



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253

v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008

## Festas e brincadeiras: a vida cerimonial dos potiguaras

JOSÉ GLEBSON VIEIRA

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

### RESUMO

O objetivo deste artigo é explicitar a vida cerimonial dos Potiguaras a partir do ciclo das festas católicas e da “*brincadeira do toré*”. Para isso, apresento uma descrição de algumas práticas católicas, dando atenção especial às festas de padroeiro. Em seguida, descrevo a “*brincadeira do toré*” enquanto ação ritual, bem como o ponto de vista nativo sobre os elementos cosmológicos e políticos através das letras das músicas, das coreografias e das mobilizações políticas. Por fim, problematizo a imbricação entre os campos político e religioso e as conseqüências dela na maneira como a “cultura” é agenciada e a tradição é inventada.

**Palavras-chave:** Catolicismo. Festas. Ritual.

## Parties and plays: the potiguara's ceremonial life

### ABSTRACT

The objective of this article is to show the Potiguara's ceremonial life through the Catholic Church parties' cycle and of the “*tore plays*”. For this, I present a description of some Catholic Church practices, giving special attention to patron saints' parties. Afterwards, I describe “*toré plays*” while ritual action, as well as the native point of view about the cosmological and political elements through the music lyrics, of the choreographies and of the political mobilizations. Afterwards, I problematize the imbrications between the political and religious fields and their consequences in the way “culture” is negotiated and tradition is invented.

**Key-words:** Catholicism. Parties. Ritual.

### José Glebson Vieira

Doutorando em Antropologia Social e pesquisador do Núcleo de História Indígena e Indigenismo (NHII) no Departamento de Antropologia da FFLCH/USP. Professor do Departamento de Ciências Sociais da FAFIC/UERN.

Endereço eletrônico:  
jglebson@uol.com.br.

Endereço para correspondência:  
Rua Profª. Gioconda Mussolini, 38, Apto. 34, Jardim Rizzo  
(Butantã), São Paulo-SP, CEP: 05587-120.

*Este gentio que senhoreia esta costa do rio Grande até o da Paraíba (...) é muito belicoso, guerreiro e atraído (...). Costumam estes potiguares não perdoarem a nenhum dos contrários que cativam, porque os matam e comem logo*  
(SOARES DE SOUSA, 1938, p. 54-55).

Guerra de vingança, canibalismo, bebedeiras, nudez, poliginia: foram estes costumes exóticos que mais inquietaram colonizadores, cronistas e missionários. As palavras citadas na epígrafe são apenas um pequeno indício da maneira como os valores ameríndios foram sendo descortinados. Dentre as atitudes dos “gentios”, a antropofagia certamente chamou mais a atenção porque nela a belicosidade e o ser guerreiro traduziam com muita força a maneira pela qual eles se relacionavam com os seus inimigos. Atos de vingança e de traição compunham a gramática da guerra que praticavam com os seus vizinhos.

Curiosamente, o cenário do “encontro” entre portugueses e os “gentios” Potiguaras<sup>1</sup>, que eram os “senhores da Paraíba, trinta léguas de Pernambuco, senhores do melhor pau brasil” (CARDIM, 1939, p. 101), também traduzia a traição. O que se via era o encontro das correntes fluviais dos rios Camaratuba e Mamanguape com as quentes e claras águas do Oceano Atlântico, formando uma baía com seus longos e escorregadios arrecifes que saem da costa até o alto-mar. Os arrecifes dificultavam o ataque rápido dos invasores, servindo assim de proteção às populações do continente. Estamos falando da Baía da Traição, antiga Acajutibiró, a terra do caju azedo fruta típica da região, e o lugar onde estão grande parte dos índios Potiguaras da Paraíba<sup>2</sup>.

A baía e as relações que nela desenrolaram fornecem às narrativas, o cenário principal na construção de visões e apreensões do mundo dos brancos, e consequentemente, das práticas de mistura produzidas no contato intenso com o europeu. A presença histórica nesta região, traduzida pelo forte sentimento de autoc-

tonia, reforça as referências e o apego dos próprios índios ao seu território.

Os Potiguaras, que se reconhecem como os autóctones (nativos) da região, é um dos grupos indígenas mais populosos do Brasil, com uma população estimada em 11.450 habitantes (FUNASA, 2007) nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, litoral norte da Paraíba<sup>3</sup>. Eles ocupam uma área de aproximadamente 33.757 hectares, distribuídas em três terras indígenas<sup>4</sup>.

A população Potiguara encontra-se dispersa em trinta e sete aglomerados residenciais. Desses, vinte e seis são consideradas aldeias, em virtude de ter um representante ou “cacique da aldeia”<sup>5</sup>. Quanto às demais não há uniformidade na classificação: para alguns é um pequeno povoado, para outros é um lugarejo, uma comunidade, uma família, ou mesmo uma aldeia que não tem cacique.

Independente da diversidade terminológica para se referir aos aglomerados, a disposição da maior parte das residências segue o princípio do paralelismo; outras residências, em menor quantidade, se aglomeram fora das linhas paralelas onde os fundos de umas são os pátios fronteiros de outras. O padrão é que residam o casal-chefe e alguns dos 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. Entre as casas que se encontram em fileiras paralelas, há, em geral, um intervalo utilizado como espaço para conversas, para receber visitas e para aguardar as refeições; quando não há este intervalo, a frente da residência do casal-chefe é o espaço de concentração das pessoas.

A localização dos Potiguaras nas faixas de terras acima referidas guarda uma estreita relação com os processos históricos dos séculos XVIII e XIX, os quais marcaram a conquista definitiva do território Potiguara pelos portugueses. Os Potiguaras foram reduzidos na Paraíba a dois aldeamentos assistidos pelos missionários do Carmo da Reforma<sup>6</sup>: o aldeamento São Miguel da Baía da

<sup>1</sup> As tentativas de reduzir as discontinuidades existentes no período colonial a unidades culturais fixas decorrem da exigência própria do Estado colonial. Como esclarece Monteiro (2001, p. 24): “Os Potiguar, Tupiniquim, Tememinó e Tupinaé todos eram Tupinambá num certo sentido, porém no contexto colonial, nitidamente não o eram. Nesse sentido, para se entender este ‘Brasil indígena’, é preciso antes rever a tendência seguida por sucessivas gerações de historiadores e de antropólogos que buscaram isolar, essencializar e congelar populações indígenas em etnias fixas, como se o quadro de diferenças étnicas que se conhece hoje existisse antes do descobrimento – ou da invenção – dos índios”.

