do modo de vida Potiguara, onde os valores e a identidade do grupo são demarcados:

O ritual da gente é uma coisa independente de uma festa de outras pessoa qualquer. A cultura cada cá tem o seu gesto de usar as brincadeira, seu modo de ser. O índio tem sua cultura, o negro tem a sua cultura também, o branco também. Nós fizemos uma apresentação aqui na Baía da Traição, na cabana oca, aí veio uma pessoa e me perguntou porque a gente usa esses colar né. Ele veio me comparar que nem eu fosse um cangaceiro de Lampião. Eu disse: não, eu não sou cangaceiro, eu não sei nem o que é cangaceiro e nunca fui visitar Lampião! Você tá me conhecendo, eu com esse colar, esse cocá, essa maracá eu me apresento como índio, eu sou índio. Ou você não sabe o que é índio? Rapaz quando eu peguei esse cara ele disse: não rapaz, me desculpe aí. Eu disse: é rapaz tu não pode falar isso não, porque a gente fala o que a gente conhece. Veja só, quando ele sentiu que eu não gostei, me comparando com cangaceiro, eu não sou cangaceiro eu sou um índio (Liderança Potiguara em entrevista concedida em janeiro de 2009).

Seja no cântico entoado, seja na oração “apregoadada em silêncio” no início do ritual, o saber indígena nessa prática representa a complexidade da cultura Potiguara, onde a memória e a história são re-atualizadas nesse tempo-espço da dança, do ritmo e do transe. Ouvir o maracá girar e sentir o calor do corpo aumentar é sinônimo de que toré vai começar:

Ainda essa noite a gente brinquemo aqui, o toré né e a gente sempre vem. Brincar de ano em ano é bom, mais é bom brincar de quinze em quinze dias. A hora que a gente sentir vontade de brincar a gente vai. Eu sinto uma grande coisa dentro de mim porque simplesmente é aquilo que vem. No momento em que a gente tá brincando, eu me sinto uma outra pessoa sabe. Às vezes eu sinto uma dor no joelho, por que quando a gente vai ficando velho tudo acontece né, mas quando eu tô dentro do ritual a gente tá transportado assim em outra pessoa, tá entendendo? Vem muita energia, o maracá também é uma coisa muito séria, pra uns a maracá não vale nada, mas pra nós índio, eu principalmente, não sou índio sem a maracá também. Ela anima muito o índio e ela faz parte do ritual (Liderança Indígena em entrevista concedida em janeiro de 2009).

Para alguns, esse início causa arrepios, sensação proclamada com entusiasmo e orgulho. Singular, autêntico e demarcador da diferença, há quem aposte que o índio só é índio se souber dançar o toré:

O índio só é índio com a sua cultura, seu ritual e tudo que ele faz, então isso faz parte dele. Eu sempre falo o seguinte: é uma coisa que me pega muito o toré. Eu sou uma pessoa de família, os meus pais, os meus avô eles eram pessoas ligadas ao ritual e eu peguei. E o índio ele tem que mostrar quem é ele, eu faço parte daquilo que

nos pertence e é uma coisa que a gente não pode deixar abandonar aí se acaba e enfraquece a gente. Eu não sei essa menina, às vezes o caba diz eu sou um índio e às vezes ele não respeita o que ele tem, porque eu aqui faço de tudo eu faço cocá, faço colar é tudo isso eu faço, maracá. É uma coisa que vem dentro de mim. Hoje eu tenho um sobrinho e eu sempre digo pra ele, isso vem de família pra família que é pra não acabar e não desaparecer as nossas tradições. Então eu tenho um bocado de famílias e eles faz parte da cura também, do toré e de outras coisa também (Liderança Potiguara em entrevista concedida em janeiro de 2009)

Referenciado como dispositivo da indianidade dos índios do Nordeste, é no toré que esses indígenas buscam dissipar a sua invisibilidade e preconceito provenientes de nossa sociedade autoritária, tal como propugna Marilena Chauí (1986) em seu livro *Conformismo e Resistência*.

O toré une, mobiliza e diferencia. Esse sinal indígena é distinto entre os grupos étnicos. A música, a forma de dançar e a organização do grupo denotam o “complexus dos torés do Nordeste⁷⁶”, que a partir da década de 1920, foi caracterizado pela agência indigenista – SPI, como sendo o símbolo de indianidade desses grupos.

Entre os Truká⁷⁷, de acordo com Batista (2005), o toré é entendido como diversão e festejo. Para esse grupo, o toré e o particular se colocam como dispositivos de distinção e de expressão de descendência étnica do grupo. Do ponto de vista da disposição do grupo no momento do ritual:

Consiste numa reunião de um grupo que se distribui em duas fileiras paralelas, que podem se transformar em uma única fileira e que evolui ao compasso da batida de maracás e de silvos e apitos [...] os participantes podem estar vestidos de forma cotidiana ou envergando o que se chama de “farda do toré”, que consiste numa saia e num peitoral, ambos feitos com fibras de coroa trançado. A maioria dos participantes, mesmo que não esteja “fardada”, estará carregando o maracá, para, enquanto dançar, marcar o compasso e outros estarão também com apitos. Na distribuição dos dançadores pode-se perceber o primeiro indivíduo de cada uma das fileiras é sempre um homem reconhecido pelo grupo como um “bom dançador” [...] “bom dançador” é sempre um personagem relacionado ao campo político, o que significa dizer que este atributo relaciona-se com a qualidade da liderança, de desempenho no papel de ser Truká. Após o “bom dançador”, seguem-se os outros, primeiro homens, depois mulheres, e encerrando, vêm as crianças. Esta distribuição implica que, idealmente, cada vez que duas fileiras fiquem frente a frente, sempre se tenha a correspondência, isto é, um homem defronte a outro

⁷⁶ Cf. Grunewald (2005).

⁷⁷ Localizados no Município de Cabrobó, Pernambuco.

homem, uma mulher defronte a outra mulher, e, finalmente, uma criança defronte a outra criança. A dança consiste numa coreografia variada, indo da simples marcação de uma batida com o pé direito e o arrastar do pé esquerdo, deslocando-se o corpo para o lado (BATISTA, 2005, p. 76-78).

Entre os Potiguara, os registros dos torés são encontrados em documentos do SPI, dos quais destacamos o documento redigido em 1920 por Alípio Bandeira, que relata em seu relatório o modo de vida indígena, e assim se refere ao toré Potiguara:

Nas suas festas domésticas é que, sobretudo, se apanha o apego dos Potiguara aos seus ancestrais. Eles dançam e cantam como índios. Usam instrumentos de música, mas instrumentos indígenas... O 'zambê' e o 'puita' são acompanhadores prediletos de suas canções e dos seus sambas [...] com essa música elementaríssima folgam noites inteiras, dando a quem os contempla, a impressão de um rito bárbaro em plena selva (Bandeira *In* Moonen & Maia, 1992, p.186).

Em Moonen & Maia (1992) alguns trechos das músicas são encontrados, a exemplo do trecho abaixo que foi transcrito por Moonen em um dos seus trabalhos de campo realizado nas aldeias Potiguara:

Eu estava em minha casa/ e mandaram me chamar (2x)
No dia de Santo Rei/ na casa de João Pascal (2x)
 2
O sol entra pela porta/ e o luar pelo oitão
Viva o dono da casa/ com suas obrigação
 3
Quem pintou a louça fina/ foi a flor da maravilha
Pai e filho e espírito santo/ filho da virgem Maria
 4
Os caboclos lá da aldeia/ quando vão ao mar pescar
Dos cabelos faz os fios/e dos fios o landuá
Os caboclos lá no mar/ cessando areia (4x)
 5
Guarapira está na praia/ está pegando seus peixinhos
Dando viva a São Miguel/ a Deus pequenininho
 6
Eu bem disse à laranjeira/ que não botasse flor
ELA passa sem laranja/ eu também passo sem amor
 7
Oh minha Tapuia coronga/ bebe água no coité
Para me livrar da flecha/ dos tapuio canindé
 8
O galo preto, oh manisco/ o que cantou no meu terreiro
Cantou no pé de Cristo/ em cima desse madeiro
 (B)
Cana, cana, oh canavial/ vamos folgar na alegria do mar (4x)

*Eu estava no maio da mata/ nos tanquim tirando mel
Lá chegou meus caboclinhos/ dos tapuios canindé*

10

*A camisa do meu mano/ não se lava com sabão
Se lava com ramo verde/ a raiz do coração*

11

*Em cima desse telhado/canta pássaro patativo
Viva o dono da casa/ e o dono da casa viva*

12

*Em cima daquela serra/ canta um pássaro cantador
Vai em cima, vai embaixo, canto o pássaro cana*

*Ponha a laranja no chão tico tico/ seu manuel vai embora e eu não fico (4x).
(Texto do toré, transcrito e gravado por MOONEN 1992 p. 238).*

Tendo uma visão da aculturação, da qual o grupo estava fadado ao desaparecimento, Moonen relata que o texto transcrito acima está incompleto, em virtude do esquecimento de parte desses trechos pelos próprios indígenas. Para esse autor, que escreveu sua última obra acerca dos Potiguara em 1992, o único elemento da cultura Potiguara que ainda poderia sustentar sua condição de grupo étnico, era o toré, e mesmo assim, era uma dança folclórica que só servia para animar as festividades da região.

Para Moonen & Maia (1992), o trabalho do CIMI de retomada dos torés e de aproximação dos grupos étnicos não era considerado. Talvez a antipatia pelo conselho tenha se fundamentado durante o período em que pesquisava os Potiguara, principalmente na aldeia São Francisco.

Só em 2005, a partir de um artigo publicado por Palitot e Souza Junior (2005), que foi escrito um texto específico sobre o toré Potiguara. Até então, tínhamos relatos provenientes de relatórios oficiais, pesquisas de campo e pequenos sub-capítulos de monografias e dissertações. Embora não tenha sido objeto de um estudo específico, o toré sempre é considerado como um dos elementos-chave para a análise desse grupo étnico.

