

“A universidade não é tão legal quanto imaginávamos”: a formação de redes sociais por jovens indígenas universitários para se proteger de preconceitos raciais.

Jamerson Bezerra Lucena¹
Jakeline Oliveira da Silva²
Bruno Rodrigues da Silva³

RESUMO

O objetivo desse artigo é compreender as redes de relações sociais construídas por universitários indígenas Potiguara no campus I da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) na cidade de João Pessoa, Paraíba. A circulação desses jovens pela região metropolitana ocasiona contatos interétnicos, muitas vezes, pré-estabelecidos em suas aldeias e com a oportunidade de estudar na UFPB essas interações são reativadas de forma estratégica para garantir, de certa forma, a sua permanência temporária no espaço urbano. Nesses fluxos constantes entre a aldeia e a cidade, esses jovens circulam de um espaço para outro, criando uma rede de solidariedade no intuito de se proteger contra preconceitos raciais existentes na Universidade, além de poder reforçar seu sentimento de pertencimento étnico. A metodologia seguiu uma abordagem de *estudo de caso detalhado* com o objetivo de descrever dados etnográficos sobre esses jovens indígenas que vivem nesses espaços interseccionais.

Palavras-chave: Potiguara. Etnicidade. Preconceito racial. Redes sociais.

ABSTRACT

The objective of this article is to understand the networks of social relations constructed by indigenous Potiguara university at the I campus of the Federal University of Paraíba (UFPB) in the city of João Pessoa, Paraíba. The circulation of these young people through the metropolitan region causes interethnic contacts, often pre-established in their villages and with the opportunity to study in the UFPB, these interactions are reactivated in a strategic way to ensure, to a certain extent, their temporary stay in the urban space. In these constant flows between the village and the city, these young people move from one space to another, creating a network of solidarity in order to protect themselves against racial prejudices that exist in the University, in addition to being able to reinforce their sense of ethnic belonging. The methodology will follow a detailed case study approach in order to describe ethnographic data about these indigenous young people living in these intersectional spaces.

Keywords: Potiguara. Ethnicity. Racial prejudice. Social network.

Introdução

¹ Antropólogo. Pesquisador do Grupo de Estudos em Território e Identidade - GETI/CNPq. Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Paraíba. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – Campus I - Conjunto Humanístico – Bloco IV - Cidade Universitária – João Pessoa –PB - CEP: 58051-900. jamerson_lucena3@hotmail.com

² Graduanda em Biologia – Campus II-UFPB. E-mail: jakelineufpb@hotmail.com

³ Graduando em Ecologia – Campus IV-UFPB. E-mail: brunopotiguara@gmail.com

Em dezembro de 2009 começo a entrar em contato com alguns indígenas Potiguara quando fui participar de um processo seletivo de estágio na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de João Pessoa ofertado pelo Centro de Integração Empresa-Escola – CIEE para realizar atividades de Apoio Administrativo cumprindo, dessa forma, um estágio curricular obrigatório da faculdade a qual mantinha vínculo como estudante de Administração. A partir daí, constitui-se o limiar do processo de interação com muitos caciques, líderes e jovens indígenas Potiguara que estudam e vivem na capital paraibana, porém muitos deles continuam mantendo elo com suas aldeias. Essas relações interétnicas foram mantidas com intensidade durante dois anos seguidos (2010 e 2011) que prestei serviços para a FUNAI. Vale ressaltar que havia também, à época, uma circulação de indígenas Tabajara nessa unidade do órgão indigenista.

Calcado nessa experiência, que adquiri na FUNAI, senti vontade de ingressar meus estudos de pós-graduação no campo da Antropologia, especificamente na área de etnologia indígena. Vale destacar que esse contato inicial adquirido através desse órgão indigenista federal era mais intenso, à época, com os caciques e líderes indígenas das aldeias Potiguara, localizadas no litoral norte paraibano, pois costumavam frequentar com assiduidade essa unidade em João Pessoa. Após o encerramento do contrato de estágio dediquei-me novamente aos estudos e em 2013 estava cursando Ciências Sociais na Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e, dessa forma, aproximando-me cada vez mais da Pós-Graduação (Mestrado) em Antropologia.

Dessa maneira, iniciei meus estudos durante a noite, cujo período apresenta um perfil de universitários advindos de estratos sociais, muitas vezes, inferiores oriundos de bairros periféricos da capital, região metropolitana, cidades do interior e zona rural da Paraíba, construindo uma universidade *pluriétnica* e cultural. A maioria destes garantiu sua oportunidade de estudo através das políticas de inclusão social – Sistema de Cotas Raciais e Sociais⁴, o que confirma a democratização do acesso ao Ensino Superior.

Muitas vezes a escolha está relacionada à tentativa de conciliar trabalho e estudo, pois muitos dos graduandos apesar de jovens se mantêm trabalhando e estudando almejam melhorar sua posição social mediante uma graduação superior. Já outros optam pelos estudos

⁴ Essa modalidade de ação afirmativa foi promulgada em 2012 sob a Lei nº 12.711, legitimando a reserva de vagas nas universidades públicas para estudantes oriundos de escola pública, com renda familiar mensal igual ou inferior a um salário mínimo e meio, autodeclarados negros, pardos, indígenas ou deficientes.

noturnos devido ao desempenho na avaliação do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem) ter alcançado média abaixo das expectativas do candidato e, assim, sua escolha fica restrita aos cursos superiores de baixa demanda oferecidos à noite. Embora o tema sobre inclusão social e as ações afirmativas seja pertinente, tanto para mim, como para os coautores desse trabalho não pretendemos aprofundá-lo aqui, deixando para elaborarmos um estudo mais aprofundado em outra ocasião.

Voltando a socialização na UFPB, aos poucos fui aproximando-me de algumas colegas indígenas que também estudam Ciências Sociais e, desse modo, pude entrar em contato e fazer amizades com duas Potiguara. Ao fazer amizade com essas jovens, consequentemente, fizeram-me conhecer outros indígenas que faziam cursos em diversas áreas, tais como Administração, Engenharia Ambiental, Licenciatura em Física, Serviço Social, Comunicação em Mídias Digitais, Biologia entre outros cursos oferecidos pelo campus I dessa universidade.

Nesse mesmo ano garanti vaga no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e em 2014 iniciei meus estudos de Mestrado na UFPB, cujo enfoque do projeto estava fundamentado na compreensão das redes de relações sociais construídas por indígenas Potiguara na região metropolitana da cidade de João Pessoa. Esse estudo antropológico é considerado inédito na Paraíba, pois se trata do desenvolvimento de uma etnografia que envolve espaço urbano e território étnico indígena, neste caso, as Aldeias dos Potiguara e, assim, acabou desembocando na minha dissertação intitulada, “*Índio é índio onde quer que ele more*”: uma etnografia sobre índios Potiguara que vivem na região metropolitana de João Pessoa”. A partir daí adquiri um contato mais intenso com vários indígenas na UFPB e acabei também reencontrando o líder indígena, Capitão Potiguara, que prontamente convidou-me a participar de reuniões de projetos de extensão no Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Populares (SEAMPO⁵), onde estou colaborando como voluntário até o presente momento.

Com o tempo, participando dessas reuniões nesse espaço *extra-campus* senti que vários jovens indígenas, muitas vezes, chegavam para o encontro um pouco tristonhos, cabisbaixos, às vezes, relatando algumas situações constrangedoras que tinham passado em sala de aula ou nos corredores de algum Centro de Ensino. Deste modo, percebi então que aquele recinto poderia ser configurado como um “campo de refúgio” e, dessa forma, local apropriado para libertar, expor sem pejo sentimentos reprimidos, tais como revelações sobre discriminação racial, indignação pela ausência de justiça social, angústia e medo. Esses

⁵ O SEAMPO está vinculado ao Centro de Ciências, História, Letras e Artes – CCHLA – Campus I da UFPB.

sentimentos angustiantes produzidos nesse polo acadêmico vão sendo, aos poucos, expurgados em forma de desabafo no SEAMPO deixando aqueles indígenas aliviados, uma vez que esse espaço transmite uma atmosfera de proteção, de contato mais estreito com seus parentes e, assim sendo, considerado local adequado para receber apoio moral e ouvir conselhos dos mais experientes, como Capitão Potiguara quando relata seus casos reais de preconceito racial ocorridos na Universidade desde o início dos anos 1970 época em que começou a trabalhar na capital. O líder indígena com toda sua bagagem de experiência alerta sempre os jovens para não tomar decisões precipitadas, não desistir, manter a calma e perseverar porque, segundo ele, “nada é fácil para o índio”.

