



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

“índio é índio onde quer que ele more”

Uma etnografia sobre índios Potiguara que vivem na região metropolitana de João
Pessoa

JAMERSON BEZERRA LUCENA

João Pessoa – PB
2016



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

JAMERSON BEZERRA LUCENA

“índio é índio onde quer que ele more”

Uma etnografia sobre índios Potiguara que vivem na região metropolitana de João
Pessoa

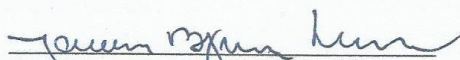
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba
(PPGA/UFPB), como requisito parcial para obtenção do
título de Mestre em Antropologia.

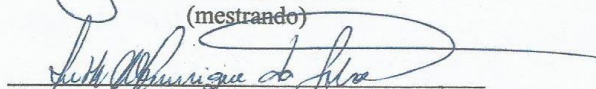
L935i Lucena, Jamerson Bezerra.
Índio é índio onde quer que ele more: uma etnografia sobre
índios Potiguara que vivem na região metropolitana de
João Pessoa / Jamerson Bezerra Lucena. - João Pessoa,
2016.
246f. : il.
Orientadora: Ruth Henrique da Silva
Coorientador: Estevão Martins Palitot
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA
1. Antropologia. 2. Índios Potiguara. 3. Etnicidade.
4. Redes sociais. 5. Relações de parentesco.

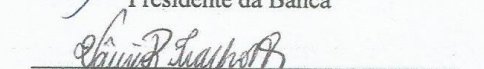
UFPB/BC

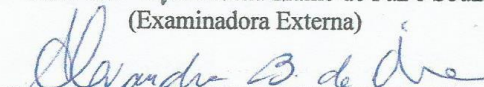
CDU: 39(043)

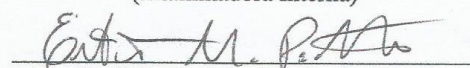
BANCA EXAMINADORA


Jamerson Bezerra Lucena
(mestrando)


Prof.ª Dr.ª Ruth Henrique da Silva
Presidente da Banca


Prof.ª Dr.ª Vânia Rocha Malho de Paz e Souza
(Examinadora Externa)


Prof.ª Dr.ª Alexandra Barbosa da Silva
(Examinadora Interna)


Prof. Dr. Estêvão Martins Palitot
(Co-orientador)

RESUMO

O objetivo desta dissertação é compreender as redes de relações sociais construídas por indígenas Potiguara na região metropolitana da cidade de João Pessoa, Paraíba, com o objetivo de interação na espacialidade urbana que envolve as cidades de Bayeux, Santa Rita e João Pessoa, a capital paraibana. Essa dinâmica territorial ocasiona contatos interétnicos com os mais diversos atores sociais, instituições de ensino e órgãos indigenistas, tais como a FUNAI e SESAI, cujas relações subsequentes geram articulações, desavenças, conflitos e também novas formas de interatividade. Nesses fluxos de pessoas entre a aldeia e cidade, os Potiguara deslocam-se de um local a outro de forma dinâmica, havendo uma cooperação entre aqueles que residem na cidade e os que permaneceram na aldeia em consonância aos seus sentimentos de pertencimento, moral do reconhecimento (Cardoso de Oliveira, 2006), sendo as fronteiras étnicas acentuadas em determinadas situações. Os Potiguara trouxeram suas bagagens experienciais da aldeia e circulam pelas cidades, produzindo suas redes a partir das interações vicinais e de amizade proporcionada por ações de gentileza num campo de ajuda mútua e por parentes que, conforme o ponto de vista dos interlocutores, estão “espalhados” em vários pontos do espaço urbano. E nessa circulação dos indígenas, os laços de parentesco e amizade vão se fortalecendo e produzindo ramificações que extrapolam os limites da espacialidade urbana. Desse modo, nas interações construídas pelas redes de relações sociais, a reciprocidade constitui-se como um elo que aproxima amigos, vizinhos e parentes, criando um processo contínuo de produção e reprodução dos materiais culturais que manifestam seus sentimentos de pertencimento. Este estudo está focado em dois casos empíricos que é o de Dona Maria das Neves Santana e de José Ciríaco Sobrinho (Capitão) que estão localizados em cidades circunvizinhas, a saber, Bayeux e João Pessoa, respectivamente. No estudos desses casos buscou-se reconstituir suas redes de relações sociais. Suas chegadas à cidade foram motivadas por circunstâncias distintas, em um caso constituir família e no outro a busca pelo trabalho, estabilidade financeira e conseqüentemente construir um grupo doméstico. Além desses dois casos também concentrei minha atenção para as relações sociais de seis jovens indígenas Potiguara que estudam na Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e que ao longo do tempo construíram uma rede de solidariedade na capital, intensificando, quando necessário, a pertença étnica.