Entre os Potiguara, o início do ritual de dá com uma oração e o uso de defumadores (ver imagem abaixo), que têm o propósito de referenciar seus antepassados e pedir permissão aos “seres superiores⁷⁸” para dar início ao ritual:

Aquilo quando a gente faz quando começa o ritual a gente agradece ao nosso povo que já se foi. Então pra nós os que já se foro, na hora do ritual, eles tá com nós. Porque ali a gente não pode deixar de esquecer o cacique, um parente que sempre participava do ritual com nós. Eles não chega assim agora como a gente tá conversando aqui, mas quando a gente tá no ritual, num soninho que a gente tira

⁷⁸ Elementos da natureza e antigos caciques Potiguara.

de tarde às vezes chega. Como já chegou parente nosso pra brincar o ritual com a gente do toré e ele chega porque a gente tamo chamando ele pra brincar. Eu sempre digo: eles se foram mas estão lá no canto olhando a gente aqueles parente que a gente tanto ama. Às vezes eu tava pensando, o terreiro sagrado da gente não é coisa da gente tá se apresentando assim no 19. Eu fui convidado pra os Fulniô, se você entrar, pode até entrar se for convidado por mim ou pelo pajé. Então eu não posso dizer pra ninguém vim numa apresentação dessa, pode vim mas não é muito bom não porque às vezes até na hora de uma manifestação, quando a gente recebe os nossos antepassados, então alguém pode chegar lá fora e fala: Olhe os índio lá se manifesta num sei o quê! O ritual da gente é uma coisa independente de uma festa de outras pessoa qualquer. A cultura cada cá tem o seu (Liderança Potiguara em entrevista concedida em janeiro de 2009).



Figuras 74 - Uso de Defumador no toré Potiguara da aldeia Três Rios. Autoria: Amanda Marques, janeiro de 2008. Dia da comemoração em virtude da assinatura da portaria declaratória da Terra Indígena de Monte-Mór



Figura 75 - Oração que antecede o toré. Toré realizado para comemorar a implantação do Projeto Luz para Todos do Governo Federal. Maio de 2006. Autoria: Amanda Marques

Além dos parentes, as orações referenciam os santos padroeiros dos antigos aldeamentos dos Potiguara de Monte-Mór (Nossa Senhora dos Prazeres) e Baía da Traição (São Miguel). No momento da oração, todos ficam ajoelhados e em silêncio. Após esse ato, todos se levantam e sacodem os maracás e o bombo. É dado início à dança/ritual que geralmente se inicia com a seguinte música:

*Quem pintou a louça fina
Foi a Flor da Maravilha
Pai e filho, Espírito Santo
Filho da Virgem Maria*

*Eu tava na minha casa
E mandaram me chamar
Paga a lança e as flecha
Que o pajé mandou chamar
[...]*

*Bem que eu disse a laranjeira,
Que ela não botasse flor.
Ela passa sem laranja
Mas não passa sem amor*

*Os cabôco das aldeia
Quando vai pro mar pescar
Dos cabelo faz o fio
Do fio faz landuá*

*[...]
Eu tava no meio da mata,
Tava tirando cipó.*

*Lá chegou os caboquinho
Da aldeia Monte-Mór*

*Os caboco não quer briga
Os caboco não quer guerra
E salva, salve a padroeira
Monte-Mór é nossa Terra*

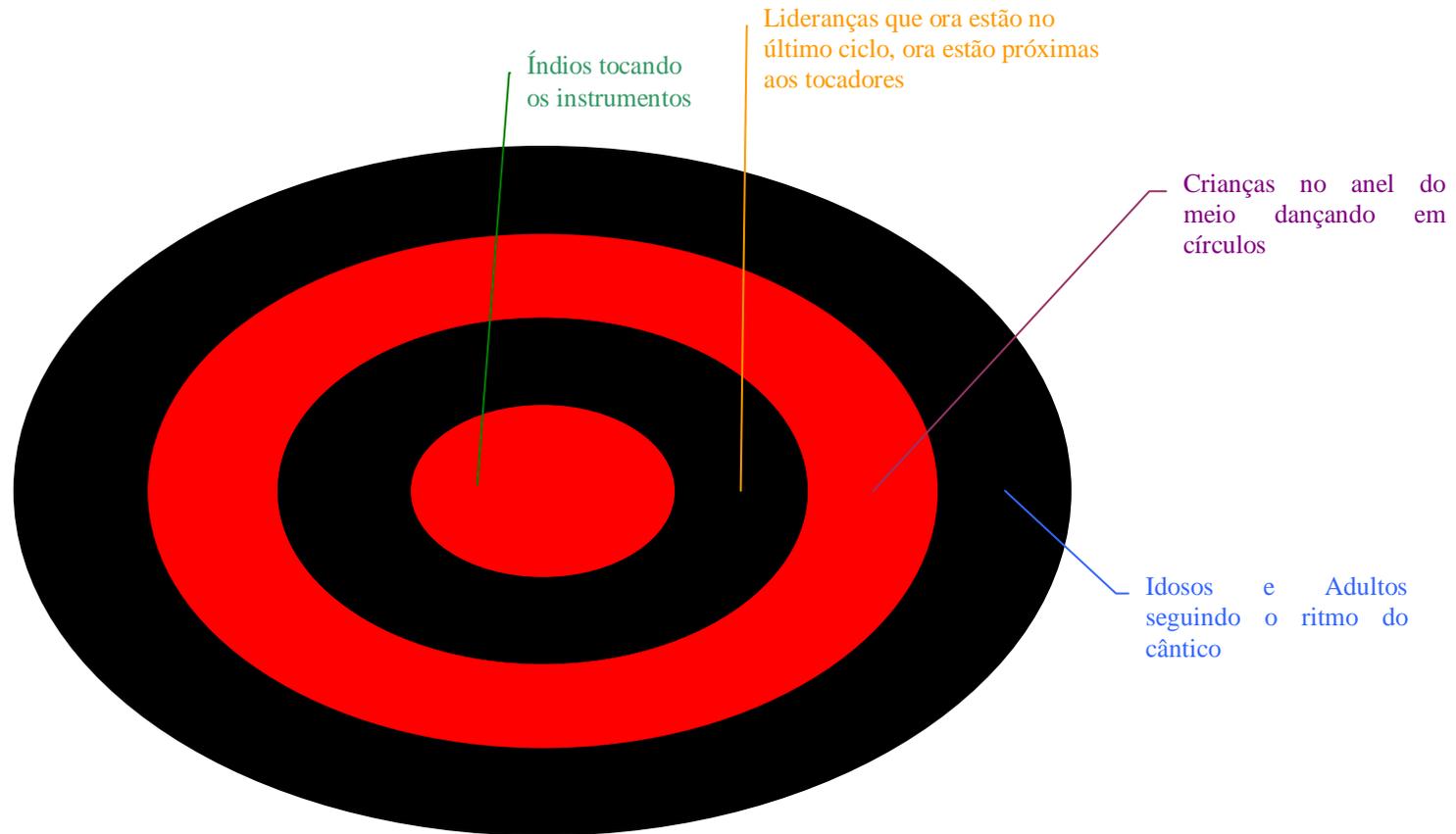
(Trechos Transcritos durante os trabalhos de campo realizados)

Os instrumentos utilizados pelo grupo são: os bombos, maracás e ganzás. Para o toré dançado em Monte-Mór e na Baía da Traição é adicionada a gaita, o que denota uma diferença no tom das músicas entoadas.

O toré tem a ampla participação de crianças, mulheres, homens e idosos, todos vestidos a rigor com suas saias de palha, adornos, pinturas, cocais, instrumentos musicais e cânticos. No centro da roda, os índios tocam os instrumentos utilizados na dança, seguidos das crianças no anel do meio, dançando em círculos. No anel maior, os idosos, mulheres e homens seguem o ritmo dos cânticos e instrumentos da dança. As lideranças se posicionam no anel do centro, junto dos tocadores e transitam no anel externo, sempre denotando a sua posição de poder entre o grupo. O único instrumento que é utilizado tanto no círculo interno como nos outros círculos é o maracá, que dependendo da melodia da música, é girado ou movimentado de baixo para cima.

Dançando em círculos, os movimentos da dança se iniciam quando os indígenas se curvam em direção ao chão. Em seguida, giram para o outro lado, ao encontro da outra pessoa que está em suas costas e repetem o mesmo movimento, que é feito conforme o ritmo da música. O movimento dos pés também é realizado à medida que os indígenas se curvam para a esquerda, batem o pé direito no chão, quando se posicionam para a esquerda, batem o pé esquerdo. A sincronia dos corpos é entoada pelas melodias, e à medida que eles giram os corpos, se encontram com o seu vizinho que executa o mesmo movimento.

Figura 76 - Organização do toré



As pinturas geralmente representam formas de animais da natureza e as cores, a luta indígena no Brasil, caracterizada pelo sangue, o luto e o sonho pela paz.

Dançado em festividades como o dia do índio, em momentos de descontração, quando recebe a denominação de brincadeiras, e em processos de reivindicação da luta pela terra, o toré representa para o grupo o símbolo de identidade e de legitimidade da condição de grupo étnico. Um artefato imbuído de sinais que evidenciam a diferença. Segundo Palitot e Sousa Junior (2005, p. 206):

A realização pública do toré num espaço historicamente marcado pelo controle da Companhia Rio Tinto assume para os índios o significado de um grande desabafo. É motivo de orgulho e prazer dançar o toré em praça pública. Alguns chegam a afirmar, num tom emocionado, que ao dançar o toré hoje podem ser livres, por eles próprios e por seus antepassados que foram perseguidos e obrigados a negar sua identidade.

Em três Rios, o toré foi utilizado como elemento delimitador das fronteiras étnicas e legitimador da retomada da terra, seja nos momentos difíceis da retomada, nos atos públicos e no cotidiano do grupo.

Os tempos de caminhadas e de territorialidades em prol da regularização da terra findaram-se⁷⁹ em dezembro de 2007, quando o Ministro da Justiça Tarso Genro, durante a última reunião da Comissão Nacional de Política Indigenista – CNPI assinou a portaria declaratória nº. 2.135/07 da TI de Monte-Mór.

Todos viram os reconhecimentos, onde o sonho de um grupo tornou-se realidade. No dia da decisão, dois Potiguara estavam em Brasília, participando da reunião da comissão, e retornaram ao território para agradecer ao povo Potiguara pela união que se estabeleceu durante os anos de conflito, e aos parceiros de luta que estiveram presentes no processo político e organizativo.

O mês de janeiro de 2008 foi um mês de festa e de agradecimentos. O início das festividades foi dado no dia 10 de janeiro, com uma caminhada pelas ruas da cidade de João Pessoa para agradecer a todos que os apoiaram.