<sup>2</sup> Nos documentos históricos e nas descrições quinhentistas e seiscentistas não há consenso em relação à grafia dos Potiguara. Soares de Sousa e Cardim escrevem potiguares, John Hemming potiguar, Loreto Coelho potiguares, Theodoro Sampaio petinguar. O significado do nome ora é traduzido por “comedores de camarão”, quando se utiliza a grafia potiguares, pitiguares e potiguar; ora como “mascador de fumo”, quando se escreve petinguaras.

<sup>3</sup> Vale salientar que este número compreende apenas o número de pessoas residentes nas aldeias dos três municípios paraibanos, sendo excluídos a população residente nas áreas urbanas de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto.

<sup>4</sup> A Terra Indígena (TI) Potiguara situa-se nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto e possui 21.238ha que foram demarcados em 1983 e homologados em 1991. A TI Jacaré de São Domingos tem 5.032ha nos municípios de Marcação e Rio Tinto, cuja homologação ocorreu em 1993. Por fim, a TI Potiguara de Monte-Mór, com 7.487 ha, em Marcação e Rio Tinto, demarcada em 2007.

<sup>5</sup> Os termos e as expressões nativas serão destacados por aspas duplas e itálico.

<sup>6</sup> Segundo pesquisa feita por Baumann (1991 apud MOONEN; MARIZ, 1992, p. 155-158).

Traição, no litoral, e da Preguiça localizado mais para o interior, cerca de 24 km da costa. É a partir desse contexto que provavelmente os Potiguara passaram a associar o seu território a um santo padroeiro, isto é, a terra é de São Miguel e de Nossa Senhora dos Prazeres e com isso, as devoções a estes santos passaram a fazer parte de sua vida cerimonial.

Assim, o objetivo deste artigo é descrever o domínio da vida cerimonial dos Potiguara da Paraíba, enfocando: o ciclo das festas católicas e a “*brincadeira do toré*”. A intenção é, de um lado, apontar para a apropriação Potiguara de práticas comuns do catolicismo, dentre as quais, as festas de padroeiro; e, de um outro lado, descrever o lugar do toré dentro de uma significação política e cosmológica. A descrição que farei será mediatizada pelos dados etnográficos sobre os Potiguara, grupo no qual tenho desenvolvido pesquisa desde 1998.

A minha hipótese é que, tanto nas festas quanto no toré, será possível pensar a imbricação entre os campos político e religioso: na primeira por revelar diferenças de posições sociais e nas práticas de promessa e de cura, e, no segundo, por condensar decisões e disputas políticas e mobilizar um conjunto de percepções acerca da cura, do sobrenatural, o que validaria a sua classificação como prática ritual, embora o toré seja concebido como uma brincadeira.

#### A PRESENÇA DO CRISTIANISMO E AS PRÁTICAS RELIGIOSAS

A presença do cristianismo é simultânea à chegada dos missionários católicos na época colonial. A assistência missionária teve início em 1589, quando os índios foram derrotados pelos portugueses, cabendo aos jesuítas o trabalho de catequese no litoral e no sertão da então Capitania de Itamaracá. Entre os anos de 1603 a 1605, os franciscanos chegaram a trabalhar com os Potiguaras. Finalmente, em 1713 foram os Carmelitas da Reforma que missionaram na região e construíram as igrejas de São Miguel, em Baía da Traição, e de Nossa Senhora dos Prazeres, em Monte-Mór<sup>7</sup>.

O trabalho das missões religiosas foi interrompido na segunda metade do século XVIII com o Diretório Pombalino, que determinou a expulsão das ordens religiosas e a elevação das aldeias à categoria de vilas de

índios. Desse modo, o aldeamento de São Miguel de Baía da Traição passou a ser chamado de Vila de São Miguel da Baía da Traição e o aldeamento de Preguiça, de Vila Nossa Senhora dos Prazeres de Monte-Mór.

Com relação à ação missionária católica, a historiografia e a etnohistória convergem no sentido de apontar as dificuldades encontradas pelos missionários em impor as doutrinas cristãs e assim converter os índios. O entusiasmo dos missionários esbarrava na irreducibilidade dos indígenas devido à “inconstância da alma selvagem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Sztutman (2005) aponta para a inconstância que não apenas representa a imagem de desobediência dos potiguaras, julgados pelos missionários como inconstantes, mas, sobretudo quanto ao apego a práticas como guerra, xamanismo e o consumo de bebidas fermentadas. Os desenganos causados pela inconstância passaram a caracterizar a missão como uma “vinha estéril e laboriosa” (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006).

Monteiro (2001, p. 71) destaca que, além da inconstância dos novos cristãos, a instabilidade das aldeias nativas agravava ainda mais as frustrações dos jesuítas. No que diz respeito à inconstância, os índios persistiam com a memória da guerra e com o apego aos rituais. No tocante aos rituais, ressalta Monteiro (2001, p. 72):

(...) os padres também se saíam bem nos elaborados rituais que preparavam, sobretudo na forma de festas de santos ou da encenação de teatro (...) os índios das aldeias mobilizavam os rituais de encontro com os padres e outras autoridades de modo a afirmar a sua devoção sem abrir mão das tradições que ganhavam novas feições a cada encenação.<sup>8</sup>

Como se pode depreender, as festas nos aldeamentos possuíam um caráter híbrido atuando no sentido de modelar as atividades religiosas a partir das tradições dos indígenas (MONTEIRO, 2001, p. 72). As festas de bebida fermentada, por exemplo, foram, até certo ponto, incorporadas pelos padres na realização de festas religiosas (missas, batismos, etc.) até que redundasse em “imensas bebedeiras; os jesuítas souberam aproveitar a transubstanciação operada pelos indígenas do corpo do inimigo pela bebida, substituindo o vinho pelo cauíim” (SZTUTMAN, 2005, p. 140-141).