Palavras-Chave: Potiguara. Etnicidade. Redes sociais. Relações de parentesco.

ABSTRACT

This dissertation aims to understand the networks of social relations elaborated by Potiguara indigenous in João Pessoa's metropolitan area and how it's produce interactions in the urban spatiality involving the cities of Bayeux, Santa Rita and João Pessoa, Paraíba. This spatial dynamic causes interethnic contacts with various social actors, educational institutions and indigenous agencies such as FUNAI and SESAI, whose subsequent relations generate joints, disagreements, conflicts and new forms of interactivity. By these flows of people between indigenous territory and city, the Potiguara move from one place to another dynamically, with cooperation from that one living in town to other one that stay living in the village, in accordance to their feelings of belonging and moral recognition (Cardoso de Oliveira, 2006), being ethnic boundaries stressed in certain situations. The Potiguara brought their experiential baggage from village and pass through the cities, building their networks from vicinal and friendship relations conceived by kindness in a field of mutual help, and by their relatives who are "scattered" by the urban space. And this relationship, kinship and friendship ties will strengthen and producing ramifications beyond the boundaries of urban spatiality. Therefore, in the interactions provided by the networks of social relations, reciprocity was established as a closing link of friends, family and relatives, creating a continuous process of production and reproduction of cultural materials that reverberate their feelings of belonging. This study is focused on two empirical cases that the Dona Maria das Neves Santana and Jose Ciriaco Sobrinho (Capitão) that are located in the cities, namely, Bayeux and Joao Pessoa, respectively. Studying both cases, we seeking reconstitute their social relationship networks. And their arrivals are motivated by different circumstances, in coming to a family and in the other case the search for work to acquire financial stability and consequently build family. Besides these two cases also I focused my attention to the social relations of six indigenous youth Potiguara studying at the Federal University of Paraíba (UFPB), that across the time built a solidarity network in the capital, intensifying, when necessary, the ethnic belonging.

Keywords: Potiguara. Ethnicity. Social Networks. Kinship Relations.

Aos Potiguara, em especial a D. Maria das Neves Santana, Capitão Potiguara e aos
estudantes indígenas que fazem parte do Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos
Populares – SEAMPO/UFPB.

Agradecimentos

São muitos!

À Prof.^a Dra RUTH HENRIQUE DA SILVA, minha orientadora. Seu zelo, gentileza, críticas, indicação de polimentos teóricos e apoio permitiram a realização desse trabalho. Obrigado pela confiança, por tudo. Meus esforços seriam em vão sem o seu norteammento.

Ao Prof. Dr. Estêvão Martins Palitot pela sua enorme contribuição, apoio, incentivo, generosidade, compreensão e segurança nas informações sobre o Povo Indígena Potiguara. Foi à primeira referência como antropólogo que tive conhecimento quando trabalhei na FUNAI.

Sou extremamente grato a Prof.^a Dr.^a Alexandra Barbosa da Silva pela sua contribuição, estímulo de *insights* que reverberaram em caminhos profícuos, possibilitando o aperfeiçoamento das minhas arguições nessa pesquisa e a conselhos relativos a fontes.

À Prof.^a Dra. Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza pela sua contribuição riquíssima e pensamentos valiosos na construção da produção do conhecimento. Meu respeito e admiração pela profissional que é e por fazer parte desta dissertação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA-UFPB), do qual fui bolsista por quase dois anos de mestrado. E aos professores que tive a oportunidade de conviver, aprender e assimilar conhecimentos relevantes para minha pesquisa durante esse período. Muitíssimo obrigado.