Vale ressaltar que apesar de essa narrativa seguir, até aqui, em primeira pessoa devo informar que o presente trabalho conta com a participação dos coautores, Bruno Rodrigues e Jakeline Oliveira, que dispuseram a escrever, apresentar reflexões, questionar sobre o assunto abordado, além de contribuir com narrativas de memória, enriquecendo a textualidade da escrita etnográfica através dessa *multivocalidade* incrustada nesses relatos orais.

A universidade e a própria aldeia funcionam como espaços interseccionais permeados de ações sociais que muitos jovens indígenas se apropriam com habilidade desse contato, interagindo, trocando experiências através do seu conjunto de saberes. A acessibilidade ao ensino superior oferecida pelas universidades públicas e privadas a partir das políticas públicas, como já foi citado, possibilitando um processo de democratização da educação e, dessa maneira, uma maior conexão, estreitamento das relações sociais e interétnicas entre docentes, universitários e pré-universitários⁶. Essa troca de experiências entre esses dois sujeitos produz um núcleo de ajuda mútua e, conseqüentemente, fortalece laços de amizade e companheirismo advindo dessas relações interétnicas, possibilitando, assim, a criação de um “campo de oportunidades” (Velho, 1994) muito profícuo para os jovens que almejam uma graduação no ensino superior.

Nesse ínterim, percebemos que essas relações entre jovens indígenas e UFPB poderá também ser associada as interações construídas anteriormente com alguns universitários e professores através de cursinhos pré-vestibulares e pesquisas acadêmicas, respectivamente, além da presença de pesquisadores providos de outras universidades e faculdades da Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Brasília etc. Essa rede social pode ser estendida por

⁶ Alguns universitários “veteranos” da UFPB costumam lecionar para jovens indígenas Potiguara em cursinhos pré-vestibulares oferecidos pelos municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição em parceria com essa instituição de ensino.

outros atores externos/internos que vivem também nesse fluxo entre aldeia e cidade e, dessa forma, mantém uma inter-relação quase que constante com eles, tais como comerciantes, participação em campeonatos de futebol, *surf*, *bodyboarding* e outros esportes ligados aos jogos indígenas, por exemplo, canoagem, arco e flecha, corrida de toros de madeira etc. Estes jogos fazem parte do “Abril Indígena”, mês caracterizado por comemorações esportivas, ritualísticas e que também culmina, de forma estratégica, com eventos políticos. Além disso, as relações de parentesco podem servir de ponte para contatos, interações, amizades com outros indígenas que vivem no espaço urbano com o intuito de conseguir algum apoio logístico ou moradia, possibilitando dar continuidade aos estudos na cidade e, conseqüentemente, a construção de redes sociais nessa espacialidade.

Vale destacar que os casos relatados nesse artigo refere-se, segundo os jovens Potiguara, a percepções sociais vivenciadas por eles e baseadas em preconceitos raciais, através de um processo discriminatório *esteriotipado* que ocorre no espaço acadêmico numa tentativa de inferiorizar, manter o distanciamento dos “outros” que seriam, neste contexto, indígenas e negros. Neste sentido, percebemos que se trata de uma atitude *etnocentrista*, isto é, uma ação engendrada por uma categoria em que o cidadão reproduz a ideia de que o correto e verdadeiro é aquilo que faz parte do seu grupo social e o “outro”, neste caso, o indígena é visto como um indivíduo com capacidade cognitiva inferior situado, segundo os cidadãos, num espaço distinto e longínquo daquele grupo social estabelecido num espaço que consideram “desenvolvido”, mantenedor de relações sociais complexas. Essa configuração preconceituosa existente nos campos acadêmicos e outros espaços públicos da cidade advém de um processo de socialização construído por grupos sociais urbanos e rurais, mas que migraram para a cidade. Estes, são oriundos de algum poder econômico e político nessa espacialidade e, assim, perante esse *status* produzem sentimentos de exclusão e discriminação como forma de manter o distanciamento dos outros grupos (Elias, 2000).

Caminhos metodológicos

A tessitura metodológica dessa nossa pesquisa foi construída seguindo um caráter etnográfico com critérios relacionados à pesquisa descritiva com enfoque qualitativo que tem como objetivo descrever dados etnográficos sobre jovens indígenas Potiguara que vivem circulando entre a aldeia e a região metropolitana de João Pessoa, Paraíba. Seguindo esse

direcionamento, pensamos a partir de noções como as de fluxos, redes e processos. Neste sentido, devemos imaginar a cidade grande como um cenário de múltiplas articulações, onde os atores sociais estão buscando criar múltiplas interações, adaptar-se a uma nova espacialidade - urbana e complexa, como veremos mais adiante.

Seguimos com Ética o trabalho de campo e também fizemos contato com outros indígenas e, dessa forma, tivemos a oportunidade de explicar um pouco mais sobre nossa pesquisa, o objetivo desse nosso estudo e a metodologia que iríamos realizar. Após essa arguição e de algumas perguntas (que foram surgindo naturalmente) acerca da pesquisa, deixamos claro os procedimentos necessários para a técnica de coleta de dados prevista para esse trabalho, além da observação participante. Utilizamos, quando se fez necessário e propício, o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

Além da observação participante fizemos uso de Entrevistas Narrativas (EN) foram realizadas ao longo dessa pesquisa com os indígenas universitários que vivem na aldeia e outros que vivem na região metropolitana há muito tempo. Dessa maneira, utilizamos quando foi necessário e conveniente, o gravador de voz para registrarmos as informações, desde que permitido pelos jovens.

Durante o trabalho de campo também trocamos ideias, áudios, anotações de fatos sociais relevantes, através de um aplicativo de texto instantâneo pelos nossos *smartphones* e, às vezes, anotamos num bloco de notas – ‘diário de campo’. Estas anotações constituíram *insights*, reflexões iniciais, esboços preliminares de ensaios interpretativos que integraram o nosso trabalho numa forma de etnografia compartilhada e, posteriormente, a elaboração desse artigo. Isto porque “o diário, parte dele, quando você não registra apenas datas e o que você fez no dia, quando você põe o material etnográfico dentro dele, passa a ser muitas vezes um pré-texto. E um pretexto para um artigo, como sugere a homofonia das palavras...” (Cardoso de Oliveira, 2000:197).

Os caminhos que percorremos e as estratégias utilizadas para chegarmos nessa direção foram permeados pela atenção a um elemento decisivo: o exercício antropológico na cidade e aldeia. Esse, dado pela relevância que possui na análise da *etnicidade* desses jovens indígenas Potiguara em João Pessoa e região metropolitana merece algumas considerações. Por meio das reflexões que seguem, evidenciamos os princípios que nortearam a prática etnográfica desenvolvida.

No que se refere ao método de análise optamos pelo o estudo de caso detalhado, tendo como pontos norteadores os estudos de Max Gluckman e Van Velsen, pois consideramos serem os mais pertinentes e eficazes para o estudo analítico dessa nossa pesquisa etnográfica.