Há também o registro de presença evangélica na

<sup>7</sup> Segundo Baumann (1991 apud MOONEN; MAIA, 1992, p. 163), uma Carta Régia de 09 de maio de 1703 determinou a construção da igreja de São Miguel em Baía da Traição.

<sup>8</sup> Ao se referir a vida dos aldeados, Monteiro (2001, p. 72) assinala que a música sacra, os diálogos da fé e os rituais eram cuidadosamente encenados pelos jesuítas, o que não significava o fim dos cantos e ritos que os padres queriam desenraigar. “Após uma festa descrita na *Narrativa Epistolar*, os índios deram continuidade aos festejos à moda gentílica, movidos ‘ao som de um cabaço cheio de pedrinhas (como os pandeirinhos dos meninos em Portugal)’ e coordenados ‘por tal compasso que não erram ponto com os pés, e calcam o chão de maneira que fazem tremer a terra’ (CARDIM, 1997, p. 234-35). (grifos do autor).

região no período de dominação holandesa, com notícias da conversão religiosa de jovens índios ao calvinismo<sup>9</sup>. Estes jovens viajaram à Europa, aprenderam o holandês, retornaram ao Brasil, a fim de fazer a mediação entre os holandeses e os índios; eles trabalharam como intérpretes e como testemunhas do poder esplendoroso da Holanda (HEMMING, 1978, p. 288). Pedro Poti foi o que mais se destacou entre os jovens levados para a Holanda, pois conseguiu aglutinar nos contingentes holandeses alguns guerreiros Potiguaras, escrevendo cartas eloqüentes, em tupi, no sentido de persuadir outros chefes para se aliar aos holandeses. Outro jovem que se destacou foi Antonio Paraupaba (HULSMAN, 2006).

### O catolicismo e a experiência indígena

Ao percorrer grande parte das aldeias Potiguaras, é possível observar, em meio à disposição espacial das casas algum templo da Igreja Católica. A primeira vista parece configurar o ponto mais central da localidade ou mesmo indicar a importância do catolicismo na vida dos seus moradores: ele geralmente está localizado entre as fileiras paralelas ou no “centro” da própria aldeia com um cruzeiro fincado à sua frente<sup>10</sup>.

O catolicismo torna-se visível nos templos e a sua marca está especialmente presente na devoção a Nossa Senhora no mês de maio, no período da semana santa e das festas do Natal. Além disso, destacam-se os rituais festivos em comemoração ao padroeiro de cada aldeia e outros santos de devoção popular.

No mês de maio, em todas as igrejas há celebrações em louvor a Nossa Senhora. A cada noite, uma ou mais famílias assumem a função de contribuir com dinheiro, e em alguns casos, “animam a noite”, seja dirigindo orações, cânticos, seja soltando fogos de artifício; as famílias são representadas por crianças (meninas) que permanecem no altar vestidas com trajes de anjo (vestido longo de cores branca, azul ou rosa e portando asas). O encerramento das celebrações é marcado pela coroação da imagem feita por um anjo, o qual é acompanhado por todas as crianças que participaram como anjo das novenas. Em seguida, ocorre a queima das flores que ornamentaram a igreja durante todo o mês.

Na semana santa, há uma intensa movimentação nas

aldeias. Entre a quarta e a sexta-feira, as pessoas se mobilizam na mata coletando mangaba; nos sítios, tirando coco seco; no mangue, catando marisco e caranguejo e pescando; nas “roças”, arrancando mandioca; e, nas casas de farinha, fazendo beiju e tapioca. A mangaba ainda verde é trazida e exposta ao sol para amadurecer e assim ser consumida na sexta-feira. Na quarta e na quinta-feiras, sobretudo as mulheres vão ao rio para deixar a mandioca “de molho” e no outro dia para “lavar a massa”; em seguida, a massa é transportada à casa de farinha.

A produção e circulação dos derivados da farinha é um dos momentos mais significativos da semana santa, uma vez que aciona uma rede de amizades que inclui parentes indígenas e não indígenas que moram na própria aldeia, em outras aldeias e em cidades próximas. Na sexta-feira, a movimentação se intensifica porque é comum a visita dos parentes que moram em outras aldeias e nas cidades; quando se aproximam de um parente mais velho, a pessoa cumprimenta-o se ajoelhando e pedindo bênção; ao levantar, recebe algum “agrado”: para as crianças são distribuídos bombons, para os adultos, beiju, tapioca ou outro presente.

No período do natal, a movimentação nas aldeias em muito se assemelha ao da semana santa, especialmente devido ao ritmo de produção de derivados da mandioca (beiju e tapioca). Nesse período também são produzidos bolos pé-de-moleque e são comuns as trocas de tais produtos entre as famílias. Estas também recebem parentes vindos de outras aldeias e de cidades próximas. É importante lembrar que nas festividades juninas a produção e a circulação de derivados da mandioca também são significativas<sup>11</sup>.

\* \* \*

A invocação aos santos assume um lugar importante na religiosidade potiguara traduzindo um modo peculiar de contato com estes seres que são: (...) humanos que, mortos, foram santificados e hoje em dia são padroeiros, cúmplices dos humanos (...) sujeitos individualmente nominados (...) familiares, mais do que apenas sociáveis, são benéficos em si mesmo e agem por conta própria, a favor dos humanos (BRANDÃO, 1994, p. 220).

<sup>9</sup> Em razão deste ensaio se voltar às práticas católicas, não me deterei sobre as práticas protestantes entre os Potiguara. Saliento apenas que nas últimas décadas houve um aumento expressivo na atuação de igrejas e na conversão de pessoas ao protestantismo (VIEIRA, 2001; BARCELOS, 2003). Uma das marcas da presença protestante está na busca pela formação de indígenas como pastores, fato esse corroborado pela existência de dois pastores: um ligado a Igreja Assembléia de Deus e o outro da Batista.

<sup>10</sup> Cotidianamente, os templos são pouco freqüentados. Geralmente, as pessoas se dirigem a ele quando há a celebração de missa (uma vez por mês), quando é realizada a festa do padroeiro e no dia de finados; no dia de finados, as pessoas que não podem ou que não gostam de ir aos cemitérios acendem velas para os mortos dentro e fora da Igreja e no cruzeiro.

