

ETNOGRAFIA, LUGARES DA MEMÓRIA E O DISCURSO DOS PODERES NA ALDEIA PONTIGUARA



<http://eoi.citefactor.org/10.11248/ehum.v6i2.1385>

José Manuel Simões

Professor Assistente pela University of Saint Joseph - Macau-China
Doutor em Comunicação “Global Studies” pela University of Saint Joseph
E-mail de contato: jmsimoes@usj.edu.mo



<https://orcid.org/0000-0002-0730-7780>

Recebido em: 31/08/2014 – Aceito em 01/10/2014

Resumo:

A aldeia dos índios Potiguara não é somente um aglomerado de casas e pessoas. Trata-se de um espaço social muito mais complexo, somando ao habitat modelos de parentesco, cruzando práticas culturais e econômicas, juntando aos humanos bichos e plantas, rotinas de trabalhos e “libertações” de lazeres.

A aldeia Potiguara embora se apresente como singular, ela comunicava e continua a comunicar hoje com redes mais amplas de aldeias rurais e indígenas, gerando transformações culturais e sociais profundas. Embora as alterações marquem as mudanças nos hábitos da aldeia Potiguara acredita-se que as práticas culturais que se estendem das festas ao turismo das suas aldeias são tão tradicionais como singulares.

Palavras-chave: Aldeia indígena – Espaço social – Práticas culturais – Transformações

Abstract:

The Indigenous Potiguara villages are not just a cluster of houses and people but a much more complex social space, adding to the habitat models of kinship, cultural practices, work routines and "releases" of leisure.

Although appearing as a singular space, the village Potiguara communicated and continues to communicate with wider networks of rural indigenous villages today and yesterday, generating a profound cultural and social transformation. Despite these changes the Potiguara people believe that cultural practices that extend the festivities to tourism from their villages are traditional and unique.

Key-words: Indigenous Village - Social Space - Cultural Practices – Transformations

INTRODUÇÃO

O que parece mais evidente na relação entre ocupação do espaço e organização social dos índios Potiguara da Paraíba, terras da Baía da Traição, é a aldeia, que se toma nas páginas que se seguem num sentido antropológico e etno-histórico: um espaço social de domesticação continuada de um meio natural ou de um ecossistema específico. A aldeia não é, por isso, somente um aglomerado de casas e pessoas. Trata-se de um espaço social muito mais complexo, somando ao habitat modelos de parentesco, cruzando práticas culturais e economias, juntando mesmo bichos e plantas, rotinas de trabalhos e “libertações” de lazeres. Os Potiguara têm o seu próprio entendimento da aldeia enquanto espaço de transformação, organizando formas de vida social que sabem ser muito diferentes daquelas dos seus antepassados. Segundo o ponto de vista local, os seus antepassados viviam simplesmente em cabanas espalhadas pelo meio do mato, assim desconhecendo qualquer tipo de aglomeração estável, mudando mesmo constantemente de sítio em função do consumo. Não sabem os nossos informantes ao certo

o momento cronológico, mas juram quase unanimemente que a causa da concentração das suas residências em aldeias resultou do que apresentam ter sido a invasão da terra pelos brancos. Assim, o discurso Potiguara trabalha neste domínio do espaço-aldeia com uma ideia difusa de tempo em transformação e em oposição ao passado, este marcado pela dispersão quase nómade do grupo no meio do mato, enquanto o presente seria caracterizado pela concentração forçada de pessoas em aldeias. Apesar do reconhecimento destas transformações culturais e sociais profundas, os Potiguara acreditam que as práticas culturais que se estendem das festas ao turismo das suas aldeias são tão tradicionais como singulares.

ALDEIAS: ESPAÇO E ANTROPOLOGIA

Quando se visitam hoje as aldeias Potiguara ainda se descobrem casas – cada vez mais “modernas”, é certo – alinhadas seguindo o princípio do paralelismo, enquanto outras, em menor quantidade, se aglomeram fora das linhas paralelas em que as traseiras de umas são os pátios fronteiros de outras, constituindo uma espécie de pequenos habitats cujos moradores são quase sempre da mesma família biológica. Paralelamente, algumas aldeias, como no caso bem estudado de Três Rios, organizam-se de acordo com um sistema de linhas habitacionais perpendiculares, agora pautadas por construções modernas e simples.¹ No ponto mais central de algumas aldeias encontra-se uma igreja ou capela católica e, à sua frente, o habitual cruzeiro. Na maior parte das aldeias, existe ainda uma mercearia, destinada sobretudo à venda de géneros alimentícios e produtos de limpeza, uma escola de ensino básico mantida pela Prefeitura do Município em convénio com a FUNAI e campos de futebol. Grande parte das aldeias recebeu tanto eletricidade quanto um reservatório de água, equipamentos que têm vindo a sustentar o seu crescimento em número de casas e arruamentos, normalmente ainda em terra batida. Tanto na sequência dos paralelismos e perpendicularismos quanto no aglomerado de residências, o modelo é marcado pela centralidade da residência do casal-chefe e de alguns dos seus descendentes diretos, isto é, os(as) filhos(as) solteiros(as) que moram na mesma residência do casal-chefe e os(as) filhos(as) casados(as) que residem nas proximidades do casal-chefe.²

Na casa que se apresenta como Potiguara – em rigor, não muito diferente do habitat rural geral do Brasil... – mora, geralmente, a família conjugal monogâmica, um casal e os filhos solteiros, mas casos existem em que na mesma residência mora um outro casal, sempre que se trata de uma filha casada. Esta é uma situação recorrente, porém temporária. A tendência pós-marital é que o casal resida junto à família da esposa, erguendo a sua residência uxorilocal, situação que se aplica entre quem é 'de dentro' (índio) e quem é 'de fora' (ou “particular”). Em torno da casa do casal-chefe, é comum os filhos levantarem as suas próprias residências. Quando a esposa mora na aldeia e o seu grupo se reconhece como índio, a tendência é a do homem deixar o grupo doméstico do casal-chefe. Em relação às filhas, a residência também depende da posição do parceiro: se o parceiro é “particular” a tendência é que o casal more ou com o casal-chefe ou construa a sua própria casa próxima da casa do pai da esposa (sogro); quando o parceiro é 'do lugar', isto é, mora na aldeia e é índio, a tendência é a esposa residir próximo do pai do esposo.³

A divisão mais simples existente entre os Potiguara compreende, de um lado, as pessoas que reconhecem a descendência de um antepassado indígena – os índios – , e as pessoas que não possuem sangue indígena. Hoje, talvez mesmo muito mais do que ontem, esta divisão divide sobretudo os índios “puros” dos “misturados”, suscitando uma ideia de pureza de sangue muito agitada e manipulada pelas lideranças po-

¹ MARQUES, 2009, 44.