Agradeço de modo especial, ao Povo Indígena Potiguara pela receptividade, pelos convites para participar de eventos e colaboração quando das entrevistas gravadas, além das andanças pelas suas aldeias e viagens por outros estados do Nordeste o que possibilitou uma experiência única e valiosíssima.

Aos servidores da FUNAI de João Pessoa principalmente, pela experiência, altamente enriquecedora de poder trabalhar como estagiário nesse órgão indigenista e, com isso, me aproximar cada vez mais dos índios Potiguara. Obrigado pela confiança e disponibilidade em fornecer informações e documentos do acervo da fundação.

Finalmente, a todos, familiares, colegas e amigos que, diretamente ou indiretamente, colaboraram comigo durante essa trajetória de estudos acadêmicos.

Sumário

Introdução	13
Capítulo 1 – Entremeando o trabalho de campo etnográfico com a teoria	30
1.1 Idenidade étnica e etnicidade	30
1.2 Fronteiras étnicas e fluxos culturais	43
1.3 Territorialização e territorialidade	48
1.4 Indigenismo e indianidade	51
1.5 Organização doméstica e Tradição de conhecimento	56
1.6 Parentesco, amizade e reciprocidade	63
Capítulo 2 – Entre a aldeia e a cidade: D. Maria das Neves Santana	75
2.1 O Povo Indígena Potiguara	75
2.2 Família tradicional	82
2.3 Memórias narrativas e História oral	88
2.4 D. Maria das Neves Santana dos Santos: Nascimento, infância e juventude	92
2.4.1 Família e Aldeia	92
2.4.2 A separação dos pais	94
2.4.3 Nova família	95
2.5 Rituais religiosos e festejos: Santa Luzia, Nossa Senhora dos Navegantes e a Lapinha	96
2.5.1 A padroeira da Aldeia Camurupim: Santa Luzia e Nossa Senhora dos Navegantes	98
2.5.2 A Lapinha	104
2.6 Primeiro casamento: D. Neves e Antonio Farias	107
2.6.1 Segundo casamento: D. Neves e João Venâncio	111
2.6.2 Terceiro casamento: D. Neves e Aderaldo	113
2.7 “Casa de apoio”: parentes e amigos	120
2.8 A costureira	123
2.9 O que é ser índio para a senhora?	126
2.10 Casa na Aldeia Camurupim	131
2.11 Rede de relações sociais na Cidade e Aldeia	135
Capítulo 3 – Capitão Potiguara: rumo à cidade	149
3.1 Família e Aldeia	152
3.2 Aldeia São Francisco	154
3.3 A vida urbana de Capitão	156
3.4 Trabalhos na UFPB	160
3.4.1 O Restaurante Universitário – RU	161
3.4.2 Biblioteca Central	162
3.4.3 Coordenador no SEAMPO	166
3.4.4 Cursinho Pré-Vestibular do SINTESP/UFPB	166
3.4.5 Os estudantes indígenas Potiguara e sua relação com a UFPB e SEAMPO	169
3.5 Política – Vereador em 2002: Baía da Traição	210
3.6 O que é ser índio para Capitão?	210
3.7 A relação “Cidade” – “Aldeia” – “Cidade”	212
3.8 As redes e seus enleios	216
3.9 Indígenas “aldeados” e “desaldeados”	222
Considerações finais	225
Referências bibliográficas	230
Anexos	236