<sup>11</sup> Nestes períodos de festas católicas, a inserção dos protestantes é também significativa, na medida em que eles também estão presentes nos circuitos de trocas pelos laços de parentesco e de vizinhança.

A aproximação com esta categoria de seres se processa por laços iniciais como as promessas, que geralmente ocorrem nos ciclos das festas, assim como, pelas relações de compadrio com o santo e pela adoção do “nome de santo” por membros das famílias. Em ambos os casos, há uma parte da retribuição pela proteção recebida no momento em que a graça é conferida no batismo (LANNA, 1995).

O ato de celebrar a festa dos santos padroeiros é uma ocasião na qual as pessoas podem reavivar a fé e saldar, mesmo que parcialmente, a sua dívida com o santo. Nas festas realizadas pelos Potiguaras, além das promessas serem feitas na intenção de encontrar uma solução para problemas de caráter individual, os santos são invocados para assegurar o bem-estar de todos. Festejar um santo significa expressar o desejo de proteção, particularmente de suas plantações<sup>12</sup>.

Aliás, uma característica do ciclo cerimonial é que o calendário de realização das festas religiosas coincide com o calendário agrícola, permitindo pensar os festejos como rituais comemorativos da fertilidade. Os motivos da colheita e da fartura são expressos por meio da alegria, da purificação com o fogo e do estreitamento das relações sociais. É parte constitutiva das festas o tradicional forró e a dança do coco-de-roda, ambos podendo ser pensados como ritos de fertilidade e de união.

Independente das festas do(a) padroeiro(a), em todas as localidades comemoram-se os santos de junho (Santo Antonio, São João e São Pedro) e Senhora Santana no mês de julho. No mês de junho, na véspera de Santo Antonio (o casamenteiro), de São João (o que batizou Jesus) e de São Pedro (o intercessor das chuvas) a fogueira é obrigatória. Em volta dela, as pessoas compartilham comida (milho e bolos) com os parentes e vizinhos, encenam casamentos matutos e tomam pessoas por compadres ou comadres<sup>13</sup>. Os motivos da colheita e da fartura são expressos de tal modo que a fertilidade, o significado da comemoração, é acessada e vivida por meio da alegria, da purificação e do estreitamento das relações sociais.

Em meio ao ciclo de festas religiosas, os índios se referem a uma delas como a mais importante: a festa de São Miguel, tido como o padroeiro dos Potiguaras, o dono

da terra. A idéia de antigüidade justificaria a classificação da festa como tradicional. Vale salientar que os índios que residem nas aldeias, cujas terras pertencem à antiga sesmaria de Monte-Mór, mencionam a festa de Nossa Senhora dos Prazeres – a “*dona da terra*” – como a mais importante no ciclo de festas.

Mas não é apenas porque é antiga que a festa de São Miguel se diferencia das demais e, num certo sentido, da festa de Nossa Senhora dos Prazeres. Durante as nove noites de orações e de encontro dos moradores da aldeia onde a festa é realizada, acontecem as obrigações de outras aldeias para com o santo, envolvendo assim uma rede de prestações recíprocas<sup>14</sup>.

As obrigações acontecem do seguinte modo: cada noite de reza costuma ser dedicada a uma aldeia diferente. A aldeia “*bota a noite*” e as orações e cânticos são da responsabilidade dos índios desta aldeia. Todos os caciques das aldeias têm por obrigação convidar os moradores da sua referida localidade e arrecadar dinheiro para a aquisição de velas, balões e fogos de artifício. Eles também devem levar um grupo de pessoas para coordenar os trabalhos ou “*tirar a novena*”.

Como mostrei alhures (VIEIRA, 2004), é no contexto de inserção de algumas pessoas no ciclo das festas que podemos pensar a constituição de lideranças, cuja posição dentro de um circuito de obrigações foi um dos critérios para a escolha dos chamados “*caciques das aldeias*”. A função dos chamados “*noiteiros*”, por sua vez, revela uma superposição de determinados papéis: ele é, em geral, o líder de um grupo doméstico e esta sua posição decorre da sua autoridade estar baseada no papel de pai e sogro de um grupo de parentes consanguíneos e afins, numa “*casa-focal*”, definida pela concentração e sobreposição de atributos, dentre eles, a posição espacial, a frequência de comensalidade entre as casas e a cooperação econômica.

#### A “BRINCADEIRA DO TORÉ”

A exigência de uma descontinuidade cultural, por parte do Estado, face às crescentes demandas de populações localizadas no Nordeste brasileiro para o reconheci-

<sup>12</sup> Os protestantes têm também seus momentos festivos, dentre eles, a comemoração de aniversário de construção do templo ou de instalação da missão, do aniversário e do casamento de membros, mobilizando pessoas e articulando também valores de união (solidariedade) e de generosidade.

<sup>13</sup> A título de comparação, no mês de junho na Europa, época do solstício de verão, período que no Brasil é tradicionalmente marcado pelas comemorações juninas, sucediam ritos de invocação de fertilidade, necessários para o crescimento da vegetação, fartura na colheita etc. As comemorações do solstício de verão são ligadas ao nome de São João, a exemplo do que ocorria na Sardenha uma festa na qual eram plantados os jardins de Adonis; tal festa era chamada de festa de São João. O fogo também era um elemento importante como oferenda aos deuses agradecendo suas bondades e invocando a sua proteção (FRAZER, 1982).

<sup>14</sup> Segundo relatos, antes da instalação da Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT), havia também os “*noiteiros*” das aldeias próximas da Vila Monte-Mór. Devido à violência com que a referida Companhia tratou os índios, a festa de Nossa Senhora dos Prazeres foi esvaziada, passando os “*noiteiros*” (pessoa que “*bota a noite*”) a atuar na festa de São Miguel em Baía da Traição.

mento de sua indianidade, fez do toré um elemento importante de ligação entre os distintos grupos indígenas nordestinos, o que conseqüentemente tornou-se uma prática unificadora e comum. Nesse contexto, o toré passou a ser tematizado na etnologia como um ritual político, protagonizado sempre que necessário para demarcar as fronteiras entre índios e brancos (OLIVEIRA, 1999).