O início da caminhada se deu na sede da procuradoria federal, e o término, na Assembleia Legislativa. Mais de 100 Potiguara caminharam pelas ruas do centro da cidade com cartazes e faixas de agradecimento.

⁷⁹ Embora a terra tenha sido reconhecida, outros entraves são apresentados nesse momento, como acesso a políticas públicas, tamanho da terra, arrendamento e postura política das lideranças.



Figuras: 77 e 78 - Início da caminhada pelas ruas da cidade de João Pessoa. Janeiro de 2008. Autoria: Amanda Marques.

Após esse ato público, seguiram em um ônibus para o município de Rio Tinto, onde caminharam pelas ruas da cidade até a aldeia Monte-Mór, se dirigindo para a Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres, finalizando a festividade com um grande toré.



Figuras 79 e 80 - Caminhada pelas ruas da cidade de Rio Tinto, em direção a igreja de Nossa Senhora dos Prazeres, Monte-Mór. Janeiro de 2008. Autoria: Amanda Marques.

Em marcha e alegres pela vitória, os Potiguara da Aldeia Três Rios realizaram a comemoração na aldeia uma semana depois, e o som que entoava e embalava as pessoas durante a caminhada foi esse:

*“Potiguara é guerreiro
Potiguara é quem vai ganhar!
Guerreia na terra e guerreia no mar
Potiguara é quem vai ganhar!”*

Foi essa a “cantiga de ordem” dos índios Potiguara da aldeia Três Rios, ao comemorarem no dia 18 de janeiro de 2008 o reconhecimento do seu território tradicional.

Entre as várias acepções do termo marcha, como passo de uma tropa, modo de caminhar, forma de caminhar dos soldados, utilizamos como sentido da palavra, o deslocamento de um lugar para outro. A marcha é um instrumento político e simbólico dos índios Potiguara, e essa confere ao movimento um sentido de unidade. Por ocasião da marcha, as diferentes formas de viver e conviver com as tradições, cedem lugar a um todo uniforme e homogêneo com vistas à obtenção de uma bandeira de luta que une a todos num só propósito, a conquista da terra.

A marcha de comemoração transmuta-se num ato público que revela a complexidade das relações intersociais do referido grupo étnico.

A marcha foi uma estratégia que os índios Potiguara utilizaram para festejar e rememorar os enfrentamentos sofridos pelo grupo ao longo do processo histórico. Três aldeias utilizaram essa forma de manifestação para comemorar a declaração da terra, uma aldeia a cada semana, perfazendo um calendário de atividades do movimento indígena da Paraíba. A primeira marcha se deu na aldeia Monte-Mór no dia 11 de janeiro de 2008; Três Rios foi a segunda, realizando sua marcha em 18 de janeiro, e a aldeia Jaraguá a última, tendo realizado sua marcha em 25 do referido mês.

Foram três semanas de atividades intensas, dias marcados pelo suor dos corpos, pelas danças e cânticos que pontuaram os festejos. Recorrentemente as vozes ecoavam fortes com nuances de quem desejava manifestar sentimentos íntimos vindos da alma. Durante a marcha, de pretensões festivas e de afirmação da luta, as memórias individuais se faziam coletivas, os momentos lembrados perfaziam e recriavam momentos históricos diferentes, como *flashes*, que marcaram o grupo.

A marcha específica de 18 de janeiro de 2008, por se tratar de um momento muito especial para o grupo, sintetizou toda uma trajetória de luta, pois foi uma comemoração do reconhecimento do território indígena de Monte-Mór, que durante anos se tornou um campo de forças⁸⁰ entre indígenas e usineiros.

⁸⁰ Para Raffetin (1993) o território se constrói a partir de um campo de força que são as relações de poder espacialmente delimitadas, um substrato referencial.

Convidados pelo cacique da aldeia Três Rios e por algumas lideranças que estavam organizando a marcha de comemoração da conquista do referido território, não resistimos à ideia de viver essa experiência. Chegamos a Rio Tinto por volta das 09h30min. Percebemos que aproximadamente 150 indígenas já se faziam presentes no local e dirigiam-se à aldeia Três Rios. O percurso proposto, do fim do perímetro urbano da cidade de Rio Tinto à aldeia Três Rios, perfaz um trajeto de 7 km.



Figura 81 - Marcha Potiguara. Autoria: Amanda Marques, Janeiro de 2008.

Durante o percurso, observamos o verde da cana-de-açúcar nas duas extremidades da rodovia, cultura que, segundo uma liderança Potiguara, “*para uns significa vida, e para outros, sangue*”. A cana como vida é anunciada pelos usineiros que detêm por arrendamento ou saque, grande parte das terras dos Potiguara. Os índios Potiguara da aldeia Três Rios veem a cana como sangue, pois dizem que foi por causa da expansão dessa monocultura em seus territórios que seu povo foi expropriado, morto e intimidado a não se reconhecer como grupo social etnicamente diferenciado. Segundo uma liderança Potiguara, durante muitos anos seu pai e seus familiares trabalharam no corte da cana por não terem alternativa de sobrevivência.

Lembro como se fosse hoje, eu já fui muitas vezes mais meu pai pra trabalhar de graça pra usina. E se meu pai não fosse Ave Maria! Olhe muitas vezes ele tava doente e a gente quem tinha que ir, eu mesmo já fui muitas vez (Entrevista concedida em janeiro de 2008).

Além da palavra de ordem, questionamentos, tais como “*será que a usina vem intimidar a gente agora?*”, foram feitos durante a marcha, contemplada com

uma chuva de janeiro que, à medida que “engrossava”, intensificava os passos dos indígenas.

O movimento dos pés era executado a partir das combinações harmoniosas do cântico proferido e dos maracás movimentados para cima e para baixo pelos indígenas; esses instrumentos à medida que subiam quase silenciosos, desciam ecoando um som grave e intenso.

Na estrada havia muitos buracos que dificultavam a caminhada. Como chovia muito, vez por outra caíamos numa poça de lama. Durante as quedas, tínhamos a impressão de que aqueles buracos teriam se formado a partir do impacto de meteoritos de diferentes diâmetros na superfície do asfalto. Eram tantos buracos que perdemos a conta das vezes que o grupo caiu dentro deles.

A chuva só amenizou quando chegamos à entrada do município de Marcação, ao final da manhã, ocasião em que percorremos a sede municipal seguindo em direção à aldeia Três Rios.

Na marcha, a distribuição espacial dos participantes revelava as hierarquias e papéis exercidos pelos Potiguara. As lideranças se localizavam na frente, formando o pelotão de direção e portando a placa de identificação de área indígena confeccionada pela FUNAI, com os dizeres: “área indígena: não entre sem permissão”, ao mesmo tempo em que se somavam ao restante dos Potiguara; à retaguarda estavam os demais participantes, estudantes, pesquisadores, religiosos e autoridades que acompanharam a marcha.

Em toda a marcha, chamava a atenção as indumentárias e os adereços usados, além das pinturas corporais coloridas que marcavam os corpos como obras de arte e expressão de uma identidade etnicamente diferenciada.

As pinturas expressas a partir do pó de carvão e do Jenipapo conferem aos desenhos respectivamente coloração escura. A tinta, depositada em garrafas de plástico, é utilizada na realização da pintura corporal com pincéis de diferentes diâmetros. Os Potiguara se pintam nos dias que antecedem ocasiões especiais como festas, protestos e viagens; a cor do jenipapo aparece de forma incipiente no primeiro dia da pintura, só no segundo dia é que a tinta escurece, permanecendo visível durante muitos dias. Como dizem os Potiguara, “*só amanhã é que a tinta pega*”.

A gente se pinta porque é um tipo de documento pra gente, porque o índio ele se pinta pra festividade, pra também enfrentar a luta né. A pintura de cada etnia é uma tá entendendo? Pra os Xucuru é uma, pra todas as etnia tem um significado né. A gente se pinta porque é nossa cultura né! Pra demonstrar a luta pela terra, uma comemoração que nem a declaração da terra, o reconhecimento da terra. A pintura também significa o momento de união, ocasião como o dia do índio. O significado da tinta preta é luto, o vermelho significa sangue e o branco paz né! Nós não usa o branco porque até hoje nós não temos paz, e no dia que tiver paz mesmo na nossa comunidade, a gente usa ela (Depoimento concedido em junho de 2008).

Os corpos dos Potiguara, ao serem pintados com desenhos espalhados pelo tórax, costas e braços, se constituem numa linguagem que traduz e representa uma diversidade de significados: dor e silêncio, poder e resistência. Durante os momentos da caminhada, algumas dessas representações ficaram em nossa memória como símbolos imagéticos.

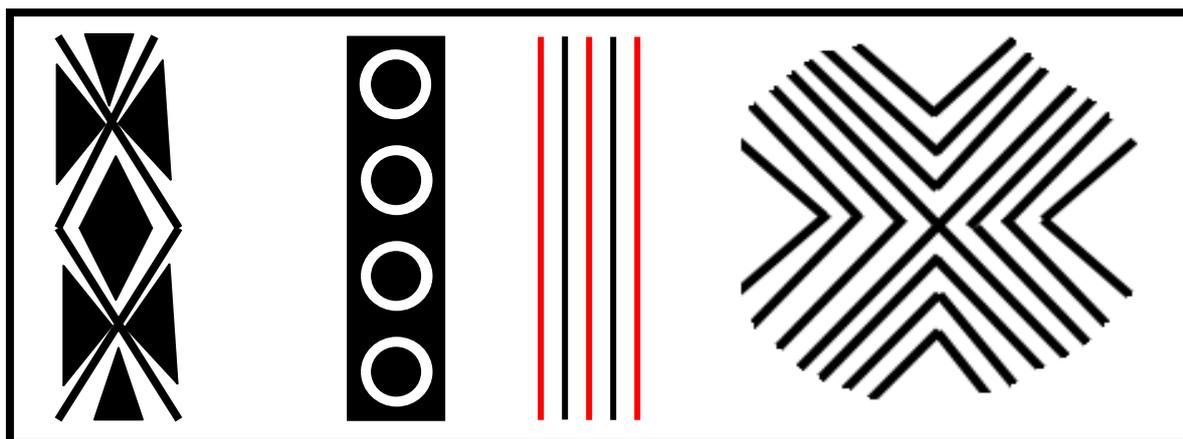


Figura 82 - Desenhos que foram pintados nos corpos dos Potiguara por ocasião da marcha.