De acordo com Van Velsen (2010 [1967]: 439-440), “À medida que a pesquisa de campo tornou-se aceita como método de coleta de material antropológico, a ênfase, que antes se concentrava no estudo das sociedades como um todo, foi gradualmente deslocada para comunidades específicas ou segmentos de sociedades”. Desta forma, o autor expressa que para aqueles antropólogos com enfoque estruturalista era necessário que houvesse uma delimitação para que o estudo etnográfico, a investigação, fosse realizada levando em consideração a “perspectiva estruturalista de referência” citada por Fortes (1953:39 *apud* Van Velsen, 1967: 440):

[...] o procedimento para a investigação e análise por meio do qual o sistema social pode ser percebido como uma unidade feita por partes e processos, que estão vinculados uns aos outros por um número limitado de princípios de ampla validade em sociedades homogêneas e relativamente estáveis.

Posto isso, percebemos de forma nítida que houve uma transformação porque ao invés de seguir uma metodologia genealógica o autor sugere o foco na análise situacional ou estudo de caso detalhado buscando a análise de redes de relações sociais.

Pautado nisso, buscamos agora demonstrar o desenvolvimento dessa pesquisa a partir dos casos empíricos desses jovens indígenas universitários que colaboraram bastante para o desenvolvimento desse nosso trabalho.

A chegada à capital e o encontro com a Universidade.

O acesso à universidade é também uma conquista de valor intangível para esses indígenas, porque muitos constroem seus projetos de vida baseados no ensino superior como porta de acesso a conhecimentos e técnicas não-indígenas obtido durante esse percurso agregados a um sentimento de viés altruísta que eles carregam na intenção de transmitir, posteriormente, essa bagagem de experiência para à Aldeia. Neste sentido, pretendem elaborar coletivamente projetos sociais, culturais, de preservação da natureza buscando, assim, um *empoderamento* da comunidade e com a vontade de transformar vários outros indígenas em

agentes multiplicadores. Incorporado a isso, cria-se em muitos indígenas a expectativa de que a Universidade é um lugar adequado para compreender melhor as dinâmicas políticas, econômicas e sociais que ao longo da história os colonizadores massacraram e dizimaram vários grupos indígenas, principalmente, do Nordeste onde desembarcaram os primeiros europeus nesse país.

Ao entrarem em contato com a UFPB esses jovens Potiguara, como citado anteriormente, são convidados pelo SEAMPO a participar de reuniões sobre “a questão indígena no Nordeste e as políticas públicas no ensino superior” e a partir daí trabalhamos em projetos de extensão inseridos nessa abordagem. Ao se debruçar sobre a história de populações autóctones esses jovens adquirem maior consciência crítica, tornando-se agora “sujeitos políticos coletivos” (Pacheco de Oliveira, 1993: V), pois valorizam ainda mais a sua identidade étnica e a história do seu povo através de um contexto histórico, cunhado em registros escritos e legitimados pelo campo do saber científico, onde demonstra o enfrentamento de europeus contra os povos indígenas e, apesar dos massacres ainda resistem ao extermínio e invasão dos colonizadores desde o século XVI.

Dessa forma, eles foram se embrenhando no passado desses “parentes”⁷ e, muitas vezes, guiados pela trajetória de vida do Capitão Potiguara que fazia ecoar relatos orais das lutas de seus antepassados, intercalando com suas histórias à frente das “lutas indígenas” por demarcação de suas terras de origem desde os anos 1980. Segundo Queiroz (1988: 16), “O relato oral está na base da obtenção de toda sorte de informações e antecede a outras técnicas de obtenção e conservação do saber”.

Nesse ínterim, percebemos que o SEAMPO também se transforma num palco de reflexão e debates sobre a “luta indígena” de seu grupo tendo, muitas vezes, como limiar da discussão o início do século XX no que diz respeito aos conflitos territoriais em suas terras sob a ótica fundiária, “envolvendo acirrada disputa com proprietários tradicionais, pequenos posseiros e grileiros” (Arruti, 1995: 86), além da presença dos “Lundgren, proprietários da Companhia de Tecidos Rio Tinto” (Amorim, 1970: 41) e, posteriormente, a chegada dos usineiros nessa região do litoral norte paraibano com mais intensidade a partir dos anos de 1980.

⁷ A expressão “parente” é comumente usada pelos indígenas do Nordeste e outras regiões do Brasil, para referirem-se uns aos outros, ou seja, independente da localização geográfica do grupo étnico ele é considerado parente. É também bastante usada, principalmente, em eventos locais, regionais e nacionais de política indígena.

Após leituras exaustivas sobre “questões indígenas” esses jovens foram aos poucos despertando um sentimento de *pertencimento* e, dessa forma, buscaram valorizar a identidade indígena, compreendendo também as situações de *silenciamento étnico* decorrentes dos conflitos territoriais e, assim, adquirindo maior domínio sobre os seus direitos constitucionais inseridos na Constituição Federal (CF) de 1988, onde “os índios adquiriram um maior poder perante o Estado que agora não os vê atualmente como incapaz ou desconhecido dos seus direitos políticos e legislativos” (Lucena, 2016: 55).

Segundo Arruti (1997: 14, grifo nosso),

Nas situações de emergência de grupos indígenas no Nordeste, a identidade genérica de “índios” está sempre associada aos “direitos” a que este rótulo faz referência e, em todas as situações já trabalhadas, a *recuperação* de uma identidade indígena (que é, simultaneamente, a *produção* de uma identidade Pankararu, Xocó, **Potiguara** etc.) esteve associada à descoberta da existência desses “direitos”.

A partir do início do século XX inicia-se um processo de criação de terras indígenas, o *indigenismo*, ou seja, uma forma de reorganização social amparada por mecanismos políticos especializados no intuito de manter o controle social estável, concomitantemente, assistindo as populações indígenas sob a égide da “proteção fraternal” (Souza Lima, 1987), ou seja, desembocando num regime tutelar. Tais estratégias objetivavam seguir a ótica do positivismo, almejando a todo custo o desenvolvimento e o “progresso” do Estado-nação no intuito de alcançar um alinhamento com o capitalismo mundial, cuja base está fixada na propriedade privada com seus meios de produção e operação para a obtenção de lucros.

Imersos no campo do *indigenismo* juntamente com suas ações indigenistas na região do Nordeste, especificamente, no estado de Pernambuco (Fulni-ô) e Paraíba (Potiguara), esses jovens tiveram acesso a vários trechos dos relatórios de estudos preliminares das terras indígenas Potiguara que foram elaborados, à época, pelos inspetores do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), tais como “Dagoberto Castro e Silva [...] Alípio Bandeira e o engenheiro Antonio Martins Vianna Estigarribia⁸” (Peres, 2004: 57-61), além de conhecimentos *etnohistóricos* relacionados à “distribuição das terras indígenas na Paraíba” ocorridos no final do século XIX sob o comando do “engenheiro Gonçalves Justa Araújo” (Moonen, 2002: 6).

⁸ Para maiores detalhes sobre esse processo de controle administrativo-jurídico de terras indígenas e política indigenista – Ver: PERES, Sidney “Terras Indígenas e Ação Indigenista no Nordeste (1010-1967). In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, pp. 43-91.

Essa atividade instigante em busca do saber histórico registrado e oral fortalece os valores culturais e morais da identidade étnica desses jovens Potiguara. Neste sentido, o exercício da leitura juntamente com a oralidade podem proporcionar uma melhor compreensão e ativação da “memória e identidade social” (Pollack, 1992) nesse processo de captar e interpretar numa perspectiva crítica, por exemplo, essa conjuntura de políticas indigenistas estabelecidas no estado brasileiro desde o século XX. Mas, segundo esses jovens indígenas, isso só tem validade a partir da “memória do nosso povo”.

Segundo Michael Pollack (1992: 2, grifos nossos):

A priori, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que **a memória** deve ser **entendida** também, ou sobretudo, **como um fenômeno coletivo e social**, ou seja, como um fenômeno **construído coletivamente** e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes.