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figuras

1. Igrejinha de Santa Luzia.....p. 102
2. Procissão de Santa Luzia.....p. 103
3. Igrejinha de Nossa Senhora dos Navegantes.....p. 103
4. Procissão marítima de Nossa Senhora dos Navegantes.....p. 104
5. Esquema de relações parentais e de afinidade de D. Neves.....p.115
6. D. Neves e seus quatro filhos.....p. 116
7. D. Neves na Aldeia Camurupim com seus parentes.....p. 116
8. D. Neves com seu filho Daniel e Seu Aderaldo – Aldeia Camurupim.....p.117
9. Aniversário de Dorivaldo na aldeia Camurupim.....p.119
10. Croqui da Aldeia Camurupim.....p.134
11. Infográfico da vizinhança de D. Neves na cidade.....p.143
12. Relações parentais e vizinhança de D. Neves na Cidade e Aldeia.....p. 145
13. Esquema de intersecção das espacialidades de D. Neves.....p.148
14. Esquema de intersecção das espacialidades de Capitão.....p.165
15. Esquema resumido da circulação de Capitão no Campus I da UFPB.....p.167
16. Mapa da circulação de Capitão em João Pessoa-PB.....p.214
17. Capitão e suas filhas.....p.221
18. Capitão na Assembleia Indígena dos Xukuru do Ororubá.....p.221
19. Relações Genealógicas de D. Neves.....p.236
20. Esquema resumido das uniões conjugais de Daniel Santana.....p.237
21. Esquema resumido das relações matrimoniais de D. Neves.....p.238
22. Esquema da união de grupos domésticos: João Izidro e D. Severina.....p.239
23. Grupo doméstico de Capitão.....p.240
24. Esquema dos grupos domésticos de Nathan Galdino e Capitão.....p.241
25. Relações Genealógicas de Capitão e Neto.....p.242

Mapa e Decretos de Demarcação e Homologação de Terras Indígenas

1. Mapa das três TI Potiguaras.....p. 243
2. Decreto da homologação da TI Potiguaras – Potiguaras.....p. 244
3. Decreto da homologação da TI Potiguaras – Jacaré de São Domingos.....p. 245
4. Decreto da demarcação da TI Potiguaras – Monte Mór.....p. 246

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AAIUnB – Associação dos Acadêmicos Indígenas na Uninversidade de Brasília
ABA – Associação Brasileira de Antropologia
AGICAM – Agroindústria de Camaratuba
ALPB – Assembleia Legislativa da Paraíba
APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APL – Academia Pernambucana de Letras
APOINME – Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.
CAPOIB – Conselho de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
CEBs – Conselhos Eclesiais de Base
CCHLA – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
CEHAP – Companhia Estadual de Habitação Popular
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento
CF – Constituição Federal
CONEP – Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
CNPI – Comissão Nacional de Política Indigenista
CPT – Comissão da Pastoral da Terra
CTL – Coordenação Técnica Local
CTRRT – Companhia de Tecidos Rio Tinto
DCE – Diretório do Centro Estudantil
DSEI-Potiguara – Distrito Sanitário Especial Indígena-Potiguara
EMATERPB – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural da Paraíba
EN – Entrevistas Narrativas
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
FUNDAJ – Fundação Joaquim Nabuco
GTI – Grupo de Trabalho Indígena
HU-UFPB – Hospital Universitário Lauro Wanderley – UFPB
HUOC – Hospital Universitário Oswaldo Cruz
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IFPB – Instituto Federal da Paraíba
MEC – Ministério da Educação
MPF – Ministério Público Federal
OJIP/PB – Organização de Jovens Indígenas Potiguara da Paraíba
PBP – Programa Bolsa Permanência
PI – Posto Indígena
PNAES – Programa Nacional de Assistência Estudantil
PPGA – Programa de Pós-Graduação em Antropologia
PRAPE – Pró-Reitoria de Assistência Estudantil
Prouni – Programa Universidade Para Todos
PT – Partido dos Trabalhadores
SEAMPO – Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Populares
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena
SINTESPPB – Sindicato dos Trabalhadores do Ensino Superior da Paraíba
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN - Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais
TCLE – Termo de Consentimento Livre Esclarecido
TI – Terra Indígena
UFPB – Universidade Federal da Paraíba
UnB – Universidade de Brasília

