

Los potiguara hacia el camino de la milpa: las funciones económicas de grupos domésticos indígenas potiguara

JAMERSON BEZERRA LUCENA

En este artículo se analizan las acciones económicas de los grupos domésticos indígenas potiguara, de Paraíba, Brasil. Se estudian sus estrategias para la producción y reproducción de grupos, en cuanto etnias potiguara, y la comercialización de productos agrícolas excedentes en el sistema de mercado. Los datos etnográficos, que proceden de un estudio de caso detallado, revelan una estrategia de acción económico-racional. En la ciudad se asume la impersonalidad y en la aldea prevalece la reciprocidad que fortalece los lazos de parentesco. En suma, la organización de cada grupo doméstico depende de sus experiencias y activa su red social con actores externos. Esto demuestra la importancia del papel social y su estatus en las relaciones de poder.

PALABRAS CLAVE: potiguara, organización doméstica, tradición de conocimiento, reciprocidad, mercado y territorio

The Potiguara on the Way to the Patch: The Economic Functions of Potiguara Indigenous Households

In this article I analyze the economic actions carried out by indigenous Potiguara households from Paraíba, Brazil. I study their strategies to produce and reproduce the groups, on the basis of the Potiguara ethnicity, and the marketing of surplus agricultural products in the market system. Ethnographic data based on a detailed case study reveal the strategies for rational economic action. In the city, it assumes an impersonality and in the village the reciprocity prevails to strength ties of kinship. In short, the way in which each domestic group is organized will depend on a set of experiences and will trigger its social network with external actors, showing the importance of the social role and status they hold in power relations.

KEYWORDS: Potiguara, households, tradition of knowledge, reciprocity, market and territory

JAMERSON BEZERRA LUCENA
Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa,
Paraíba, Brasil
jamerson_lucena3@hotmail.com

Introducción

Entre 2010 y 2011, cuando hice prácticas en la Fundación Nacional del Indio, en João Pessoa, entré en contacto con el líder indígena José Ciríaco Sobrinho, de 60 años de edad, conocido como Capitão Potiguara, y otros jefes indígenas potiguara. En 2014, durante mi maestría en antropología, en el Campus I de la Universidad Federal de Paraíba (UFPB), tuve comunicación más intensa con él.¹ Ante mi interés antropológico de investigación, terminó por invitarme a formar parte de las reuniones y proyectos de extensión en el Sector de Estudios y Asesoría a Movimientos Populares. En este ambiente externo a la universidad, me di cuenta de cuan propicios son para el debate sobre identidad étnica los contactos interétnicos y la historia del pueblo indígena potiguara, así como los conocimientos tradicionales sobre pesca, caza, agricultura, casas de harina y todo lo relacionado con la organización doméstica.

Durante la investigación antropológica con Capitão Potiguara —que vive en la aldea pero tiene una casa en João Pessoa— y la señora Maria das Neves Santana,² conocida como doña Neves —de 65 años de edad, también potiguara, quien mantiene un flujo constante entre la aldea Camurupim, Tierra Indígena (TI) Jacaré de São Domingos, y su casa en la ciudad de Bayeux—, aprecié la riqueza de las narraciones de esos indígenas respecto a las técnicas, habilidades y relaciones comerciales provenientes de la economía doméstica, en específico, de las casas de harina de las aldeas potiguara donde nacieron. En esa época, el hijo de doña Neves cursaba

1 Capitão Potiguara es nieto de Pedro Ciríaco, el líder indígena de la aldea São Francisco, que tuvo un papel relevante en la organización social y política de los potiguara a principios del siglo xx, en el litoral norte de Paraíba, donde se encuentran las Tierras Indígenas Potiguara.

2 Es nieta de Manoel Santana e hija de Daniel Santana. Ambos fueron jefes-generales del pueblo potiguara, importantes para la organización política de esa etnia.

el bachillerato en historia en la UFPA, en el mismo campus en el que estaba haciendo mi magíster.

El pueblo indígena potiguara está en el litoral norte de Paraíba, distribuido en 32 aldeas, en los municipios de Baía da Traição, Maracação y Rio Tinto. Cabe mencionar que la formación de esos municipios tiene una relación estrecha con la constitución de las misiones de São Miguel de Baía da Traição y Monte-Mor. Esta última surgió después de la destrucción de la aldea de Mamanguape. El grupo étnico integró las aldeas de Baía da Traição de Preguiça, en el municipio de Mamanguape, con ayuda de los misioneros del Carmo da Retiforma (Vieira, 2018). El grupo posee tres TI, Potiguara, con 21 238 ha —promulgada en 1991—; Jacaré de São Domingos, con 5 032 ha —promulgada en 1993—, y Monte-Mor, con 7 487 ha, demarcadas oficialmente en 2007, pero que aún no han sido homologadas. Las aldeas presentan características diversas, muchas están bañadas por el Atlántico y ríos caudalosos que atraviesan varias de ellas y forman tierras fértiles en su extensión. La base económica de la etnia es la producción agrícola de alimentos de autoconsumo, como leguminosas —frijoles y habas—, granos —maíz y arroz—, raíces —yuca³ y ñame— y tubérculos —camote—, además de la colecta de leña, la caza y la pesca en los ríos y el mar.

Para la perspectiva central de este estudio, sobre las actividades y funciones económicas producidas en las casas de harina por estos grupos domésticos, el equipaje de experiencias que Capitão Potiguara y doña Neves cargan en su memoria constituye un contenido cultural riquísimo, adquirido en sus lugares de origen. Recuérdese que las narrativas de memoria llevan al individuo a mostrar, mediante una historicidad idiosincrática que no necesariamente sigue una temporalidad lineal, aquello que vivió y no se perdió a pesar de estar en otro espacio físico, pero su memoria y el significado de su vida están donde nació y permanece la mayoría de sus familiares, en las aldeas, bosques, ríos y casas de harina.