A profusão do toré emergiu à medida que se intensificaram mobilizações de vários grupos indígenas, as visitas dos pajés e de outros coadjuvantes, estabelecendo redes de comunicação interétnica. Andrade (2004, p. 124) destaca que alguns deslocamentos dos Tumbalalá até a aldeia Brejos dos Padres ocorriam no intuito de "(...) produzir 'defesas', algo como uma cerimônia preventiva", marcada por rituais mágico-religiosos que "(...) exigiam uma maior habilidade e força, notadamente aqueles desenvolvidos com a jurema".

O toré tem sido aprendido ou reforçado nos momentos em que os grupos estão buscando o reconhecimento oficial de sua alteridade indígena. O ritual opera no próprio grupo no sentido de criar efeitos de coesão interna e formalização de uma comunidade que faz reverberar para dentro a imagem projetada para fora, cumprindo um importante papel na resistência identitária por abarcar um conjunto de múltiplos efeitos (REESINK, 2000, apud ANDRADE, 2000).

Embora o toré seja uma marca distintiva da indianidade dos grupos nordestinos o que de certo modo criaria uma unidade, as etnografias já produzidas têm destacado variações entre os rituais praticados pelos grupos. É provável que as variações ocorram mais em denominações, nos ritmos da dança, nos instrumentos musicais, nas vestimentas, na frequência ou não do próprio ritual, além da recorrência e generalidade do uso da jurema (*Mimosa hostilis*) e de elementos que são misturados a ela. Entre os Truká, por exemplo, como mostra Batista (2004), o toré não é dissociado do "Particular", que é uma atividade mágico-religiosa, na qual se pode "reencontrar os seus antigos aldeados, os chamados encantos" e que conta com a bebida da jurema; já no toré, a presença dos encantos não é importante.

Na década de 70, em algumas aldeias Potiguaras, "brincar o Toré" significou agir politicamente face à mobilização em torno de demandas fundiárias. A representação do Toré tornou-se uma marca política importante no cenário de confronto com o Estado. Tal representação permitiu, dentre outras coisas, demarcar diacriticamente a especificidade étnica Potiguara, produzindo,

assim, uma descontinuidade cultural em relação à sociedade regional, como parte de um imperativo político (OLIVEIRA, 1999).

Em meados dos anos 80, o uso político do toré tornou-se mais forte entre os Potiguaras, especialmente na aldeia Jaraguá, município de Rio Tinto. Um grupo de pessoas liderado por Vicente Calá aprendeu a "brincar o toré" com os índios da aldeia São Francisco, município de Baía da Traição<sup>15</sup>. Naquele momento deflagrou-se um outro processo de mobilização em torno da luta pela terra, cujo objetivo foi reivindicar as terras que ficaram de fora da demarcação e da identificação do território indígena em 1983.

Se o uso político é uma característica marcante do toré, a ligação com a ancestralidade, com a natureza e com as crenças religiosas permite pensá-lo para além de uma ação política. As letras das cantigas, reveladas, na sua maioria, por meio de sonhos, evocam experiências espirituais a partir das quais são ressaltados elementos cosmológicos ligados: à religiosidade católica (a Trindade, São Miguel, Santos Reis), ao mar, aos rios e às matas, que são fontes de reflexão sobre a origem do mundo; às atividades cotidianas de sobrevivência (pesca e caça); a eventos culturais ancestrais como a guerra; e, finalmente, aos elementos da natureza (guarapirá, laranjeira, peixe), às figuras míticas ("*tapuia coronga*", "*caboca de pena*", "*cabocinha da jurema*" e "*tapuio canindé*"); além da jurema, elemento importante na cosmologia dos índios do Nordeste.

De acordo com as narrativas, a existência do toré é muito anterior à presença do Estado na área, que coincide com a instalação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) nos anos 30 (séc. XX)<sup>16</sup> e, portanto, ao contexto de uso político. As pessoas mais velhas indicam a existência de uma prática "original" e tradicional dos índios de Baía da Traição, que ocorria no meio da mata.

As descrições do ritual dão conta do contato das pessoas com a natureza, no qual sucediam processos de cura durante a dança; não é mencionada a ingestão de qualquer substância, a exemplo da jurema, que propicie o transe; relata-se apenas que os pajés faziam defumações e prescreviam banhos com ervas e havia a comunicação com espíritos da mata, o que para muitos explicaria a característica eminentemente secreta, já que lidava-se diretamente com forças invisíveis. Por outro lado, reconhece-se também que os índios dançavam o toré quando alguma pessoa importante visitava a aldeia São Francisco e pedia que eles exibissem a "dança dos

<sup>15</sup> Palitot (2005, p. 175) ressalta que o toré deixou de ser praticado em Monte-Mór, devido à proibição no "*Tempo da Amorosa*" pela Companhia de Tecidos Rio Tinto.

<sup>16</sup> Em 1938, a Missão de Folclore coordenada por Mário de Andrade fez o registro do Toré na aldeia São Francisco. (CARLINI, 1994).

*caboclos*". A apresentação era feita na calçada da igreja da aldeia São Francisco.

Segundo os relatos, não há diferença quanto ao posicionamento das pessoas para dançar em relação à "brincadeira de antigamente". A exemplo do que ocorre hoje, as pessoas se posicionavam em três círculos: o menor, no centro, ficavam os mestres que são tocadores e os que "puxava as cantiga"; no outro círculo, um pouco maior, ficavam as crianças e os adolescentes participando com a dança; e no terceiro, o maior de todos, os índios (homens e mulheres), vestidos ou não com trajes do Toré, participavam da dança cantando, dançando e tocando o maracá. O "principal", que hoje é o "cacique geral", permanecia entre os círculos; já as lideranças de outras aldeias, atualmente os caciques das aldeias, ora ficavam no terceiro círculo, ora acompanhavam o "principal", todos com maracás na mão, dançando e cantando, sempre em movimentos circulares no sentido horário. Quanto às vestimentas, tanto os homens quanto às mulheres usavam saias de agave, cocares de penas, e diversas pinturas corporais à base de urucum e jenipapo.