Introdução

Em 2008 através do Programa Universidade Para Todos (Prouni), do Ministério da Educação ingressei no curso de Administração da Faculdade Marista, na zona norte da cidade do Recife, localizada ao lado do “*solar de Apipucos*” residência do sociólogo Gilberto Freyre e onde hoje funciona a Fundação Gilberto Freyre. Talvez o fato de estar próximo fisicamente de um ambiente tão rico na sua magnitude científica sociológica e antropológica e, também por ter acesso a uma biblioteca com uma variedade bem significativa de obras seminais, cujos autores são considerados de renome na área de humanas como, por exemplo, Hanna Arendt, Michel Foucault, Karl Marx & Engels, Durkheim, Weber e incontáveis exemplares das obras do sociólogo pernambucano, tenha me deixado influenciado e embevecido por essa atmosfera socioantropológica, mais que a administrativa em si.

Acabei mantendo uma relação estreita e de interesse por disciplinas além da administrativa, tais como sociologia e filosofia, que me proporcionavam uma reflexão e análise crítica sobre problemas sociais e processos de interação nacional que envolve, por exemplo, o negro e o índio. Parece-me que isso ficou arraigado na minha mente de uma forma tão profunda e pertinente, que mais tarde causou fortes influências e inclinações para a área de antropologia. Neste sentido, participei de alguns seminários de Tropicologia organizados pela Academia Pernambucana de Letras (APL), evento este que valorizava a interdisciplinaridade e os estudos do homem dos trópicos e também pude assistir a alguns eventos na Fundação Joaquim Nabuco (Fundaj), como Mostras de Cinema e Direitos Humanos na América do Sul, cujos filmes que mais chamaram minha atenção à época foram, “*Los Olvidados*”, de Luís Buñuel; “*A Sociedade do Espetáculo*”, de Guy Debord e o excelente documentário, “*MBYA, Terra Vermelha*”, dirigido por Philip Cox e Valeria Mapelman, tem como foco central a selva da Argentina onde duas comunidades indígenas, Kaaguy Poty (Flor do Monte) e Yvy Pyta (Terra Vermelha), enfrentam a intromissão do “mundo dos brancos”.

Além disso, fazia teatro épico (de cunho político) e didático, que tinha como norteammento ideológico as obras teatrais de Bertolt Brecht e, desse modo, pude encenar algumas delas como, por exemplo, “*Os fuzis da senhora Carrar*”, “*A exceção e a regra*” e “*Aquele que diz Sim e Aquele que diz Não*”. Estas duas últimas, ligadas ao teatro didático do dramaturgo e teatrólogo alemão.

Talvez esse imbricamento tecido por essas ações literárias, culturais e artísticas, que tem um viés político, sociológico e antropológico bem acentuado, tenha contribuído *en*

passant para despertar mais ainda o meu interesse por assuntos relacionados às políticas públicas, movimentos sociais, étnicos, igualdade racial etc., enfim, vocações imprescindíveis que alicerçam os direitos humanos. Sinceramente não imaginaria que num futuro próximo estaria de vez imerso na área de Ciências Sociais, o que acabou ocorrendo no início de 2013 quando ingressei na UFPB no curso de licenciatura em Ciências Sociais. Agora, estava de fato trilhando um caminho que julguei promissor e bastante significativo na minha vida.

Outro fato que recorro-me com clareza é que nos anos 2008, estava trabalhando como auxiliar administrativo no Hospital Universitário Oswaldo Cruz (HUOC) ainda no Recife e, coincidentemente, estava a 350 metros de distância da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Uma das cenas que consigo lembrar, nitidamente, é que quando estava indo para o trabalho a pé, logo cedo pela manhã, passava por índios sentados, alguns em pé, numa calçada de uma casa abandonada que ficava próxima do hospital e aguardavam a abertura dos portões do prédio da FUNAI. Essa cena repetiu-se por muitas vezes enquanto eu estava trabalhando no HUOC.

No segundo semestre do ano de 2009 transferi meu curso de graduação para a capital da Paraíba, de onde tinha saído em 2005. Em dezembro de 2009 fui selecionado pela FUNAI de João Pessoa para trabalhar como auxiliar administrativo cumprindo, agora, meu estágio curricular obrigatório¹. Vale ressaltar que essa minha passagem pela FUNAI de João Pessoa acabou culminando com o desenvolvimento do meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) cujo título era: “Mudança organizacional: Uma análise dos impactos do decreto 7.056/2009 na FUNAI de João Pessoa-PB”. E acrescido a isso estava o meu interesse em saber quais os impactos que esse decreto causaria aos índios Potiguara.