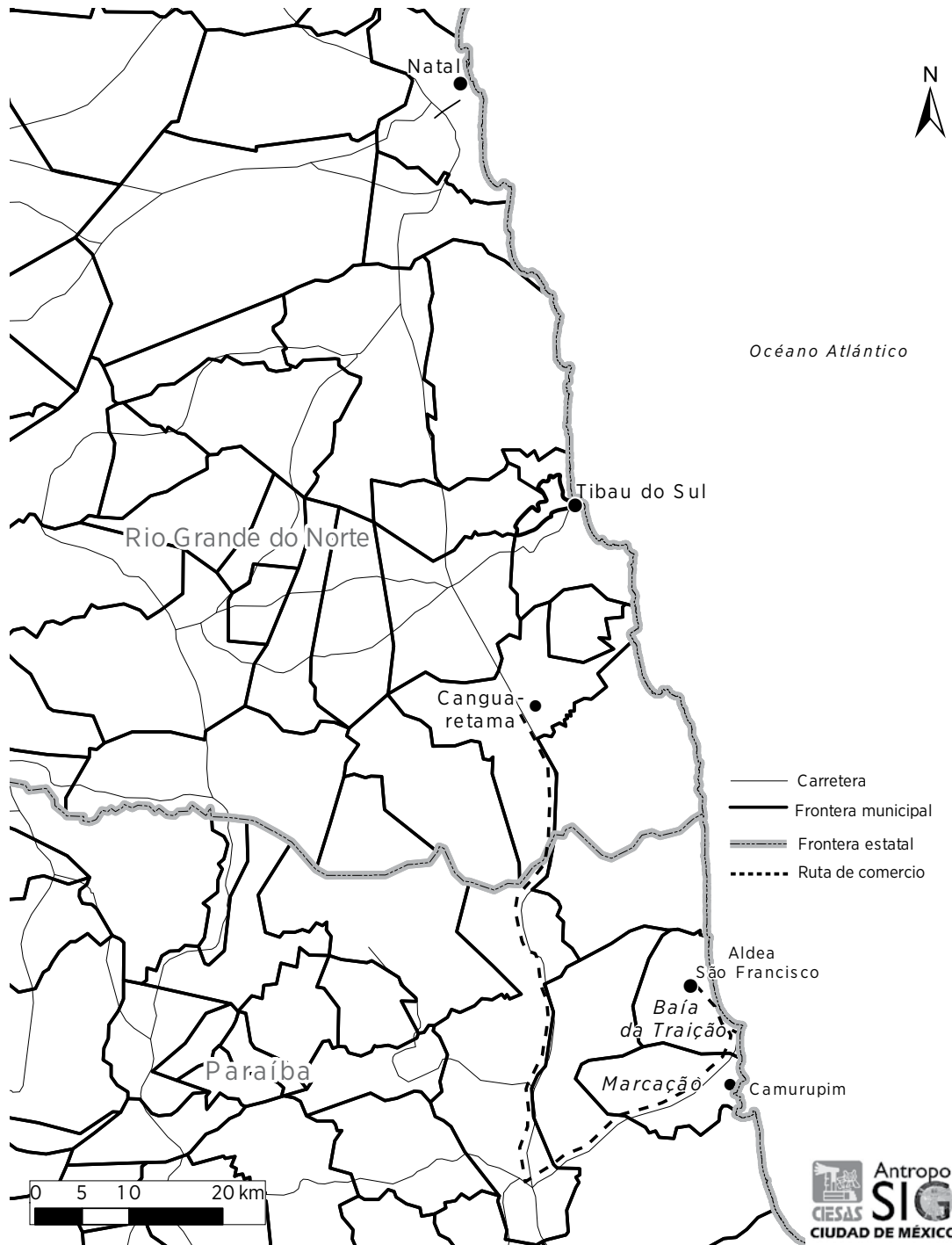
Doña Neves, como le gusta que la llamen, vive en Bayeux desde mediados de 1970. Poco tiempo después de su casamiento en la aldea Camurupim, su esposo, no indígena, aprobó un curso de la policía militar de João Pessoa y en seguida tuvieron que mudarse a Bayeux, la capital paraibana. La búsqueda de estabilidad económica para mantener a su grupo doméstico, constituido por su pareja y dos hijos, fue decisiva para ambos. El distanciamiento de la aldea y sus parientes fue temporal, pues en esa época aún no había familias en la ciudad. Según ella, años más tarde, muchos llegaron en busca de empleos y mejores condiciones de vida, y recibieron su apoyo en el espacio urbano. Al hablar de la aldea en la que vivió, relata con felicidad el tiempo de infancia junto a sus padres y la casa de harina, en la que ayudaba a su parentela en tareas fáciles, como raspar yuca, y degustaba comidas típicas de este ingrediente, por ejemplo, la tapioca y el *beiju*.⁴ Cuenta que incluso tuvo tiempo de aprender a coser, lo que le ha proporcionado ingresos extra para su grupo doméstico. También solía ir a la ciudad de Rio Tinto a comercializar algunas cosas, como frijoles verdes, cajones y mangos: “ya tenía mis clientes ciertos. Todo era pedido. Sólo había que entregar y recoger el dinero” (entrevista con doña Neves, Bayeux, 7 de marzo de 2015).

José Ciríaco Sobrinho, Capitão Potiguara, narra un poco de su infancia y juventud en la aldea São Francisco, municipio de Baía da Traição, Paraíba. Con mucho esfuerzo y ayuda de parientes que vivían en la capital paraibana, consiguió mantenerse

3 *Manihot esculenta*, planta de la familia de las *Euphorbiaceae*.

4 El *beiju* es una comida típica brasileña, de origen indígena, descubierta en Bahía. Se hace con fécula de yuca —sustancia farinácea, también conocida como goma de tapioca, goma seca, polvillo y polvillo dulce—, que se esparce en una placa o sartén caliente, coagula y forma un tipo de panqueque o crepa seca. El relleno más tradicional es de coco o queso *coalho*. Es una delicadeza común en el Noreste y Norte de Brasil (*Wikipedia*, 2019).