Depois de organizados nos círculos, as pessoas ouviam alguns falas/discursos que, dependendo da ocasião, eram feitos geralmente pelo "principal" e pelos rezadores, os quais exaltavam a tradição, a cultura, a união, a seriedade, mas também e, sobretudo, a diversão daquele ritual. Atualmente, usam da palavra o cacique geral, algumas lideranças das aldeias, os prefeitos das cidades próximas, o administrador da FUNAI, dentre outros.

No tocante ao desenrolar da brincadeira, os índios não revelaram como os "antigos" procediam. Neste caso, sigo a descrição apenas do que é realizado hoje. Depois das falas, todos que estão na roda se ajoelham e fazem uma oração silenciosa e em seguida, são recitados, em voz alta, o pai-nosso e a ave-maria e fazem o sinal da cruz. Com o som do maracá, todos se levantam e, ao toque da gaita (produzida a partir do bambu ou do cano de PVC), inicia-se o toré que, enquanto "uma linha", é aberto com o canto que pede a proteção da Trindade e da Virgem Maria e que "chama os caboco e os dono da casa para as suas obrigações". O zabumba e o maracá acompanham a gaita. De acordo com os relatos, havia um outro instrumento de percussão no toré: o reco-reco.

Os relatos indicam que sempre existiram duas coreografias. Na primeira, que corresponde às fases inicial e final da brincadeira, os participantes giram no círculo de maneira que as pessoas cumprimentam quem está do seu lado (direito e esquerdo); o tronco é flexionado e, como os índios descrevem, "vira as direita e as esquerda olhando pra quem tá perto". Vale salientar que esse movimento não é seguido por todos os participantes:

alguns participantes olham apenas à direita sem cumprimentar a pessoa que está ao seu lado.

A coreografia do fechamento do toré é a mesma da abertura, havendo uma variação quando ele é feito pela música dos caboclos, "cessando a areia": modificam-se os passos, bem como a posição diante do círculo, já que os participantes se voltam ao centro da roda, desenvolvendo um ritmo marcado por saltos pequenos e contínuos para a direita, o tronco, por sua vez, é flexionado e as mãos são estendidas, acompanhando um movimento que imita o trabalho de peneirar a areia da praia.

O toré é aberto com uma seqüência de três músicas, cujo ritmo sugere a força da "pisada" que depende da "puxada" produzida através do balanço do maracá, da pulsação contínua do zabumba e do som da gaita, determinando, por sua vez, o andamento do próprio canto:

Primeira música

*Quem pintou a louça fina foi a flor da maravilha (2x)*

*Pai e filho e espírito santo filho da Virgem Maria (2x)*

Segunda música

*Eu tava na minha casa e mandaram me chamar (2x)*

*No dia de Santo Reis na casa de João Pascoal (2x)*

Terceira música

*O sol entra pela porta e o luar pelo oitão (2x)*

*Viva o dono da casa com suas obrigação (2x)*

Há uma variação na abertura do toré, caso seja "puxado" pelos mestres da Vila Monte-Mór. A primeira música permanece, mas a segunda e a terceira são substituídas:

Segunda música

*Eu tava na minha casa e Iraê foi me avisar (2x)*

*Pega lança e a flecha que o pajé mandou chamar (2x)*

Terceira música

*O caboclo Potiguara nessa terra ele nasceu (2x)*

*Ela é santa ela é mãe, ela é do índio, ela é de Deus (2x)*

O toré é fechado também por uma seqüência de três músicas:

Primeira música

*Eu bem disse à laranjeira que ela não botasse a flor (2x)*

*Ela passa sem laranja eu também passo sem amor (2x)*

Segunda música

*Os caboclos lá da aldeia quando vai pro mar pescar (2x)*

*Dos cabelos faz o fio, do fio faz landuá (2x)*

Terceira música

*Guarapirá está na praia está pegando seus peixinhos (2x)*  
*Dando vivas a São Miguel a Deus pequenino (2x)*  
*Os caboclos lá no mar cessando areia (4x)*

Existe uma variação no fechamento do toré, em especial nas músicas 2 e 3. Já presenciei a entoação de outras músicas:

#### Segunda música

*Oh minha tapuia coronga bebe água no coité (2x)*  
*Para me livrar da flecha dos tapuio canindé (2x)*  
*Eu tava no meio da mata num toquim tirando mel (2x)*  
*Lá chegou meus caboquim do tapuio canindé (2x)*

#### Terceira música

*Em cima daquela serra tem um pé de mucunã (2x)*  
*Vai em cima, vai em baixo canta rei passo (pássaro) Coan (2x)*  
*Cana, cana, oh canavial (2x)*  
*Vamos folgar na alegria do mar (2x)*

Do mesmo modo que ocorre na abertura, quando o toré é “*puchado*” pelos mestres da Vila Monte-Mór, no fechamento ocorre também alterações pontuais na segunda música e a substituição da terceira:

#### Primeira música

*Eu bem disse à laranjeira que ela não botasse a flor (2x)*  
*Ela passa sem laranja eu também passo sem amor (2x)*

#### Segunda música

*Eu tava no meio da mata num toquim tirando mel (2x)*  
*Lá chegou meus caboquim da aldeia Monte-Mór (2x)*

#### Terceira música

*Os cabocos não quer briga, os cabocos não quer guerra (2x)*  
*Salve, salve a padroeira, Monte-Mór é nossa terra (2x)*

Na segunda coreografia, os participantes seguem o toque do zabumba e da gaita, marcando passos saltitantes em torno do círculo, sem flexionar o tronco; as músicas não seguem uma seqüência tal como acontece na abertura e no fechamento. Nas duas primeiras músicas que seguem, o ritmo é mais intenso, já as duas últimas são cantadas, segundo um ritmo moderado acompanhada apenas pelo zabumba, cujo destaque é a voz das mulheres:

*Caboquinha da jurema eu dançei no seu toré  
 para me livrar das flechas dos tapuios canindé (2x)*  
*Rei canindé, oh Rei canindé, palmas de jurema pra o rei canindé (2x)*  
*Potiguara são guerreiros Potiguara é que vão guerrear (2x)*  
*Guerreia na terra, guerreia no mar, Potiguara é que vão guerrear.*  
*Chamo as cabocas de pena, eu chamei ela pra vim nos ajudar (2x)*  
*Cadê a força da jurema, cadê a força que a jurema dá (2x)*  
*Oh caboca de pena (2x)*

*Tem pena de mim tem dó*  
*Oh caboca de pena (2x)*  
*Tem pena de mim tem dó.*  
*Tava sentado na pedra fina o rei dos índios mandou chamar (2x)*  
*Caboca índia, índia guerreira, caboca índia no juremá (2x)*  
*Com meu bodoque eu sacudo flecha, com meu bodoque eu vou atirar (2x)*  
*Caboca índia, índia guerreira, caboca índia no juremá (2x)*

Com o encerramento do toré, ainda na mesma posição, os participantes dançam coco-de-roda, só que os círculos tendem a serem ampliados na medida em que as pessoas que não estavam com as vestimentas próprias do toré se integram à dança do coco-de-roda.