Atento a essas alterações e ao momento de turbulência que passava por essa unidade administrativa diante das mudanças interpostas pela sede do órgão indigenista em Brasília, chamava-me atenção o trânsito muito intenso de índios Potiguara que vinham para a cidade de João Pessoa manter contato com a FUNAI. A partir daí, comecei a observar que muitos indígenas também estudam, trabalham e vivem na capital, porém muitos deles continuam mantendo vínculo com suas aldeias.

Tempos depois saiu uma reportagem no Jornal da Paraíba em que o cacique geral do povo indígena Potiguara, Sandro Gomes Barbosa, dizia que “existem vários índios que migram para a cidade a fim de conseguir melhores oportunidades na zona urbana”.² Mas,

¹ À época estava perto de concluir a graduação do curso em Administração.

² Disponível em: www.jornaldaparaiba.com.br/noticia/77458. Acessado em: 01 nov. 2014

afinal, o que é migrar? O sentido etimológico desta palavra advém do latim *migro* que significa mudar de um lugar para o outro. Assim, o ato de migrar realizado por um indivíduo ou grupo de pessoas refere-se ao deslocamento de um lugar para o outro no qual pretende viver, fixar residência³. Eliane Cantarino O'Dwyer (2005, p. 233) citando Plácido e Silva (2001, p. 533) diz que “migrar é aplicado para exprimir mudança de população, num mesmo país, de uma região para outra, em que vai ficar”. Mas, o contexto regional em que se encontram os Potiguara sugere sua descaracterização como indígena, pois o fato ou não de estarem vivendo constantemente no seu território de origem de certa forma “anularia” sua identidade étnica, sob a alegação de que deixou de ser índio por estar morando ou trabalhando na cidade, por exemplo.

Dessa forma, a utilização do verbo migrar proferida pelo Cacique geral dos Potiguara pode ser considerada uma incongruência, visto que, o que realmente ocorre com os índios Potiguara pode ser observado como uma circulação, que se adequa mais a essa situação vivida pelos indígenas que se deslocam por vários espaços, onde passaram a circular e interagir no decorrer do processo de contato estabelecido e as relações de poder constituídas nesse processo de interação social.

Diante disso, de modo muito similar ao que Barbosa da Silva analisou para os Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandéva vivendo em vários espaços tais como aldeias, cidades e fazendas (Barbosa da Silva 2007, 2009), existe uma circulação, deslocamento de indígenas que vão para a cidade fazer um tratamento de saúde de média ou alta complexidade, estudar numa universidade, passar uma temporada com seus parentes que estão trabalhando no espaço urbano, adquirindo algum recurso econômico para a sustentação da sua família, por exemplo, e regressam para suas aldeias sempre que possível, mantendo assim um fluxo dinâmico entre a aldeia e a cidade. Barth (1984), utiliza a metáfora da corrente (*stream*) para justamente mostrar que o que acontece é uma “circulação das tradições culturais dentro ou através de diferentes unidades sociais” (1984, *apud* OLIVEIRA, 1999, p. 113). Hannerz (1996) lida com a “noção de fluxos culturais (*cultural flows*) para enfatizar que o caráter não estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura” (HANNERZ, 1996 *apud* OLIVEIRA, 1999).