MAPA 1. RUTA DE COMERCIO POTIGUARA ENTRE ALDEAS Y CIUDADES



Elaboración: Bulmaro Sánchez Sandoval

en la ciudad, trabajar en la UFPB y constituir una familia. Acerca de su aldea, relata el difícil periodo de trabajo en la agricultura, pesca y caza. Con nostalgia, detalla los tiempos de la casa de harina y la conciliación entre los estudios y el trabajo en la milpa, con sus padres y hermanos. Las acciones sociales en la aldea involucran un ciclo de reciprocidad entre parientes y vecinos que traspasa la generosidad y desemboca en relaciones comerciales entre ciudades vecinas, como Baía da Traição, Marcação, Rio Tinto y Mamanguape, y a veces el comercio de harina y otros productos llega hasta las ciudades de Rio Grande do Norte.

Para visualizar una de las rutas de comercio de los potiguara, con base en los relatos de Capitão y doña Neves, con ayuda de la herramienta Google Maps, marqué algunos puntos considerados principales para la circulación de comercio y la formación de redes sociales entre indígenas y no indígenas en aldeas y ciudades.

En el mapa 1 se aprecia la circulación de harina de yuca y ñame, y en menor medida la comercialización de pescado, camarón y cangrejos, en cantidades pequeñas en comparación con los productos agrícolas. Cabe resaltar que los indígenas siempre mantienen relaciones impersonales en esas transacciones externas. La ruta va más allá del estado paraibano y llega hasta la ciudad de Natal, por ejemplo, en el estado de Rio Grande do Norte. Productos agrícolas como la yuca y el ñame no sólo se venden a comerciantes de las ciudades vecinas, sino también a “atravesadores”⁵ de Rio Grande do Norte.

Notas metodológicas

Desarrollé la etnografía entre 2014 y 2016, en las aldeas del litoral norte del estado de Paraíba, a partir de 20 entrevistas narrativas con doña Neves, Capitão y jóvenes indígenas universitarios que van y vienen de la aldea a la ciudad. Utilicé una grabadora para

registrar las conversaciones con su autorización previa. Según Rosana Guber, “el investigador puede realizar el registro durante la entrevista [...] por medio de un grabador, lo que le asegura una fidelidad casi total (casi, porque pueden aparecer problemas técnicos de nitidez en la grabación o en la dicción) de lo verbalizado” (2005: 167).

Asenté los hechos sociales relevantes en un diario de campo. Estas notas *insights*, reflexiones iniciales y esbozos preliminares de ensayos interpretativos integraron mi tesis y ahora este artículo. De acuerdo con Roberto Cardoso de Oliveira, “el diario, parte de éste, cuando uno no registra sólo fechas y lo que uno hace en el día, cuando uno coloca el material etnográfico dentro de él, pasa a ser muchas veces un pre-texto” (citado en Samain y De Mendonça, 2000: 197).

En relación con el método de análisis, opté por el estudio de caso detallado. Según Jaap van Velsen, “en la medida en que la investigación de campo era aceptada como método de colecta de material antropológico, el énfasis, que antes se concentraba en el estudio de las sociedades como un todo, fue gradualmente desplazado hacia comunidades específicas o segmentos de sociedades” (2010: 439-440). Van Velsen expresa que para los antropólogos con enfoque estructuralista era necesario que hubiera una delimitación, a fin de que el estudio etnográfico, la investigación, se realizara con base en la perspectiva estructuralista de referencia, mediante un “procedimiento [de] investigación y análisis por medio del cual el sistema social [fuera] percibido como una unidad hecha por partes y procesos, que están vinculados unos a los otros por un número limitado de principios de amplia validez en sociedades

5 Los “atravesadores” son individuos que compran mercaderías directo del productor a un precio menor que el del mercado y las revenden a los minoristas con un margen de lucro muy superior.

homogéneas y relativamente estables” (Fortes, 1953: 39, citado en Van Velsen, 2010: 440).

Se percibe con nitidez que hubo una transformación; en lugar de seguir una metodología genealógica, Van Velsen sugiere concentrarse en el análisis situacional o el estudio de caso detallado, para analizar las redes de relaciones sociales, estatus, poder e interdependencias que permean las acciones en la sociedad.

Esta investigación se desarrolló a partir de los casos empíricos de los indígenas doña Neves y Capitão Potiguara, que fueron los *egos* de mi investigación de maestría.

Organización doméstica

Las organizaciones o grupos domésticos pueden describirse como los habitantes de una unidad residencial, en general formada por parientes, aunque no podemos pensar sólo en ese formato, porque es posible que una familia incluya otros moradores sin grado de parentesco, como agregados y empleados residentes, por ejemplo. Esta afirmación parece muy simplista y poco contundente para un asunto tan pertinente como éste.

A la luz de la teoría, seguí el camino propuesto por Richard Wilk (1984), quien se concentra en el grupo doméstico —*household*— en sus estudios sobre los indígenas kekchi maya de Belice, en Centroamérica. Según él, una unidad doméstica traspasa el concepto básico. El grupo que vive en una casa es una unidad de vivienda —*dwelling unit*—, mientras un conjunto de éstas formaría un *household cluster*, por ejemplo, un conjunto de casas vecinas. Estas variaciones dan lugar a la tipología de rígido —*tight*— o flexible —*loose*— (1984: 224-227).

En un grupo doméstico rígido, aislado, las actividades de sus miembros estarían ligadas al trabajo colectivo y todos tendrían tareas específicas, cada una con sus atribuciones y asignada de acuerdo con

el género y el grupo etario, sobre todo en las tareas de producción agrícola de alimentos de autoconsumo. En un grupo doméstico flexible, en cambio, prevalece la cooperación mutua en algunas tareas y la unidad doméstica se concibe como un todo al que pueden agregarse tareas.