² Povos Indígenas no Brasil – Potiguara: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/potiguara/943> (Sistema Produtivo e Aldeia).

³ Povos Indígenas no Brasil – Potiguara: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/potiguara/943> (Organização Social).

líticas que são, naturalmente, “puras”. Esta distinção é especialmente discriminatória em matéria de heranças, pese embora as muitas contestações que agora seguem para os tribunais civis. Os indivíduos que se casaram com “não índios” podem herdar do pai e da mãe terras contíguas às dos demais irmãos, mas são excluídos de herdar benfeitorias. Ao mesmo tempo, as índias que casam com “particulares” não alteram o seu nome para incorporar o do marido. Esta categoria de “particular” expressa justamente a proximidade do branco concretizada pelo casamento e pela residência. Particular pode ser pensado como um termo afinizador e afinizado, particularizando a “relação” genérica e negativa que há entre o “nós” e o “outro” (branco). Nestes termos, o particular é uma alteridade especial quando comparada com o termo e o significado da denominação branco.⁴

Encontra-se uma correspondência importante entre a situação de agrupamento das casas e a definição do acesso às terras para o cultivo agrícola. Cada família utiliza uma porção de terra comum no “arisco” e no “paúl”. Os roçados e os “sítios” são identificados pelo nome do casal-chefe. Há uma recorrência na “separação” destas terras do casal-chefe pelos(as) filhos(as), especialmente quando o casal-chefe utiliza uma maior porção de terra. A tendência é que os roçados e os “sítios” se mantenham próximos. Nos “sítios”, os moradores das aldeias plantam outras fruteiras, constituindo um bem que pode ser vendido ou herdado: os coqueiros, as mangueiras, os cajueiros, as jaqueiras, as bananeiras e os abacaxizeiros. Já nos roçados cultivava-se especialmente milho, feijão, batata, jerimum, macaxeira e a indispensável mandioca. Em alguns casos observados especificamente na Aldeia Galego, embora haja uma separação dos roçados, a casa de farinha continua a ser uma unidade, especialmente porque nela permanece a cooperação no sentido da circulação dos bens produzidos e troca de serviços pelos membros do pátio e o valor de referência parental.⁵

Nestas aldeias de índios Potiguara, ainda se encontram casas construídas com base na madeira cabatã entrelaçada, barro e cobertas com palha de coco, conquanto domine agora a edificação de casas octogonais de tijolo e taipa.⁶ Essas casas hoje mais raras que se continuam a chamar ocas, apesar de se categorizarem cada vez mais como casa, não têm divisões e os seus habitantes dormem em redes de algodão, situação que era ainda dominante na década de 1970 e inícios da seguinte.⁷ A porta é feita de folhas de palmeira, assim como o telhado. Na Aldeia Galego, agora que desapareceram as grandes casas colectivas com a praça no centro, ao entardecer os nativos reúnem-se em frente à capela de São João Baptista. Trata-se de um paradigma geral: a igreja ou capela tornou-se cada vez mais o eixo da aldeia, enquanto a mercearia se especializou como espaço de sociabilidade, comunicação, novidades e, como seria de esperar, de seletiva coscuvilhice. Os espaços de sociabilidade, sobretudo feminina, ganharam ainda com a formação de “quintais” e “terreiros” nos fundos e lados das habitações, casando hortas, lavadouros e logradouros em que as mulheres das aldeias dialogam e controlam um certo discurso do quotidiano.⁸ Ao lado dos espaços domésticos privados e mais abertos formados pelos quintais, a territorialidade colectiva das aldeias Potiguara tende a estruturar-se em torno de uma relação sócio-espacial em que comunicam constantemente a casa, a rua, o sítio, o paul, o roçado e, quase sempre, uma oca em que se produzem tanto os festivais locais quanto a venda de artesanato aos turistas e visitantes.⁹

Apesar de a apresentarem como singular, a aldeia Potiguara comunicava e continua a comunicar hoje com redes mais amplas de aldeias rurais e indígenas do passado. A maioria dos Potiguara recorda ter vindo de outras aldeias, sobretudo nas margens do Rio Camaratuba, da Barra de Camaratuba ou de algumas populações do Rio Grande do Norte, como Maxaranguape. Explicam ainda que os Potiguara não se

⁴ Povos Indígenas no Brasil – Potiguara: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/potiguara/943> (Organização Social).

⁵ A relação entre casa, quintal, produções e sistemas de parentesco pode estudar-se em maior detalhe para o caso da aldeia de Três Rios em MARQUES, 2009: 41-70.

⁶ MARQUES, 2009: 46.

⁷ Tendo estudado as comunidades Potiguara nas décadas de 1970 e 1980, Franz Moonen e Luciano Maia Mariz descrevem um habitat maioritariamente edificado em taipa, explicando que “este tipo de casa pode resistir durante longos anos. O barro aguenta 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.” (MOONEN & MAIA, 1992, pp. 121-122).

⁸ MARQUES, 2009: 46.

⁹ MARQUES, 2009: 47.

fixavam durante mais de três anos no mesmo local, provavelmente com receio de esgotar o solo, assim havendo locais, como uma população que se situou entre a Boca da Barra e a Aldeia Galego, de nome Cardosas, que desapareceu completamente, restando dela apenas uns enormes coqueiros. Estas modificações espaciais e transferências populacionais não representam uma prova de “antiguidade”, mas, bem pelo contrário, a progressiva interiorização das mudanças de espaço, tempo e hábitos culturais que arrastaram os Potiguara para os seus atuais asilos na reserva que cauciona, afinal, a sua herança colonial.