De olhares firmes e dirigidos para diante, com passos seguros e manifestando palavras de contentamento, a postura dos indígenas, por alguns momentos, nos indicava satisfação por terem vencido uma luta e, por outro revelavam a continuidade de luta, pois a reconquista da terra ancestral é além de demorada, dolorosa.



Figura 83 - Marcha Potiguara. Janeiro de 2008.
Autoria: Amanda Marques.

As manifestações de contentamento revelavam no decorrer da marcha dos Potiguara conquistas que extrapolavam a esfera das relações com os parentes. Naquele momento, estavam em marcha não só indígenas alegres por terem ganhado mais uma luta; ocorria naquela manifestação um fato singular do movimento indígena da Paraíba, a inserção desse grupo e as reivindicações atendidas revelavam novas relações nas esferas de poder.

A vitória, inicialmente tão difícil de ser alcançada, se traduzia em ganhos e apoios por parte dos órgãos que atuam diretamente com esse grupo. Portanto, percebemos que naquele espaço-tempo-movimento, estava em construção um tempo-espaço-novo visível agora mais do que nunca, nas mudanças ocorridas e na correlação de poder no seio dos próprios Potiguara que saíram revigorados dessa disputa. Externamente conquistaram um reconhecimento fundamental a sua causa junto às instâncias de poder⁸¹.

Durante momentos de conversas com o grupo, indagamos o porquê da marcha, o que significou aquele momento para os Potiguara. No mesmo instante veio a resposta com palavras que comportam sabedoria e conhecimento de causa: *“A gente unido, a gente vence aquilo que a gente quer!”*. À medida que o fator de união aparecia como uma característica da territorialidade étnica Potiguara, outros elementos como articulações externas, disputas e conflitos internos eram colocados

⁸¹ É importante considerar que a conquista do território indígena Potiguara é lenta, chegando a nos remeter ao período colonial, discussão já feita por nós em trabalhos anteriores, Marques e Rodrigues (2007), e por outros autores que pesquisam os Potiguara, consultar Liedke (2007); Palitot (2005); Barbosa Junior (2002); Peres (2002); Moonem (1992); Amorim (1970), dentre outros.

como parte de uma construção lenta e delicada para o grupo indígena, como se pode observar no depoimento concedido abaixo, que relata com grande valor o momento da marcha:

Olha, pra gente é uma vitória que a gente conseguiu, porque o pessoal falava que a gente nunca ia alcançar né. E a gente temos que amostrar ao povo que negava nossos direito, como os próprios parente nosso, que não acreditava e não acreditava nem neles. Porque a gente acreditava no nosso trabalho, e como o povo tava do lado da gente, a universidade, os índio, procuradoria. Então é aquele povo que tava dando força pra gente. E enquanto os nosso parente, alguns não queria dar força pra nós, porque eles tendo não queria que a gente tivesse. Porque nós somo um povo só. Como Potiguara, somo um povo só. Só que a gente lutemo e chegou a vez da gente ir a Brasília, tá entendeno? Junto com o povo, com os parente que dava força pra nós: Caboquinho, Capitão e mais outros povo que não vem na lembrança agora. E aí a gente foi lutano, lutano, o pessoal foi vendo a nossa luta e aquele povo que não tava querendo que a gente assumisse a nossa identidade foi se juntando a gente também, mostrando que foi da força da gente e que a gente era aquilo que nós tava correndo atrás, tá entendeno? E daí chegou na mão da justiça o reconhecimento que a terra é nossa, então o seguinte é esse, deu aquele documento mostrando que a terra é nossa e que daí a gente tem que comemorar pra mostrar pra o povo que a gente unido a gente vence aquilo que a gente quer. A gente só não vence quando a gente é desunido. Quando a gente é uma família que é unido, tudo que a gente pensar em fazer, em querer e ter, a gente alcança. E foi isso que a gente fez, a gente mostrou pro povo” (Entrevista concedida em janeiro de 2008).

Ao sairmos da sede municipal de Marcação, seguimos em direção à aldeia Três Rios, onde vários moradores da cidade, indígenas de aldeias vizinhas e de Três Rios, esperavam ansiosos. Como de costume, após uma reivindicação, em momentos de alegrias, festividades ou conflitos, os Potiguara expressavam sua alegria ou reafirmavam sua identidade dançando o toré.

Da letra à musicalidade, da expressão corporal aos ritmos e marcação dos passos, o toré representou a manifestação do pertencimento daqueles indígenas a terra, ou seja, a diferença e o instrumento de comprovação de uma identidade que não se reduz a uma única etnia, mas a um povo que reivindica um bem comum: a terra.



Figura 84 - Marcha. Janeiro de 2008.
 Autoria: Amanda Marques

As palavras dos indígenas, durante os momentos que antecediam o toré, são ricas em significados:

Ao nosso Deus Tupã, nosso Deus Guerreiro. A nossa mãe Guadalupe. A nossa vitória. Aquelas pessoas de coração bom que nos ajudaram.

Essa fala, dentre outras que foram proferidas naquele momento, nos levaram a uma reflexão sobre o significado daquele momento para os indígenas e a compreensão desse ritual para a reafirmação de sua identidade e ancestralidade. Mais que um mero festejo, o conjunto de práticas que reuniu todas as gerações de Potiguara num só “pulsar” reflete a construção de novos tempos. Esses novos tempos que se avizinham e se constroem, embora estejam inseridos numa escala local, dialogam com um campo de forças mais amplo que se constrói na busca de reafirmação das diferenças, tal como propugna a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT⁸², que propõe a convivência e o respeito às diferenças como um princípio fundamental à coexistência social e cultural.

O que fica dos momentos que relatamos nesse capítulo é que as territorialidades étnicas Potiguara, são feitas, refeitas e re-significadas multi-escalarmente ao longo do processo histórico. Tomando como empréstimos a discussão que Haesbaert (2004) faz, são caminhos trilhados por des-reterritorializações.

⁸² Cf. http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil/a-convencao-169-da-oit

Após um ano de conquista pela terra, a aldeia Três Rios cresceu em número de famílias de 6, que chegaram inicialmente, para 110, e passa por um problema que é constante em territórios onde não há uma política de planejamento futuro. A terra para as gerações futuras fica restrita às pequenas glebas que já foram demarcadas.

Esse aspecto referente a terra em Três Rios é delicado, pois além do consequente aumento das famílias, os “desaldeados” residentes nas cidades circunvizinhas querem retornar para o território tradicional. Isso tem gerado um novo clima de conflito, que se instaura a partir de pequenas retomadas de terras vizinhas da aldeia, as quais também fazem parte do território tradicional, no entanto, não estão incorporadas aos limites demarcatórios estabelecidos a partir da portaria declaratória de dezembro de 2007. No último caso ocorrido, os indígenas, sem terem espaços cultiváveis para o plantio de suas roças, retomaram uma área na porção oeste da aldeia.

Os terrenos foram cultivados, no entanto, no dia 02 de janeiro de 2009, um indígena foi abordado em seu roçado por dois policiais militares. De acordo com relatos de três lideranças, após terem insultado, ameaçado de morte e terem derrubado uma pequena cerca que foi construída para que os animais não adentrassem e destruíssem os roçados do índio, os policiais afirmaram estar registrando o ato em nome da usina Japungu.

Informado do ocorrido, o cacique da aldeia, acompanhado de mais três indígenas, foi até a delegacia da cidade de Marcação prestar queixa. Chegando ao recinto, o cacique e os demais indígenas que o acompanharam foram novamente insultados e ameaçados, onde o cabo Mota afirmou que não tinha medo de índio, e que se eles entrassem com algum pedido de danos morais à integridade indígena, dispararia um tiro no cacique.

O fato foi registrado no NCDH e uma solicitação foi encaminhada pelo grupo a FUNAI e ao Ministério Público para que sejam tomadas as devidas providências acerca do fato.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos registros em cadernos de campo, pesquisa documental, acervo fotográfico, vídeos produzidos, entrevistas e vivência com os índios Potiguara, buscamos construir nossas reflexões sobre o grupo étnico em questão. A pesquisa participante, o uso do saber indígena e da etnografia nos foram primordiais como ferramenta metodológica que nos aproxima, ouve e conta as dinâmicas de ordens materiais e simbólicas do grupo étnico em estudo.

Nesse sentido, o diálogo que buscamos realizar a partir de etnografia, nos proporcionou compreender significados e relações sociais dos Potiguara que muitas vezes são posturas e ações inconscientes, a exemplo da memória coletiva que passa a ser um dos aspectos que une e define as fronteiras da territorialidade étnica dos Potiguara.

A questão inicial levantada por nós, foi sobre a Geografia como uma ciência social, complexa e interdisciplinar. Nesse sentido, poderíamos nos perguntar: Se a Geografia é uma ciência complexa desde sua gênese, pois abarca conceitos e objetos de outras ciências, seria ela por si só interdisciplinar?

Certamente algumas pessoas diriam que sim. Só que essa pergunta nos indica outros problemas de ordem epistemológica e metodológica, pois o que presenciamos ao longo da história do pensamento geográfico foi a busca incessante por seu objeto, do qual Santos (1996) se coloca como o autor que propôs essa reflexão.

Além do objeto, um modelo de ciência de base marxista se instaurou no Brasil. Até esse momento não há divergência, mas ela se inicia quando esse modelo passa a ser o único método capaz de suprir ou abarcar a complexidade do mundo atual. Bachelard (1996) já apontava essa prática em 1934, como sendo um obstáculo epistemológico e Santos (2006), ao criticá-la, propõe uma ecologia de saberes a partir de uma ciência emancipada.

Qual seria a necessidade desse debate para nosso estudo? Diremos que no mundo atual, onde debates sobre a globalização geram a busca pelo uniforme e pelos lugares homogêneos, também temos a presença de singularidades e peculiaridades desses lugares através da resistência de grupos étnicos.

E foi a partir da busca por uma ciência fora de modelos globais e institucionais, e sim relacionais e mais próximos do social, que direcionamos as leituras utilizadas nesta dissertação. Passeamos pela história em busca desses autores e os utilizamos, pois entendemos que embora em seu tempo, eles contribuem no alicerce de nossa análise, como é o caso de autores como Friedrich Ratzel e Claude Raffestin, quando discutem o conceito de território e territorialidade.