Doña Neves, por ejemplo, presta servicios de corte y confección en la ciudad de Bayeux. Sus nietas esperan en su casa hasta la noche, cuando sus padres vuelven del trabajo a buscarlas. Así, mantienen estrategias solidarias que atienden las necesidades de los grupos domésticos.

Un conjunto de unidades de vivienda rígido muestra características de una aglomeración domiciliar homogénea, cohesionada y “tendencialmente cerrada entre sí” (Mura y Da Silva, 2011: 99). En contraste, un conjunto flexible mantiene una sinergia cooperativa en el núcleo familiar para integrar el grupo doméstico; sin embargo, puede haber actividades diversas, como trabajar en el comercio —en la venta de frutas, hortalizas, verduras y productos de yuca, como goma y harina, y comidas típicas, como tapioca con coco y *beiju*—, tener un empleo asalariado o prestar un servicio temporal, conocido como *bico* o *empreitada*, para ofrecer autonomía a cada unidad doméstica y preservar al mismo tiempo sus particularidades en sus acciones sociales.

Esta tipología se enfoca en los aspectos económicos. El análisis de Fabio Mura y Alexandra Barbosa da Silva (2011) moldea con agudeza el ciclo teórico de Wilk y define con más eficiencia las unidades domésticas:

La clasificación de unidades domésticas ofrecida por Wilk, se centra, sobre todo, en los aspectos económicos, de esta forma, la definición de *household* se limita a señalar la producción y distribución de bienes materiales como factores determinantes. Para nosotros, parece oportuno ampliar las características que definirían las unidades, abarcando la organización de aspectos inmateriales —como

conocimientos, valores, lógicas educacionales, emociones y afectos, pero también cargos y papeles sociales—. Para tal propósito, además de la producción y la distribución, son también importantes la adquisición y la organización social de todos los elementos culturales y materiales a disposición del grupo (2011: 100).

La forma como se configuran estos grupos domésticos de los indígenas potiguara, por ejemplo, dentro de la aldea, corrobora la teoría de Wilk y su tipología de rígido y flexible. Según Capitão, cuando su familia vivía en la aldea São Francisco, “tanto la familia paterna como la materna poseían casas de harina en la ‘aldea madre’, como es conocida la aldea São Francisco, y la demanda por el producto [harina] en algunos periodos del año era muy grande” (citado en Lucena, 2016: 60). Capitão recuerda cuando trabajaba en la milpa y la casa de harina: “con toda nuestra producción [...] abastecíamos a las ciudades vecinas Baía da Traição y hasta Rio Grande do Norte. Eso era frijoles, calabaza y yuca [...], pero harina principalmente, ¿no?” (entrevista con Capitão, João Pessoa, 14 de octubre de 2015). El líder afirma que la demanda era muy grande y cada miembro de su familia desempeñaba una función, y aún así era necesario convocar más manos para trabajar en la casa de harina:

Contratábamos personas [indígenas] de la propia comunidad para ayudarnos, porque teníamos una demanda muy grande. Contratábamos para raspar yuca, moler, principalmente para revolver. Era mucha cosa y el personal de la familia no era suficiente para hacer eso. Había que llamar a alguien para ayudarnos. Mi servicio era raspar yuca, que era un servicio entretenido (entrevista con Capitão, João Pessoa, 14 de octubre de 2015).

En ese sentido, observamos que la unidad doméstica de los padres de Capitão era dinámica en sus

funciones económicas y formaba parte de un conjunto flexible de unidades de vivienda que movilizaba a sus parientes y contrataba indígenas de su aldea en situaciones de colecta y preparación de harina de yuca para cubrir la demanda. En otra situación estacional, la organización podía ser rígida. Es decir, según el momento, las tipologías oscilaban o se fusionaban en el grupo doméstico. Constaté en las aldeas indígenas potiguara que hay grupos domésticos flexibles y otros que se alternan entre lo rígido y lo flexible, lo que demuestra que cada unidad tiene una configuración peculiar.

El término *household*, empleado por Wilk (1984), se relaciona con la economía del grupo doméstico. Mura y Da Silva (2011: 100) señalan que las características que determinan las unidades domésticas van más allá de la cuestión económica de la producción y distribución, e incluyen aspectos inmateriales que “demuestran con agudeza todo un conjunto de saberes incluido en una cosmología que da sentido lógico al mundo de determinada etnia indígena, y que, de este modo, traspasa la organización económica” (Lucena, 2016: 59).

Raymond Firth (1974) asegura que los grupos domésticos mantienen relaciones económicas basadas en los valores morales, por medio de la reciprocidad y la distribución, lo que en consecuencia es un factor para mantener su reproducción:

La organización económica es un tipo de acción social, que envuelve una combinación de varios tipos de servicios humanos entre sí y con bienes no humanos para servir a diferentes finalidades. Eso implica un arreglo de esos elementos en un sistema, por la limitación de los tipos de relaciones que pueden existir potencialmente entre ellos (1974: 139).

Firth pone énfasis en la relación inherente de lo social con lo económico y señala que las relaciones sociales persiguen fines económicos en

determinadas situaciones para demostrar cierto estatus y moralidad ante el grupo étnico, y a veces, algunos actores externos.

Tradición de conocimiento

Ahora expondré conceptos sobre la tradición de conocimiento de los indígenas potiguara para reflexionar sobre la organización y la transmisión de saberes, sus principales promotores, ideas, normas y reglas, producidas y modificadas por ellos en el contexto de interacción entre las aldeas y la relación de parentesco.

Varios autores han estudiado los fenómenos culturales con perspectiva empírica (Barth, 2000; Hannerz, 1992; Schwartz, 1978), para comprender la formación de esos conjuntos culturales, sus conocimientos, valores e ideas, engendrados, transformados y compartidos entre los individuos, cómo se manifiestan y cómo podría haber obstáculos durante el proceso. Me parece interesante describir la formación de los modelos culturales y cómo los individuos que participan e interactúan en una determinada situación social los transforman.