Nesse caso, poderíamos inferir que a memória coletiva seria uma espécie de configuração imagética imbricada ao passado que proporia uma imagem do grupo social ligado a laços parentais, demonstrando um passado construído coletivamente e, desse modo, engendrando a sensação de uma película ilusória de algo imutável, cristalizando os valores arraigados àquela comunidade. Neste sentido, “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade” (Pollack, 1992: 5). Por conseguinte, eclode nesses jovens indígenas uma comunhão de forças, estreitamento de laços de amizade e parentesco, intensificando ao ponto de formarem uma rede de “solidariedade étnica”, fundamentada na identidade social do grupo, na reciprocidade e “moral do reconhecimento” (Cardoso de Oliveira, 2006:55, grifo nosso), pois é “É quando a busca pelo respeito de si pelos outros começa pela descoberta do auto-respeito, encontrando nele a dignidade e a honra indígena tão vilipendiada no passado, e hoje, ao que tudo vem indicando encontra-se em pleno processo de recuperação” (*Ibidem*).

Pautado nisso, percebemos que viver na cidade para esses indígenas não significa o apagamento da identidade étnica, muito pelo contrário, o que ocorre em algumas situações é o seu fortalecimento. Muitas vezes a identidade étnica torna-se mais intensa por existir, por exemplo, entre esses jovens Potiguara “uma solidariedade étnica, um sentimento de pertencimento engendrado sob a égide de defesa do seu grupo diante de algumas dificuldades impostas por uma “sociedade branca” universitária na capital paraibana” (Lucena, 2016:30).

Em 2015 estávamos participando, juntamente com esses jovens indígenas, de reuniões no SEAMPO quando dialogávamos e percebemos o fato deles se sentirem distanciados dos outros universitários devido ao processo discriminatório, mas que aos poucos isso vai perdendo forças a partir do momento em que os Potiguara na universidade entram em contato com esse espaço *extra-campus* e ali conseguem se articular melhor, manter a união do grupo étnico e, como muitos disseram, torna-se o “momento de recarregar nossas energias, saber as histórias do nosso povo, notícias da aldeia e do Movimento Indígena”. Neste ambiente extra-acadêmico, eles têm consciência de que o fato de ingressarem na universidade, mesmo utilizando o sistema de cotas raciais, não os torna inferiores, pois na universidade todos estão no mesmo patamar de ensino, embora considerem que o processo de aprendizagem do ensino médio na rede pública seja bastante precário em comparação com a rede privada de ensino, fazendo-os passar por muitas dificuldades de acompanhar os estudos de ensino superior.

Baseado nisso, podemos perceber que esse processo foi (ainda é!) provocado por uma ação reverberada através da aproximação e contato interétnico mais intenso ocorrido nas grandes cidades. Neste caso, os universitários indígenas são recepcionados na universidade com ações de discriminação, seja por causa de sua afirmação étnica indígena ou por apresentar um fenótipo diferente daquele aceito pela sociedade urbana. Os jovens indígenas apresentam situações de discriminação racial vivenciados no campus da universidade e, muitas vezes, eclode de forma acentuada na sala de aula a partir do momento em que o jovem sente-se pressionado a expor seu lugar de origem. A partir da declaração de sua identidade ocorre à segregação, ficando de um lado “os de cor” como destaca o Potiguara, Bruno Rodrigues, quando sofreu discriminação e acabou se juntando a outros universitários que também passaram por esse processo. Ao perguntar-lhe como foi sua sociabilidade nos primeiros dias na UFPB conta que,

Então, ao chegar no curso a primeira coisa que senti foi a exclusão...e acabou que até o processo de inclusão na turma...digo em partes da turma isso gerou, demorou uns dois meses, dois meses e meio até esse processo de inclusão. Porque quando começou o curso a turma foi logo se dividindo, né?! Se subdividindo em grupos. E aí acabou ficando eu um amigo de Cabo Verde (país da África) e outro amigo que era esposo de Vaval todos eram de cor (refere-se à cor negra) (Bruno, Aldeia Alto do Tambá, 10/01/2016).

Pautado nesse relato do jovem universitário podemos inferir que o fato de ter a pele mais escura aproximando-se de um tom de pele negra ele [Bruno] foi imediatamente

“marcado” e colocado junto aos colegas cabo verdianos por ser excluído do grupo social “branco”, onde ficam aqueles jovens que, muitas vezes, se consideram de classe dominante, ostentando ainda um *status* herdado por uma geração que se supõe aristocrática, entretanto às vezes só possui o sobrenome da família como potencial agregador de relações na sociedade, além da aparência de burguês como diferenciador de classes sociais, aspectos que podem ser considerados suficientes para se destacar na sociedade paraibana.

Aqui podemos identificar os “preconceitos de origem e de marca” abordados por Oracy Nogueira (1985), como uma modalidade de preconceito racial para o Brasil. Segundo o autor (1985:292), “A própria expressão “preconceito de *marca*” não constitui senão uma reformulação da expressão ‘preconceito de cor’” que fora utilizada por muitos teóricos para fazer uma relação à ‘situação racial’ brasileira como ele afirma. Segundo Nogueira (1985), embora no Brasil predomine o preconceito de *marca*, nesse caso específico dos universitários indígenas também está inserido o preconceito de *origem*. No que se refere a este último tipo de preconceito o autor (1985: 78-79) remete a “suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é *de origem*”. Posto isso, neste caso mencionado por Bruno Rodrigues esses tipos de preconceitos surgem a partir de sua autodeclaração de indígena em sala de aula e também pela sua aparência, isto é, por apresentar um fenótipo de mestiçagem e, assim, aproximando-se dos jovens negros de Cabo Verde, seus colegas de turma.

Desse modo, podemos identificar que a aproximação do jovem indígena com os jovens cabo verdianos surgiu devido ao preconceito de marca devido aos critérios de fenótipo ou aparência racial como aponta Oracy Nogueira (1985: 293) juntamente ao “preconceito de origem” que está relacionado a uma carga afetiva pelo fato de pertencer também a um grupo étnico.

Nessa perspectiva, quando se refere aos universitários indígenas eclode automaticamente o estigma como mecanismo discriminatório que tem o propósito de “marcar” o indivíduo e, assim, segregar, manter distância deste e do seu grupo social. Para Goffman (1993:11, tradução nossa), “a sociedade estabelece os meios para caracterizar as pessoas e o complemento dos atributos que se percebem como correntes e naturais aos membros de cada uma dessas categorias”. Sendo assim, a sociedade estabelece categorias e rotula as pessoas numa tentativa de buscar aproximar-se daqueles que contém atributos de uma classe “normal” e “pura” pelos membros dessa categoria. Vale destacar que o estigma

também está entremeado a outras variantes que denotam dúvidas, causando estranheza e desconfiança se ele/ela realmente é indígena ou não, pelo fato de apresentar traços fenotípicos de mestiçagem e não corresponderem às características reproduzidas pelo senso comum da “aparência de índio”, como demonstra o relato da jovem Adriana.

Porque aí têm muitas pessoas que falam: “Ah, você não parece ser indígena”. E pra você que viveu na aldeia que participou dos costumes e que sabe que sua família também é indígena...aí você fica meio acanhado...fica meio desmotivado. Mas aí hoje em dia eu já respondo e começa a falar, né?! De sua história e que aquela pessoa precisa conhecer melhor a história [dos indígenas Potiguara da Paraíba]. Mas agora eu já tenho um ampla visão [por causa do SEAMPO...Será?] pra responder para essas pessoas...principalmente aquelas cheias de preconceito, né?! Com nosso estereotipo. “Ah, não parece com indígena, então não é indígena”. Aí eu já respondo por quê. E assim, já não fico tão acanhada, né?! (Adriana, João Pessoa, 19/01/2016).

O discurso de mestiçagem proferido pela sociedade brasileira era (e continua sendo) sustentado pelos estudos de alguns antropólogos brasileiros no início do século XX, tais como Nina Rodrigues (1938:54) que se baseava numa teoria biológica e evolucionista que, segundo o autor, contribuía para a degeneração do indivíduo, dando “origem a produtos morais e sociais, evidentemente inviáveis e certamente híbridos”. De acordo com o autor (1938: 61) este embasamento teórico era de fundamental relevância e continha “valor e aplicações inestimáveis” na área da psicologia criminal, o que podemos notar que Nina Rodrigues fora fortemente influenciado pelo “pai” da Antropologia Criminal, Cesare Lombroso.