Ainda tentando debater acerca do questionamento anterior, não conseguiríamos explicar a resistência indígena a partir de um modelo de ciência que prioriza o econômico e as macroestruturas, que são elementos que devem ser levados em consideração no debate, no entanto, o fio condutor do entendimento da territorialidade étnica Potiguara se dá a partir de micro poderes que se apresentam em escalas e relações tecidas na aldeia, no grupo e nas parcerias construídas no cotidiano.

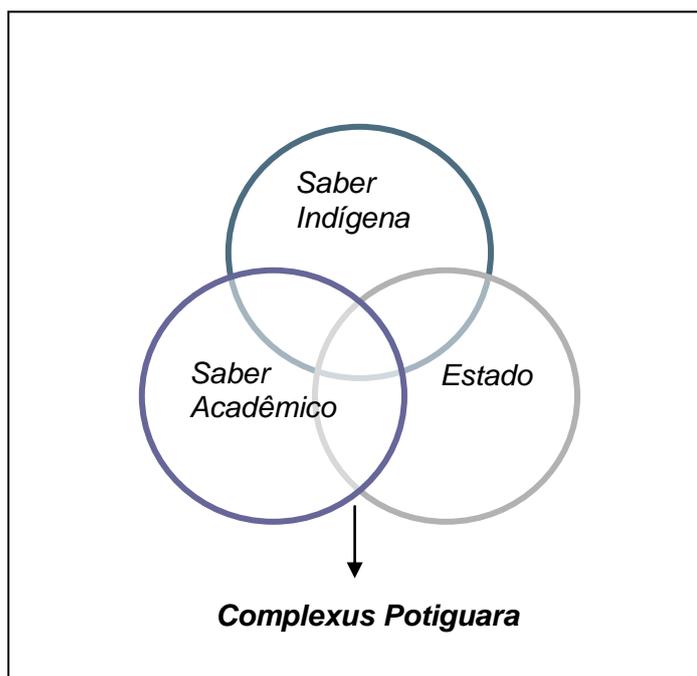
Como bem menciona Feyerabend (2007), não se trata de destruir, tampouco quebrar um pensamento filosófico edificado ao longo dos caminhos trilhados pela ciência, mas apontar outros possíveis caminhos que nos levem à compreensão do fenômeno estudado, no nosso caso, a territorialidade étnica Potiguara.

Outra questão que referenciamos é a discussão de quebra paradigmática de Thomas Kuhn. Será que estamos vivenciando um momento de quebra paradigmática? A ciência acompanhou a complexidade das relações que se estabelecem atualmente? Não temos a resposta, mas temos algumas ideias a partir de nossas leituras. O “entrecruzamento de sombras”, tal como Boaventura assinala, é o que vivemos. A primeira sombra, que tende a ficar para trás, seria as amarras de um único método, já a segunda sombra, seria a busca pela articulação com outros modos de conhecimento e ciências, os saberes.

Em nosso caso, o conhecimento indígena foi incorporado como peça fundamental de nossa análise, visto serem os índios, os detentores do saber cotidiano e da memória social do grupo. Sem o saber Potiguara, não teríamos metade das informações que obtivemos, pois os documentos revelam parcialmente a riqueza de detalhes dos fatos que relatamos.

De posturas diferenciadas, e às vezes opostas, optamos por nos utilizar de três dimensões dos saberes, tal como explícito abaixo:

DIÁLOGO DE SABERES



Considerando o diálogo entre os saberes que utilizamos, afirmamos que as dinâmicas da(s) territorialidade(s) étnica(s) dos Potiguara transcendem a fronteira étnica, ou seja, a fronteira das aldeias, que se estende em diferentes escalas. A luta pela conquista do território e as práticas de resistência dos indígenas de Três Rios configuram traços relevantes da reafirmação da identidade étnica Potiguara, verdadeiros vetores para a conquista do território.

Duas dimensões foram priorizadas nessa dissertação: a interna e a externa à fronteira étnica. E foi através delas que conseguimos compreender as dinâmicas do espaço-tempo Potiguara.

Essas dinâmicas foram caracterizadas como territorialidade étnica no singular, para quando nos referimos aos processos internos do grupo; e territorialidades étnicas no plural, para quando nos referimos as dinâmicas que se processam além das fronteiras étnicas Potiguara.

Internamente, percebemos que as dinâmicas do uso e ocupação do território étnico se processam de forma individual e coletiva. A moradia, os quintais, terreiros e roçados são espaços familiares individuais; já a oca, o campo de futebol, manguezal, as cabeceiras dos rios, matas, escola, posto de saúde, são de espaços coletivos de uso comum do grupo.

Casa, rua, sítio, paul, oca, roçado são nomenclaturas que caracterizam a territorialidade de apropriação individual de dimensão familiar e a territorialidade de usufruto comum ou coletivo. É nesse panorama da aldeia, que são construídas as estratégias de reprodução social do grupo étnico.

Essa territorialidade interna se apresenta como uma totalidade, onde por hora alguns desses microespaços elencados ganham outras dinâmicas territoriais, a exemplo do espaço dos roçados, os quais, dependendo da relação instaurada na aldeia, podem ser individuais ou coletivos.

Alguns deles, a exemplo do manguezal, das áreas de mata e das cabeceiras dos rios, não estão incluídos dentro da delimitação cartográfica da aldeia, no entanto, esses microespaços fazem parte da dinâmica de reprodução social Potiguara.

Assim como o espaço, o tempo é dinâmico e está atrelado aos momentos de cultivo, que são o tempo da plantação, da espera e o tempo da colheita. E é nessa dinâmica do espaço-tempo que a territorialidade étnica Potiguara se instaura.

Do momento da retomada aos dias atuais, houve um aumento do número de famílias na aldeia, o que pode ser explicado como um retorno ou re-territorialização desse grupo, da cidade para o campo.

Com dez famílias em 2003, 32 em 2004, 57 em 2005, 96 famílias em 2007, e 103 em 2008, a aldeia Três Rios é resultado de sucessivas formas de resistência, sejam elas de ordem material e/ou simbólica.

A retomada ou reterritorialização da aldeia Três Rios foi realizada em 4 de agosto de 2003, e é considerada pelos indígenas de Monte-Mór, como sendo um modelo de organização e luta dos Potiguara nos últimos tempos. É importante afirmar que o processo organizativo dos Potiguara da aldeia Três Rios é reflexo dos movimentos de organização do grupo, através da luta pela indianidade e pelos territórios tradicionais da TI de Baía da Traição e Jacaré de São Domingos.

O principal produto cultivado em Três Rios é a mandioca, que é tida como o expoente da resistência dos Potiguara da aldeia Três Rios ao plantio de cana-de-açúcar, pois muitos dos indígenas que residem na aldeia, se subordinaram aos períodos de plantio e corte da cana em usinas próximas, recebendo baixos salários, sendo explorados e tendo muitos problemas de saúde, em virtude da exposição ao veneno jogado e da própria inalação da palha da cana.

Além da exploração do trabalho, o fator que canaliza a resistência se deu no processo de luta pelo território de Três Rios, onde as estratégias desenvolvidas foi a de elencar e reivindicar providências do Ministério Público, em relação aos crimes ambientais realizados pela usina nos períodos de aguamento da cana, como também, a própria luta pela reconquista do território tradicional que foi contra usineiros e as práticas danosas ao ambiente.

Traição, desqualificação da luta e do movimento indígena são justificativas dadas para resistência à cana. Essa postura pode ser analisada como estratégia indígena contra o arrendamento de terras em seu território, como é o caso de algumas aldeias da TI de Baía da Traição como Galego, Cumaru e Lagoa do Mato, bem como, representa a esperança de viver em uma comunidade que não esteja subordinada ao modelo de desenvolvimento que desconsidera as diferenças culturais e homogeneiza as especificidades dos lugares, tanto do ponto de vista social, como econômico.

A luta pela demarcação do território de Três Rios significa também a luta contra a subordinação dos Potiguara aos usineiros, ou seja, contra a precarização das relações de trabalho, a que os Potiguara estavam sendo submetidos.

Pontuando as atuações das lideranças, cabe referenciar que o poder exercido pelos Potiguara revela-se na forma de organização histórica e cultural do grupo que é mantida no coletivo. Estar na linha de frente do embate, ou seja, ser o cabeça de uma aldeia representa deixar de se colocar como indivíduo dissociado, para transformar-se em indivíduo coletivo responsável pelo bem-estar do seu “*povo*”.

Nesse cenário, consideramos que a territorialidade étnica Potiguara está estruturada a partir de ações cotidianas e históricas ressignificadas, que vão das práticas cotidianas atuais à reconstrução da memória, que se faz por meio da oralidade do grupo.

Para entendermos a retomada da aldeia Três Rios e o processo de luta pela terra, retrocedemos no tempo para entender o espaço. Foi um retorno não cronológico. Através da desordem de datas pudemos compreender alguns fios condutores ou eixos de articulações de situações históricas vivenciadas pelo grupo. Nesse contexto, grandes marcos históricos foram sendo desvendados, como o processo de ocupação do litoral paraibano durante o século XVI, a criação/extinção dos aldeamentos missionários, a inserção da comissão demarcatória das terras

indígenas em 1860, e a emergência étnica dos Potiguara no início dos anos de 1980.

No caso da aldeia Três Rios, o marco da memória social é a inserção da comissão de demarcação das terras públicas na Paraíba em 1860, marco definidor da territorialidade étnica Potiguara. Essa documentação e a memória do grupo passam a ser os comprovantes da existência de uma aldeia denominada Três Rios, naquele período. Nesse caso, a luta se deu no sentido de fazer com que o Estado reconhecesse o que o próprio já havia reconhecido.

Após o cenário da afirmação étnica, nos é apresentado o da expulsão ou des-territorialização, que é a introdução da CTRT e a introdução das usinas de álcool.

E é em meados de 1978, com a primeira autodemarcação realizada pelos indígenas de Baía da Traição, que o processo de retomada dos territórios tradicionais Potiguara é dado início. Embora saibamos que os movimentos de resistência desses indígenas para permanecerem na terra, tenham se dado desde o século XVI, as formas de organização e articulação política do grupo se diferenciaram em meados dos anos de 1980. Se as lutas eram basicamente organizadas internamente, após esse período, as estratégias foram também, as de articulações externas ao grupo.