Se os hábitos culturais, mesmo os ligados ao comportamento da casa mudam, importa continuar a perguntar se um certo espírito, melhor, um ethos cultural foi sobrevivendo para organizar os lugares da memória e as práticas culturais que continuam a consentir a alteridade – pelo menos, imaginada – de uma identidade Potiguara. É o que parece ocorrer, a uma primeira leitura, quando se interrogam comportamentos culturais mais agarrados ao mundo que, à falta de melhor definição, se pode considerar “natural”. Caso queiramos invadir o mundo dos animais Potiguara, algumas práticas culturais parecem inscritas na persistência das mentalidades colectivas. À noite, por exemplo, alguns índios têm por hábito esperar as tartarugas saírem do mar para verem o local onde vão desovar. Germano explica: “Elas sobem a praia, cavam um buraco na areia e põem lá dentro os seus ovos. Nós vemos ela pondo, esperamos, pegamos e levamos para casa onde os comemos, pois são um alimento muito bom”.¹⁰ Trata-se de uma tartaruga que vale, afinal, pelos seus ovos e não pela sua simbolização: vale como comida e mais nada. Uma relação com o animal que parece muito pouco carregada de tabus e interditos tanto como representações e lendas como conviria a uma cultura indígena que se quer arcana e tradicional.

O mesmo acontece com o jacaré, um animal quase totémico em muitas culturas indígenas do Brasil, nomeadamente da Amazônia.¹¹ João Silva é bastante claro: prefere comer jacaré, tendo sido, seis vezes, dentado por eles. Morderam-lhe a perna onde ostenta dezenas de cicatrizes. Quando o tempo muda sente dores. Foi cravado porque, na aldeia onde mora, Cumaru, “há jacaré demais”.¹² Diz que não tem medo, que continua a tentar pegá-los para os comer. Conta que “esses bichos vivem em ninhos”,¹³ que adora a carne desde que não lhe coloquem alho. O jacaré tal como a tartaruga movimentam-se no mundo cultural dos animais Potiguara como alimento e, no caso do primeiro, como prova de coragem. Ambos os animais são sobretudo presas e caça, mesmo quando comer os ovos das tartarugas e apanhar jacarés constituem precisamente duas das atividades que os índios praticam continuamente mas que fazem parte das proibições, fiscalizadas por um órgão, o IBAMA,¹⁴ cuja atividade parece não os intimidar.

Por isso, João Silva explica como apanha os jacarés: “coloco pedaços de carne de caranguejo ou de galinha num anzol e jogo a cana para perto do ninho. Quando ele se aproxima a gente pega-o”.¹⁵ Curiosamente, João é o único índio que foi mordido por jacaré, um dos poucos que foi picado por escorpião e um dos que foi mordido por cobra. Todavia, “já sou curado”.¹⁶ Ou seja, uma cobra mordeu um outro índio que, por sua vez, já tinha sido mordido, este cuspiu-lhe na boca, engoliu alho e tabaco esmagados e sobreviveu. Nunca foi a um hospital, foi sempre curado na reserva, até porque “dente de jacaré não pode pontear”.¹⁷ Descobre-se, assim, um universo animal em que se cruza o alimento e a ameaça através do ataque, da mordidela, da picadela e da dor. Se os meios utilizados para curar estas dores remetem para um mundo tradicional de mezinhas locais, já os animais não ganharam lendas, iconografias e mitologias. Se as havia no passado cultural das mitologias Potiguara desapareceram. Ficou o orgulho valente do mordido que é também caçador de jacarés, correndo a par

¹⁰ Entrevista concedida por Germano a 9 de Dezembro de 2007.

¹¹ BALÉE, W. L. “Biodiversidade e os Índios Amazônicos”, in: Cunha, M. C. (ed.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena* (pp. 385-393). São Paulo: NHII, Edusp & FAPESP, 1993; CARVALHO, S. M. S. “O Duplo Jacaré (A Cerâmica Marajoara)”, in: *Perspectivas*, (1975), p. 13-34.

¹² Entrevista concedida por João Silva a 10 de Janeiro de 2008.

¹³ Entrevista concedida por João Silva a 10 de Janeiro de 2008.

¹⁴ Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.

¹⁵ Entrevista concedida por João Silva a 10 de Janeiro de 2008.

¹⁶ Entrevista concedida por João Silva a 10 de Janeiro de 2008. Ser curado refere-se a ter sido mordido por cobra venenosa e não ter morrido.

¹⁷ Entrevista concedida por João Silva a 10 de Janeiro de 2008.

com o que parece ser mais importante nestes animais: a carne. Mais ainda, as história de João Silva e do jacaré são rigorosamente memórias de caça: persegue-se o jacaré para chegar à sua carne.

Quando se viaja da carne em direção à bebida, não se encontram também lendas e mitos antigos. Existem, é certo, formas tradicionais de fazer a bebida, sobretudo a aguardente de cana, mas estas maneiras de produção artesanal eram mais do que comuns na história do Brasil em muitos espaços e gentes diferentes. Assim, na Aldeia Galego, Totinha, enquanto os filhos de nove e dez anos pastam o gado, bebe aguardente de cana-de-açúcar. Diz que chega a passar dois dias e duas noites sem dormir, “por causa da força da aguardente”¹⁸, que aguenta “até aos quarenta litros, sem contar com os burrinhos¹⁹ e as miotinhas”²⁰ pegando no trabalho na manhã seguinte “para ir carregar mandioca”.²¹ A aguardente não é, afinal, muito diferente do jacaré: é um desafio. Vencer a bebida significa beber exageradamente. Sobreviver ao propósito exagerado mantendo as atividades tanto familiares e domésticas quanto de trabalho.

A conversa demorada com Totinha parece mesmo revelar que o consumo exagerado de aguardente não é apenas uma forma de assumida alienação, uma sorte de “droga”, mas autoriza aventuras que não seriam autorizadas sobriamente, sobretudo as aventuras sexuais. Resultado: Totinha tem seis filhos, “dois deles de outro pai”,²² entre eles Rita, 13 anos, casada, não oficialmente mas de facto. Cura-se de uma prática comum na aldeia. O companheiro, Jó, tem mais 22 do que ela. Com o consentimento do padrasto começou a revelar as suas intenções fazendo pequenas tarefas na oca da família dela até que, como dizem os locais, “a carregou”.²³ Um caso de modelo uxorilocal num contexto mais geral de famílias extensas que não se limitavam a uma reprodução em primeiras núpcias ou matrimônio singular. Nestas formas de chegar ao matrimônio e aceder à casa de uma filha de homem ou mulher proeminentes, “carregar as mulheres” significa o par que passou a viver em comum sem antes ter participado em nenhum ritual nupcial, celebração formal ou casamento, sendo prática ainda muito comum entre os Potiguara, pese embora as pressões moralizantes dos sacerdotes católicos e da escola oficial.