Tempos mais tarde esse assunto é tratado com acuidade e esmero no que se refere aos estudos sobre mestiçagem com indígenas no Nordeste pelo o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2004:35) que manifesta sua inquietação e preocupação, especificamente com relação aos indígenas, citando Bernand e Gruzinski (1992: 21), “[...] os mestiços constituíram o lado verdadeiramente esquecido da antropologia americanista, cujo maior defeito seria o de operar as suas pesquisas como se existisse uma “clivagem epistemológica entre Índios de um lado e autóctones do outro”.

Outro fato que chama nossa atenção nessa *démarche* teórica sobre a mestiçagem indígena no Nordeste pode ser explicado pelo contexto histórico brasileiro no século XVIII, onde muitos casamentos interétnicos ocorreram devido a uma ação de integração imposta pelo Marquês de Pombal no intuito de acomodar colonos brancos nos antigos aldeamentos,

corroborando mais tarde Em 1850, com a Lei de Terras: “Inicia-se por todo o império um movimento de regularização das propriedades rurais” (Pacheco de Oliveira, 2004:25).

Nesse sentido, Pacheco de Oliveira (2004:35) demonstra que se deve ter um maior cuidado com relação às pesquisas, aos trabalhos científicos que envolvam a questão da identidade étnica heterogênea, “[...] com ‘culturas híbridas’ (Canclini, 1992) e *índios misturados* [...]” (grifo nosso). Isto ocorre porque o que está em jogo não é somente a questão étnico-racial, mas o dinamismo da cultura, mantida por fluxos culturais entre vários atores externos numa determinada sociedade.

Pautado nisso, Hannerz (1992) diz que é preciso ter a compreensão da cultura como processo e que por estar num fluxo contínuo, dinâmico, sendo recriada, criando significados e formas pode se tornar perene, pois o fluxo cultural mantém uma interação e, desse modo, participa de forma ativa dos processos sociais que fazem parte da trajetória de vida do indivíduo.

O fluxo cultural consiste, assim, das manifestações de significados que os indivíduos produzem através de acordos de formas manifestas, e as interpretações que os indivíduos fazem tais exposições - os dos outros, bem como a sua própria. Talvez as imagens de fluxo seja um pouco perigosa, na medida em que sugere o transporte desimpedido, em vez da ocorrência infinita e problemática de transformação entre *loci* internos e externos. No entanto, eu acho a metáfora de fluxo útil - por uma coisa, porque capta um dos paradoxos da cultura (Hannerz, 1992:4, tradução nossa).

Sendo assim, podemos dizer que o fluxo cultural é uma manifestação que foi produzida pela captação externa de significados que o indivíduo adquiriu durante sua trajetória de vida, ou seja, por meio de suas experiências, vivências e a partir desse *feedback* realizado com suas interações sociais ele fará sua interpretação daquele “conteúdo cultural” e expressará do seu modo. Posto isto, levando em consideração as variedades na forma cultural, e que esses fluxos culturais são realizados num espaço *translocal* configura-se um processo dinâmico, enriquecedor e de uma reafirmação da organização social desses jovens Potiguara, por exemplo, pois a cultura é experiência, é construção e reconstrução e, sendo assim, a cultura atua como organizadora da diversidade.

Retomando novamente as situações vivenciadas por esses jovens indígenas no campus da UFPB percebemos, ao longo do tempo, nesse cenário universitário eivado por essas práticas discriminatórias, mas também espaço propício para a criação de estratégias por parte

desses Potiguara, construindo laços mais intensos com grupos distintos (negros e ciganos) que também são alvo de discriminação e, assim como os indígenas, têm como objetivo comum o ingresso na universidade através de ações afirmativas, pois vêm da escola pública e pertencem a grupos sociais de baixa renda.

Nessa perspectiva, esses jovens Potiguara todos os dias letivos se deparam com um ambiente hostil, propício a discriminação e, muitas vezes, alguns acabam produzindo um desânimo, resistência em não querer voltar à universidade e, dessa forma, pensam em desistir como relata o jovem indígena da Aldeia Tramataia, Antonio Altino – “sei lá...às vezes num dá nem vontade de voltar pra lá [UFPB - João Pessoa]. Num vejo a hora quando chega sexta-feira e pego o ônibus pra casa...mas na segunda-feira é um desânimo danado. Mas tem que ir, né?!” (Altino, João Pessoa, 2015).

Esses jovens acabam criando redes de relações sociais com estudantes que sofreram algum tipo de exclusão em sala de aula, tais como, negros, homossexuais, jovens de baixa renda, pois passam por situações de discriminação social parecidas com as enfrentadas pelos indígenas na universidade, além de contatos com alguns professores que compreendem e dão apoio a eles. Estes “elos étnico-raciais e sociais” urdidos por esse grupo heterogêneo formado, no âmbito acadêmico e espaços urbanos por elementos de identidade étnica, social e econômica fez com que aglutinassem suas aptidões e interesses no intuito de buscar força moral para poder enfrentar indivíduos racistas, etnocêntricos e, principalmente, manter o foco nos seus estudos para alcançar cada qual o seu objetivo.

Calcado nisso, tomaremos a partir de agora como curso dessa análise o contato interétnico dos universitários indígenas Potiguara com outros universitários do Campus I da UFPB em João Pessoa. Segundo Cardoso de Oliveira (1981) o contato interétnico acaba provocando, muitas vezes, uma situação de contraste de identidade, corroborando para uma *fricção interétnica*. Segundo o autor (1981:129), “contudo, pode-se dizer, preliminarmente, que o destino das sociedades indígenas, enquanto sociedades é o de sua descaracterização progressiva, na medida em que vão sendo integrados às economias regionais”. Nesta perspectiva, o autor (à época) acaba tendo uma visão pessimista com relação à interação, ao contato dos indígenas com outras sociedades, através das denominadas ‘economias regionais’, assim como em sua inserção em espaços urbanos.

De acordo com Pacheco de Oliveira (1988), o estudo do contato interétnico deve ser realizado como situação de interação, envolvendo conflitos e interdependências. Segundo o

autor (1988:14), nessa relação interétnica fica implícito a demarcação de fronteiras étnicas, alianças e interdependências dentro do campo intersocietário de relações interétnicas. Ao propor essa noção de campo intersocietário, temos a possibilidade de uma abordagem dinâmica das relações interétnicas em que o contato não se reduz a uma percepção dualista da realidade (índios *versus* não-índios); também, constitui-se num processo fundamentado em interações estabelecidas entre os mais variados agentes presentes em situações contextuais.

Os grupos étnicos são, ao contrário, categorias *adscritivas* nativas, que regulam e organizam a interação social dentro e fora do grupo, sobre a base de uma série de contrastes entre o próximo e o distante. Tais contrastes se ativam ou não segundo os requisitos do contexto. Neste sentido, veremos que em determinadas situações os estudantes indígenas, em grupo, são capazes de se fortalecer e demonstrar, em eventos significativos dos Potiguara na aldeia ou na cidade, sua identidade étnica. E em outras ocasiões, não é necessário acioná-la.

A partir dos relatos desses indígenas percebemos ao longo do tempo a presença de muitos jovens preconceituosos nas salas de aula, praças e corredores do campus, principalmente com alguns Potiguara que algumas vezes vem para a Universidade ainda com o corpo pintado de tinta à base de jenipapo porque estavam participando de rituais na aldeia ou em eventos culturais na cidade.

Parte dessa juventude acadêmica que discrimina esses indígenas e negros, muitas vezes, expressa esse sentimento arredo devido ao reflexo da sociedade brasileira que há tempos permanece eivada de preconceitos raciais, principalmente contra os indígenas por apresentarem sinais nítidos de diferenciação social, através da cor da pele e traços marcantes em sua fisionomia característica do seu grupo étnico. Porém, o estereótipo perpassa a questão biológica, isto é, fenotípica e do biotipo, permeando pelo comportamento, condição financeira, *status*, papel social, sexualidade, etc.