A luta pelo território passa a aderir sujeitos e práticas diferenciadas, o que faz com que afirmemos que a década de 1980 é um divisor de águas das práticas de resistência do grupo étnico em questão.

Outro fator que caracteriza essa mudança de cenário se dá pela própria produção acadêmica, que tendia para um discurso da miscigenação, logo, do desaparecimento desse grupo étnico. Contrariamente a essa leitura, pontuamos nessas considerações que “o fim” dos Potiguara não aconteceu como previsto, mas presenciamos nesse momento “o renascimento” desse grupo, através das práticas de retomadas dos territórios tradicionais.

Se durante os períodos caracterizados como a “tendência do fim dos Potiguara”, os traços culturais não se faziam presentes como sinais políticos de indianidade, hoje, esses traços foram re-atualizados e utilizados como artefatos de comprovação da identidade Potiguara.

Se os Potiguara, durante os estudos realizados nas décadas de 1970 e 1980, são caracterizados como resíduos em vias de extinção, observamos que atualmente ocorre o contrário. O que presenciamos é uma luta pela reconquista da terra e de uma identidade

eticamente diferenciada. Se os Potiguara tendem a desaparecer, como é colocado nas leituras que defendem a miscigenação entre os Potiguara, o que presenciamos é sua expansão, como aconteceu em Monte-Mór, e de forma mais objetiva, na aldeia Três Rios. Nesse contexto, a mistura e as práticas culturais são ressignificadas pelo grupo.

Em Três Rios presenciamos a expansão territorial Potiguara, ou seja, o movimento inverso do fim do grupo. Esses indígenas foram expulsos de suas terras para as cidades, mas buscaram através de uma organização política, voltar para o campo. Esse retorno referenda a relação identitária entre índio – terra na busca de recriar laços e práticas incrustadas no universo simbólico desse grupo social.

No contexto das territorialidades étnicas da luta pela terra, os indígenas utilizam espaços públicos para mobilizar, publicizar e reafirmar a identidade indígena. Nesses momentos de mobilização, os Potiguara contam com o apoio da rede de solidários e do conjunto das aldeias que compõe o território tradicional indígena. O toré se caracteriza como fator simbólico e político da luta pela terra, tornando-se uma dimensão da territorialidade étnica fundamental para a compreensão do grupo.

Tendo como trunfos os territórios de memória (oralidade, escritos, rituais, pinturas e danças), o grupo reivindicou seus direitos a terra e construiu territorialidades que envolveram um conjunto de sujeitos e instâncias do poder. De esperas muitas vezes dolorosas, a conquista da terra de direito foi festejada com um artefato caracterizado por um conjunto de significados que só naquele momento poderia ser expresso.

A vitória foi comemorada com uma marcha, e a forma como foram colocados os elementos culturais desse grupo no espaço exterior à fronteira étnica foi apresentada como extensão de um universo singular e cultural dos indígenas, como por exemplo as indumentárias, os cocares, a pintura dos corpos, as palavras de ordem e os cânticos proferidos.

Embora temporalmente curta, a marcha indígena de comemoração ao reconhecimento da terra indígena da aldeia Três Rios comporta significados que transcendem à dimensão visual de um observador despercebido. O caminhar de pessoas em direção a algum lugar é a “lente de menor alcance”, ou seja, o ver se transforma no olhar atento. Segundo Chauí, é o olhar que ultrapassa os outros sentidos transformando-se em janelas da alma e espelhos do mundo.

Com base no exposto, cabe afirmar que a busca pela apropriação do território através da luta pela terra caracteriza-se enquanto parte integrante da reprodução social, histórica e cultural desses grupos sociais, portanto, uma relação de pertencimento já atribuída ao território indígena através do universo simbólico.

Diante dessas formas de territorialidades étnicas, os indígenas criam e recriam no imaginário social uma característica historicamente marcante dos grupos etnicamente diferenciados, que é o princípio da união, solidariedade, comunidade e totalidade, ou seja, um todo em si, um luta igual, uma homogeneidade na heterogeneidade. A marcha em seu ímpeto é uma representação simbólica direcionada para o outro, ou seja, o não índio. É a reafirmação de uma identidade que se faz resistente e ressignificada.

A concepção de território de Raffestin, que é revelada pelas relações de poder, nos dá luzes para entendermos que as estratégias efetivadas para se obter a retomada do território de Três Rios, se deram a partir da utilização de territorialidades, onde os valores simbólicos do grupo foram refletidos e expressos em escalas multidimensionais.

Esses valores simbólicos agem como demarcadores da fronteira étnica, e singularizam no espaço-tempo, a diferença étnica. História, memória, linguagens e reinvenções fazem parte da comprovação de uma identidade etnicamente diferenciada.

A dimensão de território que utilizamos é a de território simbólico proposta por Rogério Haesbaert, que analisa o território a partir das relações simbólicas e de identidade de um grupo étnico sobre o espaço.

As territorialidades étnicas dos Potiguara da aldeia Três Rios foram sendo construídas e alicerçadas a partir da relação da descendência e do discurso de grupo social etnicamente diferenciado, expresso através de sinais diacríticos como a dança do toré, as pinturas nos corpos, a oralidade, o parentesco e a história.

Sendo a territorialidade um conceito caracterizado a partir de uma relação construída no espaço de forma identitária por um grupo; e a etnia uma categoria que indica a pertença de valores e tradições de um grupo que compartilha uma mesma crença, consideramos que a territorialidade étnica é uma noção que se fundamenta em práticas espaciais de identidade com um dado território, que se manifestam em diferentes escalas e se caracterizam como a “face vivida” e a “face agida” do grupo étnico, da qual fala Claude Raffestin.

A luta dos Potiguara, atualmente, significa uma luta de terras e contra o preconceito. Assim sendo, os índios buscam a partir da memória coletiva, construir sua própria imagem, afirmando sua cultura e lutando pelo território de seus ancestrais, sendo essa uma marca de resistência desse grupo social na trajetória da historiografia brasileira.

O olhar investigativo nos direciona a “emancipação” de nosso conhecimento, onde passamos a diferenciar nossa própria forma de escrever, introduzindo e proporcionando interlocuções a partir das falas, fotografias e vivências com o grupo, as quais se colocam como elementos para tornarmos nosso texto mais coletivo. As vozes são coletivas e não imperialistas, os “saberes” que propomos trabalhar a partir das discussões colocadas por Santos (2004; 2005) são praticados quando dimensionamos o nosso conhecimento com o saber indígena que vive o cotidiano da aldeia e constrói uma teia de significados, tal qual aponta Geertz (1989).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, H. de. **História da Paraíba**. 2. ed. V.1 João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 1978. (Série Documentos Paraibanos).

AMORIM, P. M. de. Índios Camponeses: os Potiguara de Baía da Traição. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social) Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 1970.

ANDRADE, M. de P. Terra de Índio: terras de uso comum e resistência camponesa. (Tese de Doutorado – FFLCH/USP), São Paulo: USP, 1990.

ANÔNIMO. **História da Conquista da Paraíba** – Brasília: Senado Federal, 1983.

ARRUTI J. M. **Emergência dos “remanescentes”:** Nota para o diálogo entre indígenas e quilombolas. Mana; Rio de Janeiro, Vol.3. 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em nov. 2005.

ARRUTI, J. M. A morte e vida do nordeste indígena: a emergência étnica e o fenômeno regional. In: **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: FGV, V. 15, 1993. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/165.pdf>>. Acesso em: 13/11/2005.

AQUINO, A. V. de. Índios, Negros, Conquistadores e Colonizadores da Paraíba. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano**. João Pessoa: IHGP, set. 1995, ANO LXXXII.

AZEVEDO, Ana Lúcia Lobato de. 'A terra como nossa': uma análise de processos políticos na construção da terra potiguara. Rio de Janeiro. Mestrado em Antropologia Social – MNUFRJ, 1986.

BACHELARD, G. **A Formação do Espírito Científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BARBOSA JUNIOR, F. de S. Os caboblos de Monte-Mór: identidade e resistência Potiguara. João Pessoa (Especialização em Direitos Humanos), UFPB, 2002.

BARTH, F. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, P; STREIFF – FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

BATISTA, M. R. R. O Toré e a Ciência Truká. In: GRUNEWALD. R. de Azeredo (Org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Fundaj, Massangana, 2005.

BAGLI, P. Rural e Urbano: Harmonia e Conflito na Cadência da Contradição. In: SPÓSITO, M. E. B.; WHITACKER, A. M. (Org.). **Cidade e Campo - Relações e Contradições entre Urbano e Rural**. São Paulo: Expressão Popular, 2005, v. 1, p. 81-111.

BAUMANN, T. de B. **Relatório Potiguara**. Rio de Janeiro: Fundação Nacional do Índio. 1981.

BEZERRA, J. da S. *O Território como um Trunfo: um estudo sobre a criação de municípios na Paraíba (anos 1990)*. (Dissertação de Mestrado em Geografia), PPGG/UFPB - João Pessoa, 2006.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: Roberto Lobato Corrêa; Zeny Rozendhal (ORG.) **Geografia Cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.

CASTRO, I. Análise Geográfica e o Problema Epistemológico da Escala. Antonio Teixeira Guerra e Iná de Castro (Orgs.) **Anuário IGEO**. Vol. 15. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992.

CASTRO, I. E. O Problema da Escala. In: CASTRO, I. E. (Org.) ; GOMES, P. C. C. (Org.); CORRÊA, R. L. (Org.). **Geografia. Conceitos e temas**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. V. 1. 353 p.

CHAUÍ, M. **Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária**. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2004; 5ª Reimpressão. (Série: História do Povo Brasileiro).

CHAUÍ, M. **Conformismo e Resistência**: aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CHAUÍ, M. Janela da Alma, Espelho do Mundo. In: NOVAES, A. (org.). **O Olhar**. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

CLAVAL, P. A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.) **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CLAVAL, P. **A geografia Cultural**. Tradução de Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. 2. ed., Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.

COSGROVE, D. Em direção a uma geografia cultural radical: problemas da teoria. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

COSTA, W. M da. **Geografia Política e Geopolítica**: discursos sobre o território e o poder. São Paulo: HUCITEC, 1992.

CUNHA, M. C. da. A Música encantada Pankararu: tocantes, torés, ritos e festas na cultura dos índios Pankararu. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural), Recife: UFPE, 1999.