Nos últimos dois anos, as festividades anuais do dia do índio deixaram de ser realizadas apenas no “*ouricouri*”, na aldeia São Francisco. Grande parte das aldeias possui seus próprios festejos. Há uma disputa simbólica entre as aldeias por performances rituais mais convincentes, a qual é capitaneada por suas lideranças. Ao mesmo tempo, o investimento de muitas lideranças das aldeias na realização do Toré e na produção do artesanato marca uma posição num contexto de intensificação dos contatos com os ‘brancos’, uma vez que o toré promove uma expressiva participação de pessoas não indígenas.

#### INVENÇÃO DA TRADIÇÃO DO “PONTO DE VISTA” DO PRESENTE

Refletir sobre a visão do toré e das festas católicas como itens da tradição implica pensá-lo menos como um produto do passado ou uma atividade de outra época que os contemporâneos receberam passivamente, do que um “ponto de vista” que as pessoas do presente desenvolveram sobre os que os precederam; trata-se de uma interpretação do passado conduzida em função de critérios rigorosamente contemporâneos (LENCLUD, 1987, p. 14).

Como sugere Carneiro da Cunha (2004), o adjetivo tradicional não se justifica por sua antiguidade, mas pelo procedimento que é diverso na forma particular e pela persistência na produção e transmissão de conhecimento. Com isso, não caberia entender a invenção da tradição, a partir do que Hobsbawn (1984) afirma como sendo a “(...) utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins bastante originais” (HOBSBAWN, 1984, p. 14).

Ao contrário, a tradição é inventada ou criada quando exhibe um fragmento do passado tecido sobre a medida do presente, configurando um tipo de “filiação in-

vertida”, segundo a expressão usada por Lenclud (1987). A tradição é um processo de reconhecimento de paternidade segundo o qual não é o passado que produz o presente, mas o presente que dá forma ao passado, invertendo o sentido da paternidade: ao invés dos pais – passado – gerarem os filhos – presente –, são estes que engendram aqueles (LENCLUD, 1987, p. 14). Trata-se de uma *‘rétro-projection’*, na qual o passado persiste para que se possa apreender o presente. A invenção, por sua vez, não seria absolutamente livre já que o passado apenas impõe limites ao interior do qual dependem as nossas interpretações do presente.

Como sugere Tassinari (2003, p. 23), a abordagem proposta por Hobsbawn acerca da “invenção da tradição” deve ser contextualizada e o seu uso deve ser aplicado com cautela. Ao tratar do fenômeno do nacionalismo, Hobsbawn (1984) ressalta “o caráter ‘inventado’ das tradições que embasam os Estados Nacionais, sendo consideradas, em certa medida, como arbitrárias e criadas com propósitos imediatos” (HOBBSAWN, 1984, p. 23). A implicação é que a idéia de “invenção” é antes examinada como produto da influência do Estado-nação, negligenciando as experiências e as vivências das populações. Daí, o interesse deve recair sobre os materiais de que a cultura se apodera para constituí-los em tradição, o que em última instância remete ao entendimento da maneira pela qual as populações constituem e utilizam as suas tradições.

O que os Potiguaras estão acionando enquanto práticas de valorização cultural corresponde ao que se pode denominar de políticas de “projeto” (CARNEIRO DA CUNHA, 2004). Essas políticas resultam de uma combinação de esforços culturais, políticos e econômicos em um contexto marcado pelo agenciamento da “cultura”, a exemplo do que ocorre com as mobilizações em torno da demarcação de terras, da recuperação de itens culturais e da participação em organizações políticas indígenas mais amplas. Nos discursos proferidos pelas lideranças no toré, a questão do “resgate” da cultura é o que mais chama a atenção, denotando fortemente a ligação do toré com uma “tradição” indígena e o papel das ações de “resgate” na política das aldeias<sup>17</sup>.

Neste caso específico, as escolas têm tido um papel importante. O investimento das lideranças na disputa pela realização do toré tem repercutido nas práticas es-

colares, na medida em que estas investem no treinamento das crianças para a apresentação do toré. Estas ações têm contribuído também para as transformações rituais que o toré tem passado, em especial no tocante aos preparativos, às vestimentas, às pinturas e às músicas. Cabe lembrar que, devido à implementação do tupi como matéria obrigatória nas escolas, algumas cantigas do toré estão sendo traduzidas para essa língua. Ela pode ainda ser pensada como *locus* de aprendizado e de invenção e transmissão da própria cultura<sup>18</sup>.

Ao passo que a “cultura” é agenciada no intuito de instrumentalizar, por meio de um discurso político, o uso diacrítico de traços culturais, visando ao estabelecimento de fronteiras, cuja lógica é predominantemente interétnica, é introduzida uma noção coletivizada e homogeneizada de “cultura”. A introdução de tal dinâmica se deve, sobretudo, à “nossa cultura”, que opera com a valorização da cultura dita material usada como distintivo cultural e com um sentido de “cultura”, enquanto patrimônio coletivo e compartilhado (CARNEIRO DA CUNHA, 2004).

Podemos, então, depreender do ciclo cerimonial potiguara elementos importantes para pensar o lugar das festas católicas na dinâmica indígena e a conexão destas com o toré e vice-versa. A inclusão das festas católicas em tal ciclo busca transcender a explicação de que é uma dimensão social não indígena articulada pelos próprios índios. Ao contrário, os rituais católicos são apropriados pelos índios, representando não simplesmente um traço diacrítico étnico, mas, sobretudo uma maneira de expressar valores de troca, de generosidade. Todas as prestações e contraprestações acionadas a partir da promessa configuram um ciclo de obrigações (atos de pedir, receber e retribuir) que se fecha parcialmente.