Podemos volver la vista a la tradición de conocimiento de una etnia indígena y percibir todas las experiencias que ha tenido. Por ejemplo, los potiguara poseen habilidades de caza, pesca, colecta de cangrejos y mariscos, agricultura, técnicas de producción de harina, artesanías, además de contactos interétnicos, conflictos territoriales históricos y saberes que involucran el cosmos. Estas enseñanzas se transmiten y apuntan a una tradición de conocimiento; una visión del mundo basada en los acontecimientos de flujos culturales, actividades tecnoeconómicas y cuadros de valores morales, es decir, aspectos inmateriales, como creencias y ritos, interpretados en todo momento por los actores sociales para desencadenar visiones del mundo específicas.

En el momento en el que las actividades se desarrollan, los grupos se relacionan, interactúan con los ambientes y circulan por espacios diversos, lo cual les da acceso a conocimientos materiales e inmateriales, aprendizajes sobre artificios técnicos insertos en la organización social de su grupo, al mismo tiempo que aportan sus capacidades y habilidades en las tareas técnicas que dominan. Cabe destacar la noción de que no existen técnicas propiamente dichas, sino conjuntos técnicos orientados por conocimientos específicos, mecánicos, físicos y químicos (Leroi-Gourhan, 1984).

De acuerdo con Mura y Da Silva (2011), cuando los sujetos toman decisiones técnicas, lo que importa es contar con posibilidades, independientemente de que los materiales sean naturales o artificiales. En este sentido, el aspecto territorial es relevante, pues posibilita comprender los niveles de movilidad espacial de los sujetos y el alcance de los objetos deseados a partir de un repertorio de opciones.

Capitão relata: “yo salía temprano de casa, iba con mi papá para la milpa y después mi papá iba para el paúl [...], pescábamos, íbamos para la casa de harina” (entrevista, João Pessoa, 8 de abril de 2015). En esta narración nos damos cuenta de cómo los grupos domésticos potiguara consiguen un dominio territorial y mantienen sus relaciones al hacer uso de los ambientes y establecer rutas de circulación a partir de la necesidad de utilizar el territorio, dentro de los límites impuestos, para sobrevivir y mantener a su familia. De acuerdo con Tim Ingold y Terhi Kurtilla (2000), las estrategias se definen por una “tradición local de conocimiento” —*local traditional knowledge* (LTK)— que asocia saberes acumulados a lo largo de siglos y permite clasificaciones de materiales, técnicas e informaciones que disuelven la oposición entre tradición y modernidad, lo que hace posible el refinamiento progresivo de las técnicas utilizadas.

Si partimos del principio de que el conocimiento que se adquiere no se disipa con el tiempo,

podríamos complementar ese contexto con ejemplos como el de doña Neves, quien vive en Bayeux desde hace más de 30 años y demuestra un conocimiento primoroso de las técnicas de la casa de harina, la pesca del marisco *sururu*⁶ y las plantas medicinales, que mantiene en su residencia en la ciudad:

Sacaba agua dulce en una *cacimba*⁷ que queda cerca del mangué, sacaba mariscos, hoy en día es una lucha para levantarme cuando me quedo mucho tiempo sentada sacando mariscos en la marea. En la casa de harina ella me recordaba de todo el proceso, desde rallar yuca hasta colocarla en el horno. Rallaba la yuca, prensaba colgando unos sacos y después cribábamos y colocábamos la harina en el horno (entrevista con doña Neves, Bayeux, 7 de marzo de 2015).

Al reflexionar sobre la participación de doña Neves en la casa de harina, observamos que el acto de hacer la harina constituye una relación social muy importante: la convivencia. En ese momento, los indígenas están reunidos para ejecutar sus tareas en grupos; tareas que demandan tiempo, esfuerzo, paciencia y dedicación para que tengan éxito. Cada integrante posee una técnica perfeccionada para, por ejemplo, manipular un instrumento específico con eficacia, para colaborar en el proceso de producción de la harina. Su preparación necesita el esfuerzo de varias personas y consume bastante tiempo. Hacer harina también implica dividir tareas, pues el proceso es muy laborioso. Además, muchos niños participan, los hacen colaborar de alguna manera para darle importancia a esa tarea grupal.

Reciprocidad

Según Marshall Sahlins (1983), la reciprocidad incorpora interés y desinterés concomitante, así como individuos, objetos, sentimientos y relación social. En su complejidad, un sistema de reciprocidad no

es necesariamente una relación equilibrada entre objetos, donador y receptor, porque presenta innumerables matices y asimetrías, conforma la cultura, la historia y la tradición de un pueblo.

Para fines analíticos, Sahlins (1983) propuso una tipología sobre el papel de la reciprocidad en la conducta individual y colectiva de los actores sociales en la contemporaneidad, que se convirtió en referencia para muchos análisis en esa época.

El primer tipo es la reciprocidad generalizada, que posee un comportamiento altruista. Ese tipo de reciprocidad tiende a ayudar al prójimo en general y no puede medirse con precisión. Esa acción se ejemplifica en la ayuda espontánea, sin intereses subjetivos, la hospitalidad y la generosidad, como formas de reciprocidad generalizada.

El segundo tipo es un punto medio: la reciprocidad equilibrada. Se refiere al intercambio directo, como una negociación simple en la que un producto es cambiado por otro. En este caso, la reciprocidad tiene un sentido práctico y ocurre en un intercambio en el que están en juego objetos, productos cuyo valor puede equipararse en dinero. No se aproxima a las relaciones establecidas de solidaridad o generosidad, como la reciprocidad generalizada, pero existe un nivel de relacionamiento social que inspira la confianza de las partes involucradas.

Un ejemplo de ese tipo de reciprocidad está en la respuesta de Capitão a una pregunta que le hice para saber si había algún tipo de intercambio de productos alimentarios en la aldea São Francisco. Respondió que cuando su familia trabajaba en la producción de harina, a veces necesitaba adquirir

6 El *sururu* o mejillón charrúa —*Mytella charruana*— es un molusco bivalvo de la orden *mytiloidea*, muy popular en el Noreste de Brasil.