CUNHA, M. C. da. Política Indigenista no século XIX. In: Cunha, M. C. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

DICCIONARIO DE FILOSOFIA. Editorial Progresso. Moscou – (Tradução em Espanhol), 1970.

DICIONÁRIO GEOGRÁFICO BRASILEIRO. 2. ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1973.

DI LORENZO, I. D. N. A Construção da Territorialidade Camponesa no Assentamento Dona Helena, Cruz do Espírito Santo - PB. (Dissertação de Mestrado - PPGG), João Pessoa: UFPB, 2007.

ELIAS, N. **O processo civilizador**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar., 1994.

ESCOLAR, M. **Crítica do Discurso Geográfico**. São Paulo: Hucitec, 1996.

FELIPE, J. L. A (re)invenção do lugar dos Rosados e o “país de Mossoró”. In: **Território/** LAGET, UFRJ. Ano VI, nº 10 – Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.

FEYRABEND, P. **Contra o Método**. Tradução: Cezar Augusto Mortari – São Paulo: UNESP, 2007.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GEERTZ, C. **As Interpretações da Cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GODOI, E. P. O sistema do lugar: história, território e memória do sertão. In: GODOI, E. P. & NIEMEYER, A. M. (org). **Além dos Territórios**. Campinas: Mercado de letras, 1998.

GÓES, Raul de. **Um sueco emigra para o Nordeste**: vida, obra e descendência de Lundgren. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963.

GOHN, M. da G. **Teorias dos Movimentos Sociais**. São Paulo: Loyola, 2007.

GRUNEWALD. R. de A. As Múltiplas Incertezas do Toré. In: GRUNEWALD. R. de Azeredo (Org.). **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Massangana, 2005.

HAESBAERT, R. **Filosofia, Geografia e Crise da Modernidade**. Revista Terra Livre 7: Pesquisa e Prática Social; São Paulo: AGB, 2000. ISSN: 0102-8030.

HAESBAERT, R. **O Mito da Desterritorialização**: Do Fim dos Territórios à Multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, R. **Territórios Alternativos**. São Paulo: Ed. Contexto, 2002.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Vértice, 1990.

HARVEY, D. **Condição Pós-Moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 6. ed. São Paulo: Loyola, 1992.

HOBBSAWM, E. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWM, E. & RANGER, T. (Orgs.). **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

IANNI, O. **A Idéia de Brasil Moderno**. Brasiliense: São Paulo, 1996.

JOFFILY, G. E. Confrontos e Antagonismos na Conquista da Paraíba. In: REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO PARAIBANO. ANO LXXVII, Vol.4. João Pessoa: IHGP, Ago 1986.

JOFFILY, I. Notas Sobre a Parahyba. Brasília: Thesaurus, 1892.

JOFFILY, I. **Crônicas de Ireneo Joffilyn**, Brasília: Thesaurus, 1883.

JORNAL CORREIO DA PARAÍBA. Índios discordam e demarcação não chega ao final. Seção: Capa. 25/01/1980.

JORNAL CORREIO DA PARAÍBA. Índios reagem e acusam INCRA de invasão. Seção: Cidade. 04/04/1980.

JORNAL CORREIO DA PARAÍBA. Proalcool afeta os indígenas. Seção: Cidade. 09/04/1980.

JORNAL CORREIO DA PARAÍBA. Colonos ameaçam expulsar os índios Potiguara. Seções: Capa/Geral. 09/04/1980.

JORNAL CORREIO DA PARAÍBA. Índios agora acusam o INCRA. Seção: Cidade. 16/04/1980.

JORNAL CORREIO DA PARAÍBA. Potiguara querem demarcação da reserva – índios defendem terras na Baía da traição. Seção: Capa. 15/04/1981

JORNAL CORREIO DA PARAÍBA. FUNAI convoca polícia para proteger a Baía. Seção: Capa. 21/04/1981.

JORNAL CORREIO DA PARAÍBA. Cacique potiguara depõe sobre conflito na Baía. Seção: Capa e Policial. 20/05/1983.

KUHN, T. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LACOSTE, Y. A Pesquisa e o trabalho de Campo: um problema político para pesquisadores, estudantes e cidadãos. Seleção de textos – AGB. **Teoria e Método**, n.11, 1977.

LEONARDI, V. **Entre árvores e esquecimentos**: história social nos sertões do Brasil. Brasília: Paralelo 15 editores, 1996.

LE GOFF, J. Documento Monumento. In: **História e Memória**. São Paulo: UNICAMP, 1994.

LIEDCKE, A. R. Territorialidade e Identidade Potiguara: a atuação do Ministério Público Federal em contextos de lutas pelo reconhecimento dos direitos indígenas no vale do rio Mamanguape, Litoral Norte, PB. (Dissertação de Mestrado em Sociologia) CCHLA/ UFPB: João Pessoa, 2007.

LIMA, A. B. de. Assentamento APASA – PB: a agroecologia na construção de novas territorialidades. (Dissertação de Mestrado). João Pessoa: UFPB/PPGG, 2008.

LIMA, A. C. de S. O governo dos índios sobre a gestão do SPI. In: Cunha, M. C. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

MARQUES b, Cássio. F. **Cultura e Tradições do Povo Potiguara**. MIMEO, Rio Tinto, 2007.

MARQUES, A. C. N. **Potiguara da Aldeia Três Rios, Marcação, PB: territorialidades e resistência**. (Relatório de pesquisa/ PIBIC – CNPq/ UFPB), 2007.

MARQUES, A. C. N. **Imagens do Território Potiguara: conflitos e resistências na aldeia Três Rios, Marcação – PB**. (Monografia de Graduação em Geografia), João Pessoa: UFPB, 2006.

MARQUES, M. I. M. Lugar do Modo de Vida Tradicional na Modernidade. In: OLIVEIRA, A. U. de; MARQUES, M. I. (Orgs). **O Campo no Século XXI: território de vida, de luta e de construção de justiça social**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARTINS, J de S. **Não há terra para plantar neste verão: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986a.

MARTINS, J de S. **Os camponeses e a política no Brasil**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

MARTINS, J de S. Para compreender e temer a exclusão social. In: **Vida Pastoral**, XLV (239), São Paulo: Editora Paulus, 1997.

MARTINS, J. S. **A chegada do estranho**. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1993.

MELO, J. O. de A. Arqueologia Industrial e Cotidiano em Rio Tinto. In: PANET, A. (Org.) **Rio Tinto: estrutura urbana, trabalho e cotidiano**. João Pessoa: UNIPÊ, 2002.

MENEZES, M. L. P. **Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal**. 1. ed. Campinas: UNICAMP, 2000. V. 1. 404 p.

MOONEN, F. & MAIA, L.M. **Etnohistória dos Índios Potiguara: ensaios, relatórios e documentos**. João Pessoa: PR/PB-SEC/PB, 1992.

MOONEN, F. Os Potiguara de Baía da Traição. Boletim do Dep. de Ciências Sociais. João Pessoa: UFPB, V.1, n.1, 1969.

_____. Os Potiguara: Índios integrados ou deprivados?. In: **Revista de Ciências Sociais**. Vol. IV. N. 02. Fortaleza, 1973. p. 131-154.

_____. Os índios Potiguara de São Miguel da Baía da Traição: passado, presente e futuro. In: **Cadernos Paraibanos de Antropologia e Sociologia**. Série Monografias. João Pessoa: UFPB, 1989.

MORAES, A.C.R. Território. In: **REVISTA ORIENTAÇÃO** – USP. Vol. 5. São Paulo: Instituto de Geografia, 1984.

_____. **Bases da Formação Territorial do Brasil: O Território Colonial Brasileiro no “longo” Século XVI**. São Paulo: Ed. Hucitec, 2002. (Série Estudos Históricos).

MOREIRA, E. & TARGINO, I. **Capítulos de Geografia Agrária da Paraíba**. João Pessoa: Editoria Universitária da UFPB, 1997. 332p.

MORIN, E. **A Cabeça bem Feita**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

MOURA, M. M. *Testemunho de um Trabalho de Campo: matéria-prima do texto*. **Infólio**. Boletim Informativo do Serviço de Biblioteca e Documentação da FFLCH/USP, n. 06. Set. de 1992.

NICODEMOS, J. P. Aspectos Ideológicos da Colonização Lusa. In: LIMA, Clovis; VIEGA JUNIOR, J.(Org.). **REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO PARAIBANO**. Vol 13. João Pessoa: IHGP, 1958.

NUNES, J. A. Um discurso sobre as ciências 16 anos depois. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento Prudente para uma vida decente: “um discurso sobre as ciências” revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004.

O'DWYER, E. C. Territórios Negros na Amazônia: Práticas Culturais, Espaço Memorial e Representações Cosmológicas. In: WOORTMANN, E. F. (Org.) **Significados da Terra**. Brasília: Ed. UNB, 2004.

OLIVEIRA, J. P. de (Org.) **A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2 ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004.

OLIVEIRA, R. C de. **O Trabalho do Antropólogo**. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

PALITOT, E. M. Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura. João Pessoa: UFPB (Mestrado em Sociologia), 2005.

PALITOT, E. M; e SOUZA JR., F. B. de. Todos os Pássaros do Céu: o toré Potiguara. In: GRUNEWALD, R. de Azeredo (Org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Fundaj, Massangana, 2005.

PALITOT, E. & ALBUQUERQUE, M. A. dos S. *Índios do Nordeste (AL, PE e PB)*. Relatório de Viagem apresentado ao LACED/MN/UFRJ, 2002.

PANET, A. Rio Tinto – História, Arquitetura e Configuração Espacial. In: PANET, A. (Org.) **Rio Tinto: estrutura urbana, trabalho e cotidiano**. João Pessoa: UNIPÊ, 2002.

PERES, S. Os Potiguara de Monte-Mór e a Luta pelo Reconhecimento de seu Território. In: Carlos Alberto Ricardo. **Povos Indígenas no Brasil (1996-2000)**, São Paulo: Instituto Sócio Ambiental, 2000.

PERES, S. Terras Indígenas e Ação Indigenista no Nordeste (1910-1967). In: OLIVEIRA, J. P. de (Org). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. Rio de Janeiro: Editora Contra Capa/LACED, 2004.

PERRONE-MOISES, B. Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (Séculos XVI e XVIII). In: **História dos Índios no Brasil**. Manuela Carneiro da Cunha (org.) – São Paulo: Companhia das letras: FAPESP, 1992.