Remetendo para um sistema matrimonial tradicional hoje difícil de reconstruir, mas que se julga ter assentado na baixa idade de casamento das mulheres em contraste com a idade mais elevada masculina, em inúmeros casos encontrados nas aldeias Potiguara dos nossos dias, a “mulher carregada” não é mais que uma criança, muitas vezes de apenas 13 ou 14 anos. Este sistema matrimonial possivelmente ligado à produção de estruturas artificiais de controle demográfico parece ter funcionado demoradamente sobretudo como modelo de dádiva e reciprocidade. Pode mesmo ter gerado as comunicações do tipo das que foram encontradas para a sociedade Yanomami, destacando um claro sistema de alianças e preservação comunitária conseguido através dos jogos matrimoniais:

*“Os cônjuges exportados operam como uma espécie de corpo diplomático: mantendo vínculos praticamente indestrutíveis com a comunidade de origem, plantam a semente da reciprocidade e da confiabilidade na aldeia onde se casam e procriam”.*²⁴

Regressando a essas estruturas primárias de qualquer civilidade e ethos cultural que são também a comida e a bebida, o nosso Totinha representa padrões de comportamento gerais entre os Potiguara. Na verdade, tão gerais que remetem para heranças e transações culturais que se encontram disseminadas por todos os meios sociais que ligaram alimentação e lazer. Assim, Totinha assegura que bebe “por divertimento”,²⁵ trabalha durante a semana para beber durante todo o fim-de-semana,

¹⁸ Entrevista concedida por Totinha a 19 de Novembro de 2007.

¹⁹ Pequenas garrafas de formato redondo com aguardente de cana.

²⁰ Copos feitos de coco onde servem aguardente de cana.

²¹ Entrevista concedida por Totinha a 19 de Novembro de 2007.

²² Entrevista concedida por Totinha a 19 de Novembro de 2007.

²³ Neste contexto, “carregar” significa levar para sua casa.

²⁴ RAMOS, Alcida Rita. Memórias Sanumá: Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami. São Paulo-Brasília: Editora UnB, 1990, p. 177.

²⁵ Entrevista concedida por Totinha a 19 de Novembro de 2007.

procurando

“esquecer os passados, os trabalhos e as confusões, para esquecer minha mãe que faleceu, a minha melhor amiga, a pessoa que para mim vale tudo. Todos nós gostamos do nosso pai mas não há coração que possa dizer que gosta mais do pai que da mãe. Estou certo ou errado?”²⁶

Esta muita clara percepção geral da diferença entre a semana de trabalho e o fim-de-semana de lazer e divertimento é uma dicotomia cultural nitidamente herdada e adquirida. Não existe qualquer fundamento histórico ou antropológico capaz de descobrir a cesura entre semana e fim-de-semana, mais ainda, entre trabalho e lazer no que atualmente sabemos sobre as sociedades potiguaras pré-coloniais. Em contraste significativo, algumas práticas profundas em relação ao parentesco, à família extensiva, ao matrimónio e aos modelos de afiliação remetem rigorosamente para um fundo antropológico mais arcano do qual, infelizmente, apenas reconhecemos estes fragmentos transmitidos por estas memórias orais carregadas de muitas transformações e adaptações culturais. Assim, na reprodução familiar continua a manifestar-se a economia de uma família extensa que transcende o biológico. Totinha tem dois filhos rapazes – um de sangue, outro não –, destacados pela sua comparticipação na economia doméstica e valor enquanto braços rurais. Os filhos

“são testados. Na região da nossa comunidade do Galego não há meninos que trabalhem tanto quanto os meus. Carlos, a quem eu chamo Néné, e João Marcos, começaram a trabalhar na vida do gado quando tinham cinco anos. Montando cavalo, controlam quantas cabeças de gado for preciso. Meus filhos são crianças mas vão ser homens de vergonha. Não troco o trabalho que eles fazem pelo de nenhum adulto. Eles ajudam a manter a família cuidando do gado, enquanto eu trabalho na roça, faço carvão ou planto macacheira ou inhame. Tudo no mundo sei fazer. Só não faço matar ou roubar porque isso índio não faz”²⁷.

Escusado será dizer que Totinha nunca ouviu falar em exploração do trabalho infantil e, caso tenha ouvido, ignora completamente os seus morais princípios em defesa da proteção das crianças. O que predomina é uma ideia vital do trabalho, não a ideia promocional ou profissional de trabalho que herdámos das soteriologias dos protestantismos que, segundo a famosa teoria weberiana, geraram o espírito do capitalismo.²⁸ Ao contrário e, muito mais simplesmente, o Potiguara trabalha para existir e existe porque trabalha. Esta ontologia é explicada não sem complexidade por Totinha:

“Não sei se isso existe, mas se existir, para mim é o mesmo que não existir. Porque também nasci e me criei dentro da vida do trabalho, como todos os meus irmãos índios da tribo dos Potiguara. Nasci, me criei e vou morrer no serviço, trabalhando. Porque, para mim ser índio Potiguara é gostar das raízes, das tradições que aprendemos com o nosso povo”²⁹.

Em termos simbólicos, esta concepção vitalista de um “Ser” que se pensa ser totalizante, reunindo trabalho, lazer, sexualidade e parentesco, comparece concretizada nas lutas de galos. Trata-se de um combate real, mas também simbólico. Uma luta de sangue, mas também de sobrevivência. Um afrontamento do trabalho de domesticação e treino. Um afrontamento, melhor, entre pessoas e os seus grupos através do palco simbólico da luta de galos. Pese embora a filiação etnográfica antiga destes

²⁶ Entrevista concedida por Totinha a 19 de Novembro de 2007.

²⁷ Entrevista concedida por Totinha a 19 de Novembro de 2007.

²⁸ WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo: Pioneira, 1968.