7 *Cacimba* es una especie de pozo, de poca profundidad, en lugares en los que hay una capa freática. Por lo general está cerca de ríos perenes o no perennes, arroyos y riachuelos.

otro alimento para suplir una carencia: “había ese [indígena] que era profesional de mangué de sacar cangrejo [...] de la familia de doña Arcanja, por ejemplo. Entonces nosotros [él y sus hermanos] íbamos para allá y cambiábamos harina o *beiju* por cangrejo, ¿no? Mi misma familia hacia eso ahí” (entrevista, João Pessoa, 14 de octubre de 2015).

En ese relato observamos que el intercambio existía de común acuerdo, por la necesidad de ambas partes de obtener un producto alimenticio, entonces, por ejemplo, se intercambiaba una cantidad de harina equivalente a una cuerda de cangrejos.⁸ Según Capitão, entre su familia y la de doña Arcanja había una relación de confianza. Este tipo de relaciones sociales se apoya en el flujo de objetos materiales, alimentos, etc. Cabe destacar que en ese intercambio de productos hay una relación de poder establecida por la familia Ciríaco, que tiene un estatus de prestigio en la aldea São Francisco. En esa relación de interdependencia siempre habrá una desigualdad porque un lado es más fuerte que el otro.

Otro ejemplo de reciprocidad equilibrada es la comercialización de productos agrícolas, como camote, harina, ñame, yuca, que la familia de Capitão vendía en las ciudades circunvecinas Baía da Traição y Marcação.

Capitão demuestra que su familia tenía movilidad comercial con productos agrícolas variados durante un largo periodo del año, de lo que se infiere una extensa área territorial de trabajo y comercio de sus productos, además de la presencia de atravesadores que compraban sus mercancías para vender en Rio Grande do Norte.

El tercer tipo de reciprocidad puede considerarse opuesto: la reciprocidad negativa. Significa obtener algo sin la intención de retribuir. En este tipo de comportamiento, cada individuo quiere sacar una ventaja propia. En el centro de la reciprocidad negativa está apropiarse de algo de forma indebida, buscar ventajas para uno mismo, por medio de robo, apuesta, extorsión o chantaje.

Cuando esta reciprocidad ocurre en las aldeas, los practicantes son punidos con rigor, pues quien vive en la comunidad debe respetar las reglas básicas de convivencia, evidenciadas en valores éticos del grupo indígena, como respeto, honra, sinceridad, unión, solidaridad. Es decir, las acciones sociales tienden a seguir las normas de conducta del pueblo, de no ser así, acarrear sanciones sociales que pueden llegar a la punición severa, como aislamiento o expulsión de la comunidad.

Economía doméstica potiguara: de la yuca a la casa de harina

YUCA

La base económica de la vida potiguara es el cultivo de legumbres, raíces y tubérculos para autoconsumo. El excedente se comercializa en las ciudades próximas, a partir de una división social del trabajo (Durkheim, 1997). La yuca se planta después de preparar el suelo. Muchas veces es necesario retirar algunos arbustos con ayuda de objetos de metal cortante, una hoz o un machete. Las ramas se amontonan y se dejan secar para quemarlas después. Esta práctica se conoce como *coivara*, una acción deliberada y objetiva para preparar la tierra para el cultivo. La leña que queda después de retirar los arbustos y árboles es utilizada en la residencia por el grupo doméstico.

La tierra se prepara con técnicas de cultivo agrícola convencional, a mano y con herramientas metálicas, como la azada, para hacer surcos u hoyos en sentido horizontal o vertical. Según algunos indígenas, el mejor momento para plantar la yuca

8 Porción de cuatro a seis cangrejos amarrados en una *embira*, fibra que se extrae de ciertos árboles o vegetales en la región del litoral norte de Paraíba.

se busca de acuerdo con las señales del tiempo, relacionadas con el periodo lluvioso de la región, las fases de la luna y las fechas cristianas. Por ejemplo, el 19 de marzo es día de san José. Según el jefe indígena Nathan Galdino, ellos “siempre tienen en consideración las lunas nueva y creciente, a partir de su cosmología. Las milpas nacen con mucha fuerza y rinden más a la hora de la harina” (entrevista, aldea Alto do Tambá, 11 de marzo de 2017).

Para plantar la yuca, se clavan en los hoyos, a cierta profundidad y en diagonal, pedazos del tronco de la yuca, denominados *manivas*, para que la punta quede expuesta. Con el paso de cierto tiempo, las *manivas* dan origen a las plantas. Es necesario dar mantenimiento a la milpa, cuidarla de plagas y limpiarla durante los primeros meses. Con la ayuda de una azada, se retira la vegetación rastrera que podría estorbar en el desarrollo de la yuca. De acuerdo con los indígenas, la planta crece un año o año y medio hasta su colecta. Durante este tiempo, la milpa de yuca también se utiliza para plantar frijoles, habas, maíz, camote, calabaza, etc., con estrategias de aprovechamiento del espacio, hasta el momento de la colecta. Mujeres o jóvenes indígenas limpian el matorral.

Dice Galdino que los potiguara se preocupan por el descanso de la tierra y utilizan estrategias de rotación de cultivos en la milpa para atenuar el agotamiento del suelo. La rotación se hace cada año, cuando se utiliza un nuevo espacio territorial para la plantación: “siempre utilizando un nuevo terreno/espacio cada año. Automáticamente intercalando el cultivo del suelo” (entrevista, aldea Alto do Tambá, 11 de marzo de 2017). Esta técnica agrícola de los potiguara tiene el objetivo de conservar el suelo y promover su uso sustentable.