PINTO, I. F. **Datas e Notas para a História da Paraíba**. Vol 1. Documentos Paraibanos 3. João Pessoa: Ed. Universitária/ UFPB, 1977.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

PRADO JUNIOR, C. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

QUAINI, M. **A Contribuição da Geografia Humana**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

RACINE, J. B.; RAFFESTIN, C.; RUFFY, V. Escala e ação, contribuições para uma interpretação do mecanismo de escala na prática da Geografia. **Revista Brasileira de Geografia – RBG**. Ano 1, nº 1. Rio de Janeiro: IBGE, 1939.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ed. Ática, 1993. (Série Temas).

RAMINELLI, R. **Imagens da Colonização: A Representação do Índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

RATTS, A. J. P. A geografia entre as aldeias e os quilombos – Territórios etnicamente diferenciados. In: ALMEIDA, M. G. de; RATTS, A. J. P. (Orgs). **Geografia: Leituras Culturais**. Goiânia: Ed. Alternativa, 2003.

RATZEL, F. [1899] **Ratzel – Geografia**. S. I.: Ed. Ática, 1990. N. 59. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização**. Petrópolis. Vozes. 1986.

ROCHA, L. M. **A Política Indigenista no Brasil: 1930-1967**. Goiânia: UFG, 2003.

RODRIGUES, M. de F. F. *Tem Truká na Aldeia: Narrativa de um Trabalho de Campo na Ilha de Assunção, Cabrobó-Pe*. Revista **OKARA: Geografia em Debate**. V.1, n.1, 2007 p.101 – 117.

RODRIGUES, M. de F. F. Terra Coletiva, Terra Comunitária: realidade ou mistificação. In: **Revista Geosp.** Universidade de São Paulo. Humanitas FFLCH/USP, março, 1998.

SANTOS, B. de S. **Para um novo senso comum:** a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento Prudente para uma vida decente:** “um discurso sobre as ciências” revisitado. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. **Um Discurso sobre as Ciências.** São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, J. V. dos. Os negros do Talhado. Estudo sobre a identidade étnica de uma comunidade rural. Dissertação (Mestrado). UFPB. Campina Grande. 1998.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço:** Técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

_____. **Metamorfoses do espaço habitado.** São Paulo: Hucitec, 1994.

SERPA, Â. *O trabalho de Campo em Geografia: Uma Abordagem Teórico- Metodológica.* In: **Boletim Paulista de Geografia.** São Paulo, Jul. 2006. nº 84.

SILVA, N. de S. Potiguara a Traição Final. (Monografia de Graduação) DGEOC/UFPB, 1994.

SOUZA, M. L. de. O território sobre o espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Org.). **Geografia Conceitos e Temas;** Rio de Janeiro: Bertrand, 6ª ed. 2003.

SPOSITO, M. E. B. A questão cidade - campo: perspectivas a partir da cidade. In: SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão; WHITACKER, Arthur Magon. (Org.). **Cidade e campo:** relações e contradições entre urbano e rural. 1ª. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2005, p. 111-130.

STRECK, D. Pesquisar é Pronunciar o Mundo: notas sobre método e metodologia. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues e STRECK, Danilo. **Pesquisa Participante:** o saber da partilha. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2006.

THOMAZ JR, A. Se Camponês, se Operário! Limites e Perspectivas para a Compreensão da Classe Trabalhadora no Brasil. In: THOMAZ JR, A. (org). **Geografia e trabalho no século XXI.** Santa Cruz do Rio Pardo – SP: Editora Viena, 2006.

TODOROV, T. **A Conquista da América:** a questão do outro. Tradução: Beatriz Perrone – Moisés. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VESPÚCIO, A. In: BUENO, E. **Novo Mundo:** As Cartas que Batizaram a América (1451 – 1512). São Paulo: Ed. Planeta do Brasil, 2003.

VIEGA FILHO, A. de A. & RAMOS, P. Proálcool e Evidências de Concentração na Produção e Processamento de Cana-de-Açúcar. In: **Revista Informações Econômicas**. São Paulo, v.36; nº07, 2006. Disponível em: <<http://ftp.sp.gov.br/ftpiea/publicacoes/tec4-0706.pdf>>. Acesso em: 12 de julho de 2007.

VIEIRA, J. G. A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena Potyguara da Paraíba. Curitiba. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFPR. 2001.

VIEIRA, J. G. De “noiteiro” a cacique: constituição da chefia indígena Potiguara da Paraíba. In: **Revista Antropológicas**. Ano 7, vol.14, n. 1 e 2. Recife: UFPE, 2004.

WELLEN, A, I. **O Regresso**: o difícil regresso à mãe natureza; O caso do povo Xucuru de Ororubá. João Pessoa: Manufatura, 2002.

Documentos

JUSTA ARAÚJO, Antônio Gonçalves da. Ofícios, cartas, relatórios e demais documentos da Comissão Demarcadora de Terras na Parahyba do Norte entre 1865-1868. Rio de Janeiro. Arquivo Nacional. Seção Terras Públicas e Colonização. Caixa 1219.

FUNAI. Paraíba. Seus índios, suas terras. Recife, FUNAI, 1991.

APENDICE

APENDICE 1: FICHAS DE LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO

Universidade Federal da Paraíba – UFPB
 CENTRO DE CIÊNCIAS EXATAS E DA NATUREZA – CCEN
 DEPARTAMENTO DE GEOCIÊNCIAS – DGEOC
 PROGRAMA INSTITUCIONAL DE BOLSAS DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA
 CNPQ/PIBIC/UFPB

PROJETO DE PESQUISA: **A PAISAGEM AGRÁRIA PARAIBANA: ANÁLISE DAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS, DAS PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA E DAS CONDIÇÕES DE TRABALHO.**
 SUBPROJETO: **POTIGUARA DA ALDEIA TRÊS RIOS: TERRITORIALIDADES E RESISTÊNCIA**
LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO

LOCAL E DATA DO LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO:.....

TÍTULO:

AUTOR(A):.....

EDITORA:.....

LOCAL:

DATA:

EDIÇÃO.....

(COLEÇÃO).....

ARTIGO () LIVRO () REVISTA () BOLETIM () TESE () DISSERTAÇÃO () MONOGRAFIA () OUTROS ()

.....

RESUMO:

.....

Observações adicionais:

.....

RESPONSÁVEL PELO LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO:

APENDICE 2. FICHA DE LEVANTAMENTO DE JORNAIS

Universidade Federal da Paraíba – UFPB
Centro de Ciências Exatas e da Natureza – CCEN
Departamento de Geociências – DGEOC
Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica
CNPq/PIBIC/UFPB

Projeto de Pesquisa - A Paisagem Agrária Paraibana: Análise das Manifestações Culturais, das Práticas de Resistência e das Condições de Trabalho.

Subprojeto – Potiguara da Aldeia Três Rios, Marcação – PB: Territorialidades e Resistência.

Ficha - LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO (Jornais)

Responsável pelo Levantamento: Amanda Christinne Nascimento Marques

Arquivo Pesquisado: Arquivo Histórico do Estado da Paraíba

Local: Fundação Espaço Cultural (FUNESC)

Data:

Jornal Pesquisado:

Dia/Mês e Ano do Artigo:

Autor:

Seção:

Resumo da Matéria:

Transcrição da Matéria:

Iconografia Encontrada:

Informações Adicionais:

ANEXO

ANEXO 1 – MANIFESTO POTIGUARA

MANIFESTO DOS ÍNDIOS POTIGUARA DE MONTE-MÓR

Em face das atuais ameaças à integridade de nossas terras, nós, índios Potiguara de Monte-Mór, viemos comunicar a sociedade e às autoridades responsáveis que a partir de hoje, dia 17 de maio de 2004, estamos ocupando a sede da Administração Executiva Regional da FUNAI em João Pessoa – PB, por tempo indeterminado, até que seja publicado no Diário Oficial da União o relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór, nos municípios de Rio Tinto e Marcação – PB.

NOSSAS TERRAS

Desde o século XVI que ocupamos as terras ao longo da vale do rio Mamanguape, desde a Baía da Traição (Acajutibiró) até a Serra da Cupaoba. Ainda no século XVII, o Rei de Portugal doou duas sesmarias para a catequese de nossos antepassados: São Miguel da Baía da Traição e Nossa Senhora dos Prazeres de Monte-Mór. No final do século XIX, as terras de Monte-Mór foram demarcadas e divididas em lotes entregues aos índios casados, por ordem de D. Pedro II. No começo do século XX, estes lotes foram usurpados de forma violenta pelos industriais da família Lundgren (Casas Pernambucanas), que construíram sua fábrica de tecidos e a cidade de Rio Tinto sobre as ruínas de nossa antiga aldeia, incendiada a mando dos mesmos. Com a falência da Companhia de Tecidos Rio Tinto na década de 1980, as nossas terras foram vendidas para vários empresários, entre eles as Usinas Miriri e Japungu.

Hoje, nos encontramos em luta contra essas poderosas empresas pela reconquista do nosso território tradicional. Nossas terras passam por um processo longo e conflituoso de demarcação envolvendo as aldeias de Jacaré de São Domingos, Jaraguá, Lagoa Grande, Nova Brasília, Vila de Monte-Mór e Três Rios, divididas nas Terras Indígenas de Jacaré de São Domingos e Potiguara de Monte-Mór, todas originárias da antiga sesmaria dos índios de Monte-Mór.

RETOMADAS E AMEAÇAS

Para agilizar o processo de regularização fundiária de nosso território nos empenhamos em gestões junto à FUNAI e em ações coletivas de retomadas de terras, onde reconquistamos pequenas parcelas de nosso território para garantirmos a subsistência de nossas famílias. Por causa dessas ações, hoje estamos ameaçados de despejo da nossa aldeia Três Rios, pela usina Japungu, que conta com uma liminar de reintegração de posse expedida pela justiça federal, através do Juiz Sérgio Murilo Wanderley. Enquanto isso, aguardamos que a FUNAI conclua e publique o relatório de identificação e delimitação de nosso território, para que seja paralisado este processo de reintegração de posse.

Sendo assim, resolvemos, que só sairemos da sede da FUNAI em João Pessoa – PB, quando o relatório de identificação for publicado no Diário Oficial da União sustando os efeitos da liminar judicial que garante aos usineiros a usurpação de nossas terras.

João Pessoa, 17 de maio de 2004.