Trabalhando na FUNAI de João Pessoa fui percebendo um fluxo de vários indígenas que viviam frequentando esse órgão indigenista e verifiquei com isso que existem, além de estudantes indígenas, várias famílias indígenas Potiguara vivendo na cidade, inclusive líderes

³ Disponível em: <http://www.dicionarioetimologico.com.br/migracao/>. Acessado em: 02 jan. 2015

indígenas como é o caso de José Ciríaco Sobrinho, mais conhecido como Capitão Potiguara,⁴ neto de Pedro Ciríaco⁵ um dos grandes líderes indígenas responsável pela organização política dos Potiguara juntamente com Manoel Santana,⁶ avô de Marcos Santana (ex-prefeito de Baía da Traição e ex-chefe do Posto Indígena) servidor do órgão indigenista oficial. Assim como a família Ciríaco, Marcos Santana, filho de Daniel Santana⁷, pertence a uma das famílias que lutaram pelo reconhecimento do grupo, pelo Estado brasileiro, enquanto etnia indígena Potiguara. Estes dois indígenas vivem há muito tempo na capital da Paraíba e, assim como outros, também ocupam cargos públicos em instituições governamentais, tais como a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Potiguara localizados na cidade de João Pessoa.

Calcado nessa minha experiência, que adquiri da FUNAI da capital paraibana, pude me aproximar, ter contato com os índios Potiguara durante quase dois anos de estágio. É preciso destacar que esse contato inicial que adquiri no órgão indigenista federal era mais intenso com os caciques e líderes indígenas das aldeias Potiguara que frequentavam com assiduidade essa unidade em João Pessoa. A partir de 2013, quando ingressei na UFPB para estudar Licenciatura em Ciências Sociais, pude manter contato e fazer amizades com vários estudantes indígenas, inclusive algumas colegas indígenas Potiguara que estudam Ciências Sociais. Estas colegas me fizeram conhecer outros indígenas dessa etnia que faziam cursos em diversas áreas, tais como Administração, Engenharia Ambiental, Licenciatura em Física, Serviço Social, Comunicação em Mídias Digitais entre outros cursos de nível superior na universidade. Nesse mesmo ano fui aprovado pelo Programa de Pós-graduação (Mestrado) em Antropologia na UFPB e em 2014 iniciei os estudos na área de Antropologia.

O encontro com os estudantes indígenas Potiguara na UFPB

A partir de 2014 comecei a ter mais contato e me aproximar dos jovens estudantes indígenas Potiguara que estudavam na UFPB, inclusive no curso de Licenciatura em Ciências Sociais que estava fazendo à noite e em seguida com outros jovens que participavam de reuniões no Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Populares (SEAMPO⁸). Nesse curso

⁴ Capitão é um dos coordenadores do Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Populares (SEAMPO/UFPB).

⁵ Líder indígena dos Potiguara dos anos de 1930 até meados de 1950.

⁶ Cacique geral dos Potiguara até o seu falecimento em 1942.

⁷ Daniel Santana foi Cacique geral dos Potiguara desde a morte do pai [Manoel Santana] até o seu falecimento em 1989.

⁸ O SEAMPO está vinculado ao Centro de Ciências História Letras e Artes – CCHLA – Campus I da UFPB.

de Ciências Sociais tive a oportunidade fazer amizade com a jovem indígena, Jaine Azevedo (22 anos), que mora na Aldeia Três Rios localizada no município de Marcação, que contribuiu muito com minha pesquisa, indicando alguns indígenas Potiguara que vivem na cidade, até uma de suas tias, irmã de sua mãe, que mora na cidade de Bayeux, região metropolitana da capital paraibana, porém ela [Jaine] disse que não costumava visitá-la, e com isso, indicou um amigo, Antonio Altino (23 anos), da aldeia Tramataia, localizada em Marcação. Jaine falou que ele certamente teria mais informações sobre índios na cidade, uma vez que é considerado líder dos estudantes indígenas no Campus I, e reside em João Pessoa há uns dois anos no bairro do Castelo Branco, situado bem próximo a UFPB. Foi justamente o jovem Antonio Altino que começou a indicar o “caminho das pedras”, ou melhor, um possível “caminho dos índios” que vivem na cidade. É preciso deixar claro que não podemos levar isso como um roteiro generalizante, mas partindo do princípio de que se trata de um norteamento para que eu pudesse chegar aos indígenas Potiguara que estão vivendo na cidade. Altino faz parte do SEAMPO e numa tarde de dezembro de 2014 na Universidade revelou que existem vários estudantes indígenas Potiguara vivendo em João Pessoa e que muitos deles estão aqui porque tem o apoio de familiares que já estava morando na cidade, enquanto outros moravam em uma espécie de “república” como é o caso dele que divide uma casa com mais três estudantes indígenas: ele, sua irmã [Jaqueline Oliveira] que faz Biologia, um primo [Madeirinho] e um amigo que ele considera como primo. Segundo Altino, ele é “primo por afetividade”. Mas adiante aprofundarei um pouco mais sobre relações de parentesco e afinidade entre os indígenas Potiguara.