Las regiones de cultivo de yuca son por lo general planicies fértiles y bajas conocidas como paúl, o pantanos, ricas en materia orgánica, como humus. Según Galdino, la colecta de las plantaciones en el paúl es, de cierta manera, precoz, debido a la gran

cantidad de microorganismos que hay en ese tipo de suelo. En otros lugares, la cosecha de yuca se lleva a cabo ocho meses después del cultivo; en el paúl basta con que transcurran seis meses. Estos espacios de cultivo están cerca de los bosques ribereños, ríos o riachuelos. Sin embargo, hay milpas de yuca en otros lugares bajos o en suelo arenoso, que también son fértiles.

En la época de la colecta, el grupo doméstico se reúne, a veces con parientes cercanos, y va hasta la milpa con instrumentos de colecta y transporte, el cual depende de la distancia entre la milpa y la casa de harina. Si se utiliza un caballo o burro, se fija una albarda, llamada *cangalha*, al lomo del animal. Se apoya en sus costillas mientras el dorso y el lomo del animal se protegen con un sillín de montar acolchado con pasto seco, similar a una estera de paja, aunque más gruesa, una especie de *xairol*.⁹ También se amarra una cinta a la albarda para que ésta se apoye con firmeza en la espalda del animal y la carga no se caiga y ni se dañe. En el centro de la parte externa de la albarda hay un par de estructuras de hierro o madera tallada en sus extremidades para colocar cuerdas de sisal o cuero, que se acoplan a los *caças*¹⁰ y quedan suspendidas a los lados del animal. Otro modo de transportar el alimento es con cestos grandes de paja, llamados *balaíos*, que hombres fuertes llevan a la casa de harina.

La casa de harina, principal institución económica de la aldea

En las TI Potiguara existen casas de harina centenarias como instituciones económicas tradicionales (Polanyi, 2000), en las que podemos apreciar las dimensiones económicas, ritual y de cosmovisión

9 Cobertura de cabalgadura por debajo del sillín.

10 Cestas de liana que se colocan en la *cangalha*.

de la vida potiguara. Según Bruno Rodrigues, “las casas de harina de la aldea Cumaru y São Francisco son bien antiguas, seculares” (entrevista, aldea Alto Tambá, 10 de enero de 2016). Esas casas se consideran hoy puntos de atractivo turístico.

La casa de harina es el lugar donde se hace la *farinhada*, como dicen los potiguara. Se localiza en una aldea indígena, pero no todas las aldeas tienen una casa de harina. Existen registros de aldeas en las TI Potiguara que poseían dos locales destinados a la producción de harina de yuca y sus subproductos. Es un espacio de socialización y trabajo arduo que muchas veces involucra a más de un grupo doméstico. El trabajo puede prolongarse por varios días, de acuerdo con la cantidad de yuca recolectada en la milpa. El objetivo principal es hacer harina y derivados para alimentar al grupo doméstico. Si hay excedentes en la producción, se comercializan.

Cuando la yuca llega a la casa de harina, se coloca en un local de “descanso” apropiado para su almacenamiento. Mujeres y niños se aproximan para empezar el proceso de raspado con utensilios metálicos cortantes, por ejemplo, cuchillos y machetes. Ese momento es oportuno para la sociabilidad, pues se reúnen varios grupos domésticos, que pueden pertenecer a la misma parentela o no. Aprovechan la ocasión para relacionarse con amigos y compartir informaciones y experiencias. De acuerdo con George Simmel, los individuos todo el tiempo están dispuestos a interactuar con otros y contra otros, en una relación de convivencia por “intereses objetivos, impulsos religiosos, objetivos de defensa, ataque, juegos, conquista, ayuda, adoctrinamiento e innumerables otros [que provocan] un estado de correlación con los otros” (2006: 59-60). Esa sociabilidad está presente entre los potiguara, sobre todo en la casa de harina, fiestas del patrono de la aldea, manifestaciones ritualistas, bautismos, etcétera.

Después de esa etapa, la yuca pasa al triturador. En esta fase se requiere fuerza motriz para impulsar el *rodete*.¹¹ El producto se transforma en una masa

homogénea y densa que se coloca en cestos de paja —*tipiti*— y éstos en una prensa de madera que extraerá un líquido amarillento llamado *manipueira*. El residuo se denomina *goma* y se lava, cuele y almacena para fabricar tapioca. Cabe mencionar que tanto la tapioca como el *beiju* se consumen como alimento para reponer las energías durante la fabricación de la harina. Las mujeres elaboran esos productos alimenticios, aunque los hombres también saben hacerlos.

Por lo general, un grupo de mujeres jóvenes cuele la masa. En esta etapa se retira un subproducto conocido como *crueira*, sin valor comercial pero que se guarda para alimentar a los animales. Después la masa se lleva al horno de leña. La harina se mezcla para que se tueste de modo uniforme, sin quemarse. Alguien experimentado ejecuta esta tarea con un instrumento de madera llamado *rodo*. Según algunos indígenas, es necesario tener mucha técnica para hacer este servicio. La calidad de la harina depende tanto del tipo de yuca como de la experiencia de quien está en el *rodo*. Es la tarea más especializada en el proceso de fabricación de harina de yuca.

Por lo regular, cuando los potiguara desarrollan el trabajo arduo de la *farinhada*, acostumbran entonar cantos rituales. En ese momento, la casa de harina se transfigura en un lugar de historicidad, de rememoración de historias de lucha y resistencia del grupo étnico en la defensa de sus territorios ancestrales, que se transmite por medio de la oralidad de los ancianos y líderes indígenas.

Las operaciones artesanales para la fabricación de harina, que de un tiempo a la fecha utilizan energía eléctrica, requieren una contrapartida, es decir, una reciprocidad respecto a la manutención de la casa de harina. Los indígenas eligieron la *conga* como forma de garantizar la cobertura de los gastos de la

11 Una especie de impulso de madera que mueve y muele el fluido que está dentro del tubo.

casa de harina. Consiste en donar un porcentaje de la producción al responsable, a cambio de utilizar las instalaciones para fabricar harina. Un indígena electo por los habitantes de la aldea administra la casa de harina. Él define todas las acciones de manera participativa, establece y cumple un plan de actividades de la casa. La *congá* —en el modo capitalista, por ejemplo— se refiere al capital de giro necesario para mantener la casa de harina, su equipamiento y pagar el consumo de energía eléctrica.