²⁹ Entrevista concedida por Totinha a 19 de Novembro de 2007.

combates, a sua disseminação entre tantas culturas e diversos horizontes geográficos planetários não autoriza a perspectivar a sua antropologia entre os Potiguara. É mesmo difícil perceber se estes combates existiam entre as comunidades Potiguara pré-coloniais ou se foram importados e difundidos pelo colonialismo com as suas viagens transoceânicas de folclores e divertimentos. Seja como for, em certos sábados de manhã, antes do futebol, Totinha, tal como Jano e Jero, encontram-se num lugar discreto da Aldeia Galego para colocarem os seus galos a lutarem. Carregam o animal debaixo do braço, numa relação íntima que, no entender do antropólogo Clifford Geertz, que descreve episódios semelhantes ocorridos em Bali, na Indonésia,

*“é mais do que metafórica (...) pois os donos dos galos passam um tempo enorme com os seus favoritos, enfeitando-os, alimentando-os, examinando-os, testando-os uns contra os outros, ou apenas olhando-os fixamente com uma mistura de uma admiração arrebatada e uma absorção sonhadora”.*³⁰

O galo parece, assim, como nos explica Geertz, fazer parte de uma família fictícia que é muito maior e muito mais imaginada do que a família parental humana. Provavelmente, o galo representa o poder vital desta família, vazado em trabalho e, depois, combate e aposta. O galo representa a vitalidade e a coragem tanto como o orgulho e o poder de uma dessas famílias extensas. Assim, antes da luta, é comum encontrar-se Totinha, Jero ou Jano a prepararem os seus galos para a luta. Têm junto a si água tépida e por vezes ervas medicinais. Penteiam-lhes as plumagens, fazem-lhes massagens nas pernas, inspecionam-lhes o bico.

*“Um homem que tenha paixão por galos, um entusiasmo na verdadeira acepção do termo, pode passar a maior parte da sua vida com eles, e mesmo aqueles, a maioria, cuja paixão não seja assim tão intensa, passam um tempo invulgar com os seus galos de estimação”.*³¹

À semelhança do que a fina inteligência antropológica de Geertz encontrou longe, em Bali, também na Aldeia Galego são muitos aqueles que se definem, não sem vaidade, como “malucos dos galos”, destacando já não apenas a sua dimensão vital, mas mais ainda a sua virilidade masculina. Entre os Potiguara de hoje muito raras são as mulheres a assistirem a estes combates sangrentos, por vezes dramáticos, cruéis e obviamente violentos, merecendo comentários jocosos por parte da ala feminina Potiguara. Não nos enganemos, porém, com a sua funda crueldade. A luta de galos substituiu simbolicamente o afrontamento mortal entre “tribos”, entre grupos rivais ou as “vendetas” pessoais, pelo que representa um demorado processo de interiorização e controle da violência física. Apesar disto, não deixa de ser um combate: na Aldeia Galego, tal como em Bali, por vezes o dono do galo vencedor leva a carcaça do galo derrotado para casa. E fá-lo com um misto de constrangimento, de satisfação moral e alegria quase canibalesca. Os ingredientes, afinal, que em quase todas as culturas sociais humanas edificam a ideia de troféu.

São várias as lutas de galo que se travam debaixo dos coqueiros, não muito longe da oca de Totinha. Basta largar os “bichos” – como se chamam preferencialmente – para que imediatamente eles se ataquem mutuamente, numa explosão de ranco, o desespero a tomar conta das mentes dos donos dos galos com medo da derrota, sinal de perda de prestígio – em rigor, de status – no seio da comunidade. Por vezes, como que por magia, conseguem recuperar um galo que parece em vias da morte emite fazendo com que volte ao campo de batalha. “Se um galo consegue andar con-

³⁰ GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973, p. 418.

³¹ GEERTZ, 1973: 419.

³² GEERTZ, 1973: 423.

segue lutar, e se consegue lutar, consegue matar”.³² Enquanto se desenrola o combate, os índios passam a aguardante de cana de mão em mão, entre grupos e facções aqui rivais, de um lado o dono do galo e os seus amigos e colaboradores, do outro os adversários, todos levando o jogo muito a sério, como se ele fosse prova da sua masculinidade, da sua virilidade, prova de orgulho, da sua capacidade para enfrentar riscos e encarar desafios, como que o galo fosse um prolongamento do seu dono. Nunca os membros de um mesmo grupo combatem entre si. Se alguém traz o seu famoso galo de outra aldeia indígena – quando isto acontece é porque se trata de um galo com pergaminhos e conquistas anteriores –, então os locais unem-se contra o galo forasteiro e a sua equipa. Findos os combates, comemora-se. Os vencedores bebem e comem peixe frito, por vezes cantam e dançam. Os derrotados seguem de cabeça baixa para suas casas. O combate simbólico “tribal” terminou.

Robinho não aprecia estas lutas de galos. Incomodam-no. Considera estas manifestações demasiado “brutas” e agressivas. Filho de dona Joana, uma das principais dinamizadoras atuais do que designa por cultura Potiguara, Robinho cresceu segundo as imaginadas tradições do seu povo, aprendeu a dançar toré, a sua família representa o que de mais simbólico existe na comunidade, mas o nosso jovem Potiguara prefere essencialmente ouvir música reggae. Explica mesmo que o seu interesse por estas sonoridades consagradas pelas culturas populares contemporâneas teve início nos anos 80 do século passado por influência dos surfistas, uma outra tribo – designada por “galera” – cada vez mais globalizada e não muito diferente em sede de sistema de antigos navegantes e “descobridores”: espalham uniformemente as mesmas práticas e manias culturais, para além de formas de agregação social que fariam inveja à mais gregária das linhagens tradicionais. Robinho explica a influência cultural destes descobridores modernos em que a caravela do passado foi substituída simplesmente por uma prancha:

“A galera do surf começou a descobrir a praia do Tambá, aqui na reserva, e deu-nos a conhecer outros sons para além daqueles que fazem parte das nossas tradições. Foi com eles que conheci o rock e que me afeiçoei principalmente ao reggae, género musical da minha eleição. Recordo-me que quando comecei a ouvir essas músicas, as achei muito diferentes dos nossos rituais. Assim, descobri que havia outras filosofias para além das nossas. Explicaram-me as letras que achei bem legais e aqueles sons foram entrando em mim. Com o tempo, outros jovens foram deixando o reggae infiltrar-se na nossa cultura indígena o que fez mudar um pouco as mentalidades. Através da minha mãe, dona Joana, toda a gente conhece o toré. Agora, através de mim, conhecem o reggae que faz uma mistura de sons. Por exemplo, no Norte do Brasil, em São Luís do Maranhão, um ritmo local, o bumba-boi, misturou-se com o reggae para dar uma batida super diferente. No nosso caso é preciso compreender que o índio não está totalmente voltado para a cultura indígena, porque ele está a ter acesso à globalização e quer evoluir, procurando ver as diferenças, querendo contribuir para aproximar a sua cultura de raiz ao mundo moderno”.³³

O depoimento de Robinho é especialmente lúcido. A aldeia – as aldeias – Potiguara com as suas gentes, casas, bichos, plantas, trabalhos e divertimentos deixaram de ser há muito espaços isolados do mundo. Pelo contrário, tendem cada vez mais a ser um território, um local desse processo complexo a que se chama globalização. Precisamente essa globalização que espalha mas também potencia culturas e comunicações ajudando a redescobrir pela multiplicidade e rapidez da comunicação aquilo que, muitas vezes, no passado, era tabu ou infamante. É o caso da homossexualidade.

³³ Entrevista concedida por Robinho a 5 de Dezembro de 2007.

Tabu cultural e pecado religioso em muitas culturas tradicionais, a homossexualidade enquanto comportamento cultural e sexual foi redescoberta e multiplicada por essa globalização cerzada por muito sites web como por músicas, cinemas e telenovelas. Ao contrário de Robinho, que não gosta de banho de mar, Samuel – neste caso trata-se de um nome fictício –, jovem de 14 anos, treinado no rio e no mar é, como a grande maioria dos Potiguara, excelente nadador. Nas horas vagas gosta de dançar o toré, de participar nas coreografias femininas na igreja, preferindo mais estar perto das meninas do que acompanhar os rapazes da sua idade. Samuel acredita que nasceu com tendências homossexuais, mas que

“o facto de ter vindo ao mundo numa tribo indígena complica a minha condição. Complica por causa do preconceito. Muita gente daqui critica o facto de eu ser assim, enquanto, fora da tribo, as pessoas não ligam a isso. Sei que os índios não gostam que seja como sou, a maioria não o diz na minha frente mas também já ouvi comentários negativos só porque nasci com este jeito”.³⁴

O “jeito” descobre-se também em Roberto – um outro nome obviamente inventado –, rapaz de 15 anos, amante de pintar. Pinta sobretudo a natureza, “coisas que me vêm à mente e que me fazem ter vontade de pintar”.³⁵ O seu maior sonho “é impossível de realizar”.³⁶ E justifica:

“queria ser homem mas não consigo. Nunca vou conseguir casar, ter relações com mulheres ou ter filhos. Tudo por causa deste meu jeito com o qual já nasci. Por isso acho que sou homossexual mas não o assumo. Se o meu pai soubesse matava-me. Às vezes vou na rua e insultam-me. Já tive relações sexuais com homens e gostei, mas não sei se poderei vir a ter relações com mulheres. Acho que não consigo. Nem quero. Mas isso deixo com o destino. Já me apaixonei por um homem mas agora estou tentando me afastar porque acho que não dá certo. Não por ser homem mas por ser a pessoa que é. Por ser índio e por ser como sou, acabo por ficar preso. E aí fica difícil. Porque índio é preconceituoso e o que mais aqui existe é preconceito. Descobri a minha sexualidade porque em criança, quando brincava com os outros meninos, terminava rolando umas coisas entre nós. Tinha cinco anos quando dei o primeiro beijo na boca de um homem”.³⁷

A História e Antropologia da sexualidade na aldeia Potiguara encontra-se largamente por investigar. As acusações de preconceito recolhidas nos depoimentos anteriores não remetem diretamente para qualquer arcana cultural Potiguara da sexualidade que, em rigor, desconhecemos. Caso queiramos reconstruir os principais tabus e interditos sexuais entre as sociedades pré-coloniais Potiguara não o conseguiremos fazer por manifesta falta de informação oral e documental. A homossexualidade que é encarada com preconceitos, críticas e olhada de soslaio entre os Potiguara é um fenómeno típico dos meios pequenos, das aldeias em que todos se conhecem. Um comportamento diferente, seja ele qual for, será sempre encarado com desconfiança, senão mesmo com receio e medo genuínos. Muito mais importante em termos antropológicos julga-se ser a dificuldade que ainda hoje se manifesta entre os Potiguara em autorizar as relações sexuais praticadas entre homens e mulheres do mesmo “clã” – em rigor, linhagem territorial – que são normalmente vistas como sendo incestuosas. Por isso, o casamento

“não é um ato íntimo e particular, mas fundamentalmente público, que envolve inte-

³⁴ Entrevista concedida por Samuel a 28 de Novembro de 2007.

³⁵ Entrevista concedida por Roberto a 28 de Novembro de 2007.

³⁶ Entrevista concedida por Roberto a 28 de Novembro de 2007.

³⁷ Entrevista concedida por Roberto a 28 de Novembro de 2007.

*resses e responsabilidades do clã. O indivíduo é parte integrante de uma linhagem e de outras unidades sociais e sistemas de parentesco que são harmonicamente coesas, social e culturalmente equilibradas porque alicerçadas na tradição, cuja observância garante a sobrevivência do clã. Portanto, o indivíduo, casando, envolve a todos do próprio parentesco. As proibições do incesto têm então variações socioculturais que fogem a uma catalogação de um sistema jurídico ocidental”.*³⁸

A observação etnográfica de uma estrutura antropológica tão primária como o nascimento não vislumbra quaisquer comportamentos tipicamente Potiguara. Muitos dos hábitos recolhidos são absolutamente gerais e ditados pelo espaço, incluindo a coloração do corpo ou a deformação do nariz que se encontram em muitas outras culturas tradicionais.³⁹ Assim, quando a mulher Potiguara engravida continua a trabalhar em casa, no campo ou na praia – muitas mulheres da comunidade dizem-se pescadoras – até à hora do parto, evitando apenas os trabalhos mais pesados, como arrancar mandioca ou plantar vegetais, sendo que algumas crianças nascem mesmo dentro de água. Antigamente, era a própria mulher que, muitas vezes, iniciava o trabalho de parto, sozinha, agachada e agarrada ao tronco de uma árvore, fazendo assim nascer a criança com a maior naturalidade, favorecida por uma dieta alimentar que aprendeu em rito de iniciação que hoje praticamente se desconhece. Atualmente, algumas, poucas, crianças nascem na oca da pajé sendo que, cada vez mais, vão dar à luz na “fábrica”, termo que utilizam para definir hospital, naturalmente “fora” da comunidade, mas cada vez mais parte dela. Sempre que nascem na oca da pajé, Dona Fátima, a Cunhã, corta o cordão umbilical e pinta o corpo do recém nascido de vermelho e preto, cores que aponta como sendo as da sua Paraíba natal.