Nesse ínterim, não devemos pensar a noção racista como sendo originária de um fenômeno biológico, mas sim como uma construção histórica e social brasileira, cuja base advém de um escravismo colonial (indígenas e negros) prolongado até o fim do Império. Contudo, suas práticas discriminatórias étnico-raciais e socioeconômicas continuaram em ação demonstrando, assim, “um tipo de racismo muito peculiar – negado publicamente, praticado na intimidade” (Schwarcz, 2012: 88), sendo irradiadas, como um feixe de crenças racistas consideradas por muitos “como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente”

(Berger & Luckman, 2013: 35). Este “mundo coerente” e etnocentrista sustentado sob o lastro do senso comum encontrará, posteriormente, sustância no solo fértil das teorias “Evolucionista” de Charles Darwin (*darwinismo social*) e a “Eugenia” de Francis Galton.

De acordo com Pacheco de Oliveira (2003: 248), essa ideia do senso comum de aceitar a autenticidade do índio perante a história “é um expediente para silenciar (ou não dar importância) ao violento e destrutivo processo de contato e incorporação. Ou seja, um mecanismo cômodo para propiciar uma auto-anistia aos colonizadores”.

De acordo com Eriksen (2010),

No Brasil, o continuum preto-marrom-branco em termos de pigmentação é uma dimensão de classificação que tem um elemento de classe óbvio que pode de fato anular o fenótipo (riqueza ‘faz as pessoas ficarem mais pálida’), o que não implica a existência de separar categorias étnicas com base na especificidade cultural, como é o caso dos indígenas (ERIKSEN, 2010: 8-9, tradução nossa).

Apesar desse conceito de “raça” no Brasil ser mais utilizado sob a análise teórica do construto de negros do que para indígenas, como apontou em seus estudos a antropóloga Lilia Moritz Schwarcz (1993) em sua obra intitulada, “*O espetáculo das raças*”, baseando sua análise teórica a partir do século XVIII para sustentar sua tese sobre o estudo de raças que teria mais ênfase e disseminação no século seguinte partindo de conceitos da biologia e teorias evolucionistas que tinha o intuito de justificar “o predomínio branco e hierarquia social rígida. Utilizando-se um darwinismo sócio-biológico explicava-se o natural branqueamento da população” (Schwarcz, 1993:285).

Mesmo assim, observamos que o que acontece com os jovens indígenas na UFPB também está associado a uma idealização de construção étnica aceita na classe social dominante brasileira, ou seja, evidencia-se de forma inconsciente um processo de “pureza” e aquele grupo social que não puder se enquadrar nesse aspecto será tratado como “etnia degenerada”, inferior e, assim, não possuindo capacidade intelectual que possa ser comparada àqueles que se acham indivíduos superiores em vários aspectos, tais como étnico, social, intelectual e corporal.

Seguindo novamente o rastro do pensamento de Eriksen (2010:7), quando tece comentário a respeito da distinção entre raça e *etnicidade* e pra isso o autor traz o Michael Banton para dar sustentação ao explicitado. Nesse corolário, na visão de Banton, raça refere-

se à categorização (negativa) de pessoas, enquanto a *etnicidade* tem a ver com a identificação (positiva) do grupo. O autor argumenta que a *etnicidade* é geralmente mais preocupada com a identificação de ‘nós’, enquanto o racismo é mais orientado para a categorização de ‘eles’ (Banton, 1983:106; cf. Jenkins, 1986:177).

Trazendo a questão do preconceito e discriminação, envolvendo os estudantes indígenas na cidade, como já havíamos citado, o que chama a atenção é o sentimento de pertencimento, a solidariedade étnica existente no espaço urbano, fazendo com que as relações de amizade entre esses jovens tornem-se cada vez mais fortalecidas, suportando as discriminações sofridas na universidade, buscando assim uma “moral do reconhecimento”, Cardoso de Oliveira (2006).

Posto isso, trazemos para tornar mais profícuo para essa discussão o conceito de *etnicidade* proferido por Manuela Carneiro da Cunha (2009:244), diz que “na etnicidade se invocam uma origem e uma cultura comum [...] sendo assim, a etnicidade não seria uma categoria analítica, mas uma categoria ‘nativa’, isto é, usada por agentes sociais para os quais ela é relevante” e num contexto urbano, muitas vezes, torna-se mais eficaz e praticável do que na Aldeia.

Nesse contexto, observamos a cidade como espaço *pluriétnico* e multicultural, fazendo com que grupos étnicos muitas vezes busquem estratégias para que em determinadas situações possa fortalecer a sua identidade étnica e tentar combater os estereótipos produzidos por outros grupos sociais. Segundo Eriksen (2010), ao fazer uma análise antropológica no seu trabalho de campo, demonstrando casos empíricos de multiculturalismo nas Ilhas Maurício que possui uma sociedade poliétnica, onde vivem vários grupos étnicos imigrantes consequência da colonização francesa.

Usado analiticamente em antropologia social, o conceito de estereótipos refere-se à criação e aplicação consistente das noções padronizadas da distinção cultural de um grupo. Estereótipos são mantidos por grupos dominados, bem como por aqueles que dominam, e eles são comuns em sociedades com diferenças significativas de poder, bem como nas sociedades onde há um equilíbrio de poder violento entre os grupos étnicos (ERIKSEN, 2010:29, tradução nossa).

Thomas H. Eriksen ainda destaca que “estereótipos não precisam se referir a uma realidade social, e eles não necessariamente dão dicas precisas sobre o que as pessoas realmente fazem. Portanto, devemos refletir sobre as causas e os usos de estereótipos”

(Eriksen, 2010:29, tradução nossa). Nesta abordagem o autor faz uma classificação, denominando para cada grupo étnico um tipo de estereótipo (negativo) criado pelos outros e um auto-estereótipo (positivo) produzido por eles mesmos.

Em meio a essa profusão de debates, participações em eventos e projetos sociais, os estudantes indígenas aproveitam a ocasião de estarem reunidos com professores, coordenadores e Capitão Potiguara para falar também sobre as suas dificuldades enfrentadas na universidade, tais como a discriminação racial sofrida em salas de aula ou em corredores do campus acadêmico; angústia e desânimo por não estarem conseguindo acompanhar, assimilar os estudos em sala de aula; burocracia para o cadastro no Restaurante Universitário (R.U.), Auxílio moradia, Casa do Estudante (meninas) ou Residência universitária (meninos e meninas), por exemplo.

Entretanto, percebemos que o espaço urbano tornou-se para esses jovens indígenas um ambiente mais favorável a manifestações ritualísticas, eventos de reivindicação de direitos territoriais e, dessa forma, reavivarem sua identidade étnica em determinadas situações que necessite ativá-la no intuito de alcançar seus objetivos, que podem ser de interesse individual e também coletivo.

Baseado nisso, veremos em seguida mais alguns relatos dos estudantes Potiguara que tiveram contato com o SEAMPO, local extra-acadêmico, propício também a reuniões de indígenas e, por sua vez, tem ali a possibilidade de estreitar os laços de parentesco, montar estratégias para participarem de eventos culturais e acadêmicos de interesse comum.

A universitária indígena Jakeline Oliveira relata seu primeiro contato com o setor de estudos do campus I da UFPB conseguido, graças ao apoio de um professor de História, Rafael. “Já conhecia o professor Rafael, que foi bolsista do SEAMPO [...] conhecia ele daqui (Marcação-PB) do cursinho pré-vestibular que ele era professor. Aí quando eu estava na Universidade (João Pessoa) ele falou do SEAMPO e perguntou se a gente - Eu e Toinho, não queria participar. E eu disse, com certeza! Aí a gente foi pra lá”. (Jakeline, Aldeia Tramataia, 26/01/2016).