Tal como ocorre com as festas católicas, no toré, a alegria e a espontaneidade regulam a conduta dos participantes, interconectando o sagrado e o profano. No caso das festas católicas, é possível perceber o sagrado nas atividades rituais de devoção expressas nas missas, novenas, preces, promessas e batizados, e o profano, na realização dos bailes, tendo no forró o seu principal atrativo, como também nas trocas materiais e na comensalidade. No toré, o sagrado, que é ritualizado nas orações e nas cantigas convive com o lúdico, com a diversão, com a bebida, com a paquera, com a comensalidade.

<sup>17</sup> Palitot (2005, p. 178) assinala que o toré passou a ser incorporado à educação escolar indígena formal. A atuação da educação permitiu a “objetivação de um patrimônio cultural indígena, a ser encampado nas ações dessa instituição como algo a ser cultivado e transmitido de modo regular para as novas gerações”.

<sup>18</sup> De modo semelhante ao que descreve Gow (1991) para a situação Piro, entre os Potiguaras, a escola revela, por outro lado, o conhecimento civilizado. A relação com poderes e conhecimentos “externos” é fundamental para a noção de sociedade e de pessoa, uma vez que a figura do professor indígena é compreendida a partir dos paradigmas de poder e conhecimento. Para Gow (1991), a escola é o elemento central da construção de uma sociabilidade sedimentada em torno da noção de civilização.

Em ambos os casos, emergem lugares da ambigüidade, na medida em que não há a (re) criação de lugares puramente sagrados, nem puramente profanos.

A festa e a “brincadeira do toré” como rituais podem ser concebidas como eventos de comunicação, nos quais se trocam mensagens lingüísticas, as quais emergem com a profusão de performances, cantos e discursos, como também trocas materiais a partir da cadeia de dádivas mútuas.

No ritual, notamos que as relações entre índios e brancos são incorporadas e expressas por meio de performances rituais e narrativas. Como destaca Gow (2001), as performances e as narrativas podem absorver eventos e relações em uma forma que muda para preservar a escala global do mundo indígena vivido, sugerindo pensar na relação da transformação ritual com o regime de atualização cotidiana da alteridade. É assim que nos ciclos festivos identificamos um momento específico de gestão e negociação da alteridade.

Nas festas católicas, especificamente, a simbologia das dádivas representa o modo como se produz socialidade com o diferente (humano ou não humano); no toré, a socialidade também é produzida, articulando não apenas as dádivas, como a mediação dada pelo corpo, enquanto substrato, no qual a diferença é produzida seja por meio das gesticulações, das musicalidades e seus ritmos, seja pelos motivos pictóricos dos corpos. Assim, pensar a vida cerimonial Potiguara é apreendê-la por meio do idioma da corporalidade, na medida em que é por ele que se expressa as diferenças, as quais são repostas ou multiplicadas no domínio do ritual.

#### REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Ugo M. Dos estigmas aos emblemas de identidade: os percursos da formação de um povo. *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI*, Brasília, v.1, n.1, p. 99-139, jul. 2004, p. 1-42. Disponível em [http://www.funai.gov.br/projetos/Plano\\_editorial/Pdf](http://www.funai.gov.br/projetos/Plano_editorial/Pdf). Acesso em: 10 de abril de 2008.
- \_\_\_\_\_. Um grande atrator: toré e articulação (inter)étnica entre os Tumbalalá do sertão baiano. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 10, 2000.
- BABATZAN, Alain. Qu'est ce que la tradition? In: DETIENNE, Marcel (Ed.). *Transcrire les nythologies*. Paris: Albin Michel, 1994, p. 25-43.
- BARCELLOS, Lusival A. *Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba*. Natal. 2005. Tese (Doutorado em Educação)–Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2005.
- BATISTA, Mércia R. R. O desencantamento da aldeia: exercício antropológico a partir do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Truká. *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI*, Brasília, v. 1, n. 2, p. 157-247, dez. 2004.
- BRANDÃO, Carlos R. *Somos as águas puras*. São Paulo: Papyrus, 1994.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1980.
- CARLINI, A. L. R. S. *Cante lá que gravam cá: Mário de Andrade e a missão de pesquisas folclóricas de 1938*. 1994. Dissertação (Mestrado em História)–Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Culture” and culture: traditional knowledge and intellectuals rights. [s. l.]: Marc Block Lecture, 2004. (Mimeografado).
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006.
- FRAZER, Sir James. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship, and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon, 1991.
- \_\_\_\_\_. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HEMMINING, John. *Red gold: the conquest of the Brazilian Indian's*. London: Macmillan London Limited, 1978.
- HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWM, E.; RANGER, Terence. (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9-23.
- HULSMAN, Lodewijk. Índios do Brasil na república dos países baixos: as representações de Antônio Paraupaba para os estados gerais em 1654 e 1656. *Revista de História*, São Paulo, v. 153, p. 37-69, 2006.
- LANNA, Marcos. *Dívida divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro*. Campinas: UNICAMP, 1995.
- LENCLUD, Gérard. La tradition n'est plus ce qu'elle était... *Terrain, Habiter la Maison*, n. 9, oct. 1987. Disponível: <http://terrain.revues.org/document3195.html>. Acesso em: 4 dec. 2006.

MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. 2001. Tese (Livre-docência)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2001.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004, p. 11-39.

PALITOT, Estevão M. *Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura*. 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005.

SOARES DE SOUSA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Nacional, 1938.

SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

TASSINARI, Antonella M. I. *No Bom da festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: EDUSP, 2003.

VIEIRA, José Glebson. *A (im) pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia dos Potyguara da Paraíba*. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2000.

\_\_\_\_\_. De ‘noiteiro’ a cacique: constituição da chefia indígena Potiguara da Paraíba. *Revista Antropológicas*, Recife, ano 7, v. 14, n. 1 e 2, p. 145-160. 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2002.

---

Recebido em junho de 2008  
Aprovado em agosto de 2008

---