A gravidez mobiliza entre as mulheres das aldeias Potiguara uma sorte de desejo de regresso e comunhão com o mundo matricial natural. Uma observação mais fina deixa de descobrir qualquer mundo materno natural original para destacar as plantas e produções agrícolas impostas pela colonização. As que continuam a alimentar, mas que se impuseram para ficar à paisagem a partir dessas transformações de longa duração que a história nos foi ajudando a encontrar. Assim, a mulher grávida, invadida pelo “desejo”, regressa à “natureza” para plantar mandioca, milho, melancia e feijão. Uma verdadeira gravidez produtiva.

Dona Maria, por exemplo, explica a propósito que “a mandioca é fácil de plantar, partem-se os galhos e colocam-se na terra para criarem raízes, mas tem que se ter atenção à mandioca brava que é venenosa. Por isso é preciso cuidado com a forma como se prepara. A gente põe a massa molhada num tipiti,⁴⁰ por onde o veneno sai. Depois de seca e peneirada assa-se o beijú⁴¹ na casa de farinha aqui da aldeia ou faz-se mingau⁴² para as crianças”.⁴³

Enquanto umas mulheres ficam junto à casa de farinha a trabalhar a massa, outras percorrem as matas para apanhar frutos selvagens, mangaba, caju azedo, acerola, jambo. Agora que as florestas foram derrubadas, melhor, domesticadas e a caça, sobretudo de veados e porcos-do-mato, extinta, os homens preferem dedicar-se à pesca de cana ou de rede. De quando em vez ainda apanham umas cutias, pacas, tatus que guardam numa espécie de gaiola para ocasiões especiais. Asseguram-nos, porém, que também há quem coma cobras, lagartos e até ratos. Trata-se provavelmente dessas formas comuns de gabarolice para impressionar um observador estrangeiro que, com algum cuidado científico, rapidamente redescobre nas lições da história uma dieta muito mais vegetal e continuada, longe de heróicas e bizarras bicharadas. Um texto tão antigo como a Viagem à Terra do Brasil, escrita pelo viajante francês Jean Léry, em 1578, permite destacar

³⁸ VALERO, Elena, Os Últimos Yanomami? Um Mergulho na Pré-história (RE, Giorgio; RE, Fabrizio, LAUDATO, Francisco & LAUDATO, Luis, eds.). Manaus: Editora Umberto Caldeirão, 1988, p.181.

³⁹ CHIPPAUX, Claude. “Des Mutilations, Déformations, Tatouages Rituels et intentionnels chez l’homme”, in: Histoire des Mœurs. Paris : Gallimard, 1990, vol. I, T. I, pp. 520-522.

⁴⁰ Objecto comprido feito de palha para escorrer o líquido venenoso da mandioca.

⁴¹ Bolos finos feitos de mandioca e coco.

⁴² Uma papa bastante fina que se mistura com leite, alimento essencial para os bebés Potiguara.

⁴³ Entrevista concedida por Dona Maria da Penha a 2 de Dezembro de 2007.

*“uma prática culinária feminina a partir das raízes do aipim e da mandioca raladas e ainda frescas: Fazem com elas grandes bolas que espremem entre as mãos. O caldo cor de leite que sai é recolhido em pratos ou vasilhas de barro e exposto ao sol, cujo calor o condensa e coagula como coalhada. Quando querem comer, derramam-no em outros recipientes de barro e o cozinham ao fogo como fazemos com as fritadas de ovos. Assim preparado torna-se excelente manjar”.*⁴⁴

Enquanto a mulher prepara o beiju na casa de farinha, numa das ocas Tonho dedica-se a fazer um cocar⁴⁵ com penas multi-coloridas. Estas formas de culinária tradicionais casaram-se agora com intimidade ao artesanato que é o responsável atual pela sobrevivência econômica de quase um quarto das famílias das aldeias Potiguara. Em geral, quase todos os Potiguara continuam a manter competências na produção de artesanatos nem sempre originais, nem muito menos antigos, mas enformando uma cultura material que persistiu e até cresceu com o desenvolvimento do turismo. Tonho, tal como Anselmo e Valdemiro, sabe fazer colares com uma grande variedade de componentes, na sua maioria de origem animal e vegetal. Da matéria-prima de origem animal utilizam os dentes de boi, de jacaré, dizem também que de boto, os ossos de cação, o espinho de guandu, as conchas e os búzios. Ao mundo vegetal, vão buscar as sementes de pau-brasil, de bananeirim, de Santa Maria, de tucumã, de framboiã, de acácia-brasil, de jiriquiti, sementes conhecidas como lágrimas de Nossa Senhora, fragmentos do endocarpo do coco de dendezeiro e coco-da-baía e canutilhos de taboca (até a herbanária local se foi deixando baptizar catolicamente...). Existem ainda anéis feitos do endocarpo do fruto de dendezeiro, de coco e de casco de tartaruga.

Neste mundo artesanal dos adornos, aos colares juntam-se as inevitáveis pulseiras tanto para os membros superiores como para os inferiores. As pulseiras que se vendem como Potiguaras são confeccionadas com dentes de boto e de jacaré, fragmentos quadrangulares de osso de cação, caramujo, concha e guandu, misturados com canutilhos de taboquinha e sementes de pau-brasil, o que resulta numa considerável variedade de cores, efeitos, formas. Colares e pulseiras com as suas contas, ruídos e cores ajudaram os Potiguaras a produzir os seus instrumentos musicais. É o caso das maracás, um recipiente fechado, de formato globular ou oval, construído com o endocarpo do coco maduro ou de cabaça, provido de um orifício para a introdução de sementes e do cabo. O som é produzido pela existência de sementes ou pedras no receptáculo, obtido através de movimentos da mão e do corpo.