Nesse diálogo, percebemos que a estudante já demonstra a satisfação de ter encontrado uma pessoa conhecida na Universidade, facilitando o acesso a certos locais naquele espaço acadêmico, propiciando a criação de relações sociais, agora, por intermédio do seu amigo não-indígena, Douglas Nascimento⁹, e ainda por cima poder fazer parte desse ambiente *extra-*

⁹ À época Douglas era doutorando em Etnobiologia pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e fazia pesquisas no estuário do manguezal nas proximidades da Aldeia Tramataia, onde Jaqueline vive e o ajudava com

campi, pois ela admite que ingressar nesse setor de estudos foi muito gratificante e serviu como um porto seguro para eles. “Pra mim, o SEAMPO é um lugar de fortalecimento porque quando eu via essas coisas (preconceitos) que depois a gente chegava no SEAMPO toda semana...a gente já conversava justamente sobre isso aí” (Jakeline, Aldeia Tramataia, 26/01/2016).

As amizades e relações intersociais que a jovem indígena fez na aldeia e no cursinho pré-vestibular no município de Marcação proporcionaram a abertura de caminhos, juntamente com seu irmão Altino, pudessem ter um suporte social e logístico, enquanto estivessem no espaço urbano facilitando a construção de redes sociais. A circulação de jovens indígenas na capital paraibana faz com que, ao longo do tempo, formem estratégias de ação, *jogos identitários* no intuito de poder se desvencilhar de situações constrangedoras como foi descrito aqui sobre suas trajetórias e desafios no campus da universidade.

Quando questionei ao estudante Neto da Aldeia Caieira se era em todo lugar que ele afirmava ser indígena, o jovem responde que “Aonde cabe...aonde cabe. Porque realmente não é em todo lugar que você vai querer se mostrar. Às vezes digo que não sou porque a ocasião não pede, mas sempre que posso me apresento como Neto Potiguará” (Neto, Aldeia Caieira, 10/01/2016). Neste diálogo, observamos que o jovem universitário de licenciatura em Física tem certo cuidado ao “mostrar” quando “a ocasião pede” sua identidade étnica indígena, demonstrando que em algum evento, situação específica ele poderá acioná-la. Neste sentido, a circulação de indígenas nos centros urbanos carrega não apenas sua identidade étnica, mas também uma parte de sua cultura e modos de comportamentos que são ajustáveis num espaço social *pluriétnico* e multicultural de uma metrópole, possibilitando assim a utilização de estratégias de ação para cada tipo de situação, “pois quando observamos de perto este fluxo da cultura nas pessoas, elas parecem divergir e misturar-se em vez de reproduzirem as distinções necessárias para tornar permanentes identidades contrastantes” (Barth, 2003:24).

Nesse sentido, inferimos que essas identidades expostas por Fredrik Barth (2003) mudam (*jogo identitário*), mas elas modificam-se com parâmetros a serem seguidos pelo próprio grupo étnico. A mudança para o autor faz parte do processo de afirmação da etnicidade. Então, você muda pra permanecer diferente. Sendo assim, *etnicidade* é um processo dinâmico construído durante as relações sociais no contexto urbano, por exemplo. Vale destacar que essa dinamicidade também poderá ocorrer na aldeia em um contato

seus conhecimentos sobre aquele nicho ecológico e as várias espécies de caranguejos.

interétnico ou numa situação de que sua identidade étnica precisa ser comprovada, tais como a matrícula do filho na Escola, vacinação num posto de saúde, censo populacional indígena, da FUNAI, do IBGE e até mesmo a solicitação de uma declaração ao Cacique da Aldeia solicitada, muitas vezes, no ato da matrícula na UFPB ou de alguma outra Instituição de Ensino Superior (IES) pública ou privada.

Portanto, podemos compreender que a etnicidade na espacialidade urbana demonstra possuir um “jogo social dinâmico” muito eficaz para os indígenas, desembocando numa “reprodução da sociedade” (Cunha, 2009:41) e que “[...] é socialmente arquitetado. Nesses termos, a *etnicidade* parece à primeira vista cumprir adequadamente seu papel” (*Idem*). Neste contexto, a *etnicidade* comprova ser bastante útil, uma vez que ela sugere usar estratégias de relações intersociais ajustáveis no intuito de se adequar a varias situações de contato, conflitos, mas também uma acomodação mútua entre os grupos. Vale ressaltar que o contato interétnico entre os indígenas Potiguara e os ‘não-índios’ existe há bastante tempo, porém é preciso perceber que esse contato torna-se mais intenso a partir do momento em que os indígenas se deslocam para o espaço urbano, adentrando, assim, num universo que pode ser considerado inóspito em alguns casos, devido aos atritos configurados através do preconceito racial e discriminação gerada por muitos jovens universitários da capital.

Nessa perspectiva, pensamos que essa ideia de discriminação no campus da universidade possa fazer uma relação muito proveitosa com o Norbert Elias, em “*Os estabelecidos e Outsiders* (2000)”, onde o autor discorre sobre normas de socialização e relações de poder, reproduzindo sentimentos de discriminação e exclusão. Estabelecidos é utilizada pelo Norbert Elias (2000) para descrever grupos e indivíduos numa determinada sociedade que possuem *status*, uma relação de poder constituída por grupos sociais que detém um poder econômico superior às demais classes e, dessa forma, são concebidos como representantes de uma “elite”, criando uma identidade social alicerçada na tradição patrimonialista, autoritária, conservadora, coadunando poder e moralismo para os outros. Com relação aos *outsiders* esses são considerados indivíduos que não são pertencentes a essa classe social e dessa forma estão fora desse grupo abastado. Refere-se então, a um grupo social “estranho” ou desviante que está à margem das convenções sociais e determina seu próprio estilo de vida. Neste sentido, os universitários indígenas poderiam ser relacionados nessa última categoria ao passar por processo de exclusão, distanciamento e, conseqüentemente, a aproximação com o grupo dos estudantes negros, como aconteceu com

Bruno Rodrigues e os cabos verdianos, por exemplo. Este sentimento de exclusão que o jovem indígena enfrentou, assim como os demais indígenas revelaram que sofrem em sala de aula acaba criando uma marginalização das redes de troca. O indígena, nessa situação, também pode representar uma ameaça à sociabilidade porque não é nem um amigo nem um inimigo, pois este ocupa um lugar definido pelo antagonismo.

Apesar desse impacto negativista, recepcionando os jovens indígenas na universidade eles puderam construir no decorrer do tempo uma rede de solidariedade com vizinhos, como foi o caso de Jakeline e seu irmão Altino, e de amizade proporcionada por ações de gentileza e reciprocidade que aos poucos foi sendo formado no espaço acadêmico, urbano e por parentes (consanguíneos/afinidades) que num processo de visitação procuram de vez em quando dar assistência a esses universitários na capital paraibana. Essas relações sociais foram sendo construídas de forma intensa também com estudantes negros – cabos verdianos - que, assim como os indígenas, passaram por uma situação de distanciamento, de *apartheid*, causada por uma turma acadêmica elitizada que muitas vezes reitera o fato de serem parte da burguesia, pertencentes a uma classe superior. Neste sentido, os estudantes indígenas formaram suas redes sociais num circuito que muitas vezes é restrito a universidade, porém o contato permanente deles no campus proporcionou uma maior interação e fortalecimento de sua identidade étnica, principalmente quando estão reunidos no SEAMPO.

Ao mencionar o conceito de rede social que estamos nos referindo nesse estudo antropológico referimos aquele utilizado por Barnes (1954) que denomina uma rede da seguinte forma,

A imagem que tenho   de um conjunto de pontos alguns dos quais estão conectados por linhas. Os pontos da imagem são pessoas, ou às vezes grupos, e as linhas indicam que pessoas interagem umas com as outras. Podemos, é claro, achar que a vida social inteira gera uma rede desse tipo. Para nossos objetivos atuais, no entanto, eu gostaria de considerar, a grosso modo, aquela parte da rede total que fica para tr s quando removemos os agrupamentos e cadeias de interação que pertencem estritamente aos sistemas territorial e industrial (BARNES, 1954: 43 *APUD* HANNERZ, 2015: 179-180).