Existen grupos domésticos que no suelen plantar yuca, porque las condiciones geográficas de sus aldeas definen sus actividades, como la pesca en ríos, pantanos o el mar, o la crianza de bovinos, cabras y gallinas. Hay aldeas con una producción altísima de yuca y grupos domésticos conocidos por vivir de la pesca de cangrejos y de plantaciones de yuca, frijoles, camote y calabaza. En esos casos, existe un intercambio frecuente de alimentos, es decir, una reciprocidad equilibrada (Sahlins, 1983).

Consideraciones finales

La casa de harina forma parte de la estructura social de los indígenas potiguara; sin embargo, existen

grupos domésticos de varias aldeas, sobre todo las que no tienen casa de harina, que no plantan yuca con el fin de producir harina.

La casa de harina es un lugar de producción alimenticia para autoconsumo, pero el producto se comercializa cuando hay excedentes y atiende la demanda de la población urbana. La llegada de la energía eléctrica y otras tecnologías a la zona rural ha contribuido a incrementar la producción de harina. La producción de yuca depende del tamaño de la milpa del grupo doméstico, que a la vez es expresión del estatus que la familia potiguara posee y de sus relaciones de poder en las comunidades y el espacio urbano. La actividad propicia el estrechamiento de relaciones comerciales.

De acuerdo con mis observaciones en este estudio, el sistema de economía de algunos grupos domésticos potiguara presenta más dinamismo en las relaciones de reciprocidad y alcanza un grado comercial que se aleja de la economía de autoconsumo. En este contexto, el grupo doméstico considera la acción comercial de la harina de modo favorable. Según el espacio disponible y sus relaciones sociales, los grupos domésticos podrían pensar en producir para el comercio, más allá de sus necesidades. ■

Bibliografía

- Barth, Fredrik, 2000, *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Contra Capa, Rio de Janeiro.
- Durkheim, Émile, 1997, *The Division of Labor in Society*, Free Press, Nueva York.
- Firth, Raymond, 1974, "O contexto social da organização econômica", en Raymond Firth, *Elementos de organização social*, Zahar, Rio de Janeiro, pp. 138-173.
- Gluckman, Max, 2010 [1958], "Análise de uma situação social na zuluslândia moderna", en Bela Feldman-Bianco (org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*, Universidad Estatal de São Paulo, São Paulo, pp. 237-364.
- Guber, Rosana, 2005, "La observación participante: nueva identidad para una vieja técnica", en Rosana Guber, *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Paidós, Buenos Aires, pp. 171-188.
- Hannerz, Ulf, 1992, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, Columbia University Press, Nueva York.
- Ingold, P. Tim y Terhi Kurttila, 2000, "Perceiving the Environment in Finnish Lapland", en *Body and Society*, vol. 6, núms. 3-4, pp. 183-196.
- Leroi-Gourhan, André, 1984, *Evolução e técnicas*, vol. 1: *O homem e a matéria*, Edições 70, Lisboa.
- Lucena, Jamerson Bezerra, 2016, "*Índio é índio onde quer que ele more*": uma etnografia sobre índios Potiguara que vivem na região metropolitana de João Pessoa, tesis de maestría en antropología social, Universidad Federal de Paraíba, João Pessoa.

- Mauss, Marcel, 2003, "Da dádiva e, em particular, da obrigação de retribuir os presentes", en Marcel Mauss, *Sociologia e antropologia*, Cosac Naify, São Paulo, pp. 185-193.
- Mura, Fabio, 2011, "De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia", en *Horizontes Antropológicos*, año 17, núm. 36, pp. 95-125.
- Mura, Fabio y Alexandra Barbosa da Silva, 2011, "Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais", en *Revista Raízes*, vol. 31, núm. 1, pp. 96-117.
- Polanyi, Karl, 2000, *A grande transformação: as origens da nossa época*, Campus, Rio de Janeiro.
- Sahlins, Marshall, 1983, "Un esquema de las reciprocidades", en Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid, pp. 210-252.
- Samain, Etienne y João Martinho de Mendonça, 2000, "Entre a escrita e a imagem. Diálogos com Roberto Cardoso de Oliveira", en *Revista de Antropologia*, vol. 43, núm. 1, pp. 185-236.
- Schwartz, Theodore, 1978, "The Size and Shape of a Culture", en Fredrik Barth (ed.), *Scale and Social Organization*, Universitetsforlaget, Oslo, pp. 215-252.
- Sigaud, Lygia, 1999, "As vicissitudes do 'Ensaio sobre o dom'", en *Mana*, vol. 5, núm. 2, pp. 89-124.
- Simmel, George, 2006, "A sociabilidade (exemplo de sociologia pura ou formal)", en George Simmel, *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*, Zahar, Rio de Janeiro, pp. 59-82.
- Velsen, Jaap van, 2010 [1967], "A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado", en Bela Feldman-Bianco (org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*, Universidad Estatal de São Paulo, São Paulo, pp. 437-468.
- Vieira, José Glebson, 2018, "Potiguara", en *Povos Indígenas no Brasil*. Disponible en línea: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Potiguara>>.
- Wikipedia, 2019, "Beiju". Disponible en línea: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/beiju>>.
- Wilk, Richard R., 1984, "Households in Process: Agricultural Change and Domestic Transformation among the Kekchi Maya of Belize", en Robert McC. Netting, Richard R. Wilk y Eric J. Arnold (eds.), *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*, University of California Press, Berkeley, pp. 217-244.

Entrevistas

- Bruno Rodrigues, aldea Alto do Tambá, 10 de enero de 2016.
- Capitão, João Pessoa, 8 de abril y 14 de octubre de 2015.
- Doña Neves, Bayeux, 7 de marzo de 2015.
- Nathan Galdino, aldea Alto do Tambá, 11 de marzo de 2017.