Apesar de apresentado como um instrumento genuinamente Potiguara, existe com ligeiras variantes de feitios e cores pelo mundo fora. Como em toda a parte, os nossos índios produzem artesanalmente as suas armas de arremesso, dominadas pela construção do arco feito apenas de um segmento longitudinal de madeira flexível de embiriba, pau de arco ou ubaia, apresentando-se com o corte transversal plano-côncavo, a que se junta a inevitável flecha, a verdadeira arma perfurante, ajustada ao arco, concretizando o arremesso. A haste da flecha é confeccionada em taboquinha, matéria-prima de difícil obtenção no território indígena dos Potiguara. A extremidade basal é provida de emplumação radial ou paralela, atada à haste nas duas pontas, a fim de dar equilíbrio e controlar o percurso da seta. A ponteira, de formato em fisga, é construída com pau de arco, amarrada com corda fina de agave ou seda e untada com cera de abelha.

Descobre-se neste mundo, afinal, pequeno e limitado do artesanato Potiguara o nosso informante Tonho a expor com esmero o produto do seu trabalho enquanto aguarda a chegada de um autocarro com turistas suecos que vêm de Natal. Está an-

⁴⁴ SILVA, Maria Beatriz Nizza da, “Culinárias Colonial”, in: Oceanos, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000, nº 42, p. 23.

⁴⁵ Conjunto de penas coloridas de galinha-da-índia, tucanos, galinhas brancas, guarás vermelhos e araras amarrado numa fita para colocar na cabeça.

⁴⁶ Entrevista concedida por Tonho, na Aldeia Galego, a 15 de Novembro de 2007.

sioso: “A gente vive do artesanato. Sem isso a minha família morria à fome. Devo tudo a Deus Tupã. Sem Ele eu não era ninguém. Com a ajuda dele e dos meus antepassados estou bem na vida”.⁴⁶ Pese embora a pouco explicada mistura de Tupã e do negócio, quando os nórdicos chegam, Tonho e o filho já estão pintados e preparados para mostrar os seus rituais. Vestem o grupo com saias de palha de coco, colocam-lhes um colorido cocar na cabeça, pintam-lhes os braços a preto com jenipapo, e a vermelho fazem desenhos geométricos no rosto, ajoelham-se no chão, encostam a cabeça no solo de terra batida, fazem soar a maracá e guiam os turistas num círculo compassado, ritmado, índios e turistas com postura séria e entregues ao ritual. Tonho comove-se propositada e encenadamente, teatraliza a arranjada cena com gestos, diz-se arrepiado, convence que sente o poder do passado através do cântico: “Sou Tupã, sou Tupã, sou Potiguara/ sou Potiguara nesta terra de Tupã/ tem uma arara caramuna e xexéu/ todos os pássaros do céu/ quem me deu foi Tupã”. Findo o ritual, os turistas compram o artesanato, comem beiju e bebem água de coco e suco de caju. Com a permissão da entrada de turistas nas terras Potiguara, levado a cabo durante os últimos anos, várias vezes por semana chegam automóveis e pequenos autocarros de João Pessoa e Natal com turistas que assistem e participam nos rituais indígenas e compram o seu artesanato: Nas cerimónias de boas vindas as mulheres ficam de cócoras. Os homens mostram-se agradecidos por os turistas virem de terras distantes para apreciarem os seus rituais.

Quem será que estará hoje a “salvar” da tão agitada extinção as práticas e os artesanatos culturais tradicionais dos Potiguara? Será politicamente incorreto responder qualquer coisa próxima do mercado cada vez mais globalizado e industrializado a que chamamos desde o século XIX de francês turismo?

1. FONTES ORAIS

Entrevista concedida por Dona Maria da Penha a 2 de Dezembro de 2007.

Entrevista concedida por Germano a 9 de Dezembro de 2007.

Entrevista concedida por João Silva a 10 de Janeiro de 2006.

Entrevista concedida por Roberto (nome fictício) a 28 de Novembro de 2007.

Entrevista concedida por Robinho a 5 de Dezembro de 2007.

Entrevista concedida por Samuel (nome fictício) a 28 de Novembro de 2007.

Entrevista concedida por Tonho a 15 de Novembro de 2007.

Entrevista concedida por Totinha a 19 de Novembro de 2007.

2. BIBLIOGRAFIA

BALÉE, W. L. “Biodiversidade e os Índios Amazônicos”, in: CUNHA, M. C. (ed.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena* (pp. 385-393). São Paulo: NHII, Edusp & FAPESP, 1993.

CHIPPAUX, Claude. “Des Mutilations, Déformations, Tatouages Rituels et intentionnels chez l’homme”, in: *Histoire des Mœurs*. Paris : Gallimard, 1990, vol. I, T. I, pp. 520-522.

GEERTZ, Clifford. “Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols”, in:

Man Makes Sense. Boston: Little Brown, 1970.

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

RADIN, Paul. *Primitive Man as Philosopher*. New York-London: D.Appleton, 1927.

RAMOS, Alcida Rita, “O Antropólogo como Ator Político”, in: ARANTES, Antônio A. et al. *Desenvolvimento e Direitos Humanos. A Responsabilidade do Antropólogo*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1992.

RAMOS, Alcida Rita. *Memórias Sanumá: Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami*. São Paulo/Brasília: Editora UnB, 1990.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. “Culinária Colonial”, in: *Oceanos nº42*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). “Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo”, in: *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa, Editora Estampa, 1995.

VALERO, Elena; RE, Giorgio; RE, Fabrizio; LAUDATO, Francisco & LAUDAUTO, Luis. *Os Últimos Yanomami? Um Mergulho na Pré-história*. Manaus, Editora Umberto Calderaro, 1988.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1968.

WEBER, Max. *Economy and Society*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1978.

3. RECURSOS E CRÉDITOS WEB

Povos Indígenas no Brasil – Potiguara: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/potiguara/943>