Baseado nisso, observamos que nessa circulação dos jovens Potiguaras entre a aldeia e a cidade, os laços de parentesco e amizade vão se fortalecendo e produzindo ramificações nesses espaços que, na verdade, tornam-se interseccionados pelas relações sociais que os

permeiam, demonstrando assim uma fertilidade na produção dos enleios das redes sociais que vão sendo entremeados ao longo dessa circulação por parentes, amigos, vizinhos, pessoas conhecidas e desconhecidas.

Considerações finais

Tecemos essas considerações e percebemos que essas redes sociais formadas pelos jovens Potiguara, ressaltando as diferenças idiossincráticas de cada configuração demonstrada nesse trabalho, conseguem fortalecer e usar seus “laços pessoais de parentesco e amizade” (BARNES, 1969:173). Nesse ínterim, as amarras dessas redes estão relacionadas a casos específicos, *sui generis*, porque cada rede social constitui uma forma própria e dinâmica de estratégias de ação para poder dar continuidade no cenário em que foi produzida.

Segundo Barnes (1969:175), “A noção de rede social está sendo desenvolvida na Antropologia Social tendo em vista a análise e a descrição dos processos sociais que envolvem conexões que transpassam os limites de grupos e categorias”. Nesta perspectiva, as redes sociais não podem ser compreendidas apenas por relações de parentesco, pois muitas interações realizadas por esses indígenas têm suas “amarras” construídas por amizades com não indígenas, engendrando ciclos de reciprocidade que perpassa as relações parentais.

A construção de redes sociais desses jovens indígenas se dá também num “campo de possibilidades” (VELHO, 1994) gerado a partir dessas interações ocorridas na aldeia e espaço urbano juntamente com as políticas públicas do governo federal que oferecem oportunidades para que ingressem na universidade e, conseqüentemente, adquiram uma autonomia em suas ações, melhorar sua condição de vida e, assim, adquirir certa independência. Diante disso, as oportunidades vão surgindo através de um “campo de possibilidades como dimensão sociocultural, espaço para formulação e implementação de projetos” (Velho, 1994:40). Sendo assim, os projetos individuais estão associados a um conjunto de ações estratégicas conscientes (mas não só!) que foram sendo construídas por esses Potiguara, através de uma inter-relação entre atores externos e internos que vivem num fluxo constante entre a aldeia e a cidade.

Segundo Gilberto Velho (1994:47), “As trajetórias dos indivíduos ganham consistência a partir do delineamento mais ou menos elaborado de *projetos* com objetivos específicos”. O alcance das realizações depende de certa forma de estratégias, arranjos e alianças que estão

entremeados nas relações sociais desses indígenas, sendo desenvolvidos numa dinâmica territorial, desembocando na Universidade. Segundo Hannerz (1974), no espaço urbano surgem contextos distintos de “estruturas de oportunidade”, cujos arranjos estão dispostos num conjunto de relações sociais proporcionada por organizações informais formadas por “grupos de interesse”. Neste sentido, é quase impossível para esse jovens indígenas sobreviverem na cidade sem a formação de redes sociais, principalmente a rede de solidariedade étnica, pois ao imaginar que suas chances de conseguir algum êxito na cidade podem ser ínfimas ele nem cogita tentar sair do seu lugar de origem porque pressupõe que não resistirá à escassez de recursos financeiros referentes à alimentação, transporte e material de estudo, além do fator afetivo-emocional acrescido pela ausência temporal dos pais que ficaram na aldeia.

Referências bibliográficas

AMORIM, Paulo Marcos. 1970. Índios camponeses: os Potiguara de Baía da Traição. Rio de Janeiro. Mestrado em Antropologia Social - MN-UFRJ.

ARRUTI, J. M. A. 1995. Morte e Vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, pp. 57-94.

_____. 1997. A emergência dos “Remanescentes”: Notas para os Diálogos entre Indígenas e Quilombolas. Mana, Vol. 3, Número. 2, pp. 2-25, Rio de Janeiro.

BARNES, J. A. 2010 [1969]. “Redes sociais e processo político”. In: FELDMAN-BIANCO, BELA (org.). Antropologia das sociedades contemporâneas: Métodos. São Paulo: UNESP, p. 171-204.

_____. 2015 [1954]. “*Class and Communitites in Norwergian Island Parish*” (1954). In: HANNERZ, Ulf. Explorando a cidade: em busca de uma antropologia urbana. Trad. Vera Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 179-180.

BARTH, F. 2003. “Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade”. In: Antropologia e etnicidade. Para além de “*Ethnic Groups and Boundaries*”. (org.) Vermeulen & Govers. Fim de século, Edições Lisboa, pp.19-44.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. 2013. A construção social da realidade. Petrópolis, Vozes.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1981. *Introdução: a noção de fricção interétnica*. In: O índio e o mundo dos brancos. Editora UNB, 1981, pp.15-30.

_____. 2006. Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Edunesp.

CUNHA, Manuela Carneiro. 1987 [2009]. *Etnicidade: da cultura residual mas irredutível*. In: Cultura com Aspas e outros ensaios. São Paulo, Cosac Naif, pp.235-244.

ELIAS, Norbert. 2000. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar.

ERIKSEN, T. H. 2010. *Ethnicity and Nationalism*. Third Edition. London, Pluto Press.

GOFFMAN, E. A representação do Eu na vida cotidiana. Petrópolis: Ed. Vozes, 1996.

_____. 1993. *Estigma: la identidad deteriorada*. 5. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, p. 172.

GLUCKMAN, Max. 2010 [1958]. “Análise de uma situação social na zululândia moderna”. In: FELDMAN-BIANCO, BELA (org.). Antropologia das sociedades contemporâneas: Métodos. São Paulo: UNESP, pp. 237-364.

HANNERZ, U. 1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*.

_____. 1974. *Ethnicity and Opportunity in Urban America*. In: COHEN, A. (Org.) *Urban Ethnicity*. London: Tavistock Pub.

MOONEN, F. Os Índios Potiguara da Paraíba. 2ª ed. Recife: UFPE, 2002.

NINA RODRIGUES, R. 1938. "O Brasil antropológico e étnico" e "A população brasileira no ponto de vista da psicologia criminal – Os mestiços". In: As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil. São Paulo: Cia Ed Nacional.

NOGUEIRA, Oracy. 1985. Preconceito racial de marca e de origem. In: Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais. São Paulo.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2004. Uma etnologia dos “índios misturados”? In: PACHECO DE OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa.

_____. 1988. O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero.

_____. 2003. O efeito “Túnel do Tempo” e a suposta inautenticidade dos índios atuais. *Sociedade & Cultura*, v. 6, n. 2, p. 167-175. Goiânia, jul.dez.

_____. 1993. “A viagem da volta” Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas do Nordeste. Projeto Estudo sobre Terra Indígenas no Brasil (PETI). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.

PERES, Sidnei C. 2004. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67). In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa.

POLLACK, Michael. 1992. “Memória e identidade social”. In: Estudos Históricos, n. 10, Rio de Janeiro, FGV, pp. 200-212.

QUEIROZ, Maria Isaura P. 1988. “Relatos Orais: do indizível ao dizível”. In: VON-SIMON, Olga de M. (Org.). Experimentos com história de vida. São Paulo: Vértice.

SCHWARCZ, L. M. 2012. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma.

_____. 1993. O espetáculo das raças - Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras.

SOUZA LIMA, A. C. 1987. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). Sociedades indígenas e indigenismo. Rio de Janeiro: Marco Zero.

VELHO, Gilberto. 1994. “Trajetória individual e Campo de possibilidades”. In: **Projeto e metamorfose**: Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar.

VELSEN, Van. 2010 [1967]. “A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado”. In: FELDMAN-BIANCO, BELA (org.). ANTROPOLOGIA DAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS Métodos. São Paulo: UNESP, pp. 437-468.