Esse diálogo com o jovem Altino foi gratificante e despertou-me o olhar ao perceber que as famílias indígenas que estão aqui, na capital, são pontos de conexão, de apoio para os indígenas que estão na aldeia e necessitam vir à cidade para um tratamento de saúde, resolver problemas burocráticos, judiciais e também para aqueles que buscam conseguir uma oportunidade de trabalho assalariado, além da possibilidade de concluir seus estudos superiores.

Vale ressaltar que no final de 2014 recebi um convite feito por Capitão Potiguara juntamente com o professor Estêvão Palitot para ingressar no SEAMPO e, em 2015 comecei a fazer parte, como colaborador, de um Projeto de Extensão intitulado: “Por uma Educação que Liberte: A Formação de Jovens Indígenas Universitários” nesse setor de estudos.

Para garantir a implementação das ações desse projeto foi formada uma equipe composta por um coordenador, estudantes indígenas, incluindo uma liderança indígena que é o Capitão Potiguara e professores da UFPB, denominado: Grupo de Trabalho Indígena - GTI.

Este GTI, em seus 15 anos de existência, tem fomentado estudos, pesquisas e projetos de extensão universitária com a temática, “*A Questão Indígena no Nordeste*”. O GTI tem como objetivo geral desenvolver atividades referentes à formação de jovens indígenas que ingressaram na Universidade Federal da Paraíba e que atualmente estão frequentando diferentes cursos dos Campi I e IV da referida Instituição Pública de Ensino.

Sabendo dessa circulação de indígenas Potiguara na cidade de João Pessoa e região metropolitana retornei a FUNAI no intuito de obter mais informações sobre índios Potiguara que vivem na capital da Paraíba e fui comunicado que não existem índios vivendo em João Pessoa⁹. Segundo informações de alguns servidores, os indígenas devem manter vínculo com a aldeia, e diante disso quem está na cidade “deixa de ser índio”. Diante disso, mostrei comprovações estatísticas do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010¹⁰, onde demonstra que existem 1.789 indígenas vivendo na zona urbana da capital da Paraíba, mesmo assim senti que foi em vão o meu argumento e nem adentrei na discussão antropológica sobre *etnicidade*. Mas, apesar dessa experiência frustrada, continuei minha busca e fui até ao Distrito Sanitário Especial Indígena-DSEI Potiguara, órgão vinculado ao SESA que fica em João Pessoa, para saber se nesse órgão eles teriam alguns dados sobre índios que vivem na cidade, mas também não tive uma resposta positiva e, ainda por cima um assistente administrativo desta instituição disse que esses dados do IBGE são de pessoas que se autodeclararam indígenas e que, dessa forma, “*qualquer um pode se declarar índio...até eu!*” disse o funcionário, completando dizendo que “*isso é coisa da Universidade*”. E, por sua vez, o Coordenador do Dsei-Potiguara disse que não existem índios na cidade e que eles só vinham para a capital em casos de saúde de média e alta complexidade, fora isso eles eram tratados lá mesmo nos postos de saúde indígena situados nas Terras Indígenas Potiguara.

Essas informações deixaram-me um pouco desanimado, pois pensei (ingenuamente) que esses órgãos indigenistas tivessem consciência ou conhecimentos de que existem indígenas na cidade, mas a questão ao que me parece é que essas pessoas não querem aceitar essa realidade, e desse modo mantém um discurso que vem sendo apregoado desde os tempos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e que diante disso, pude inferir da seguinte forma, “índio tem que ter os pés na terra, tem que ficar na aldeia”.

Voltando meu olhar para a universidade, no início do ano letivo de 2015 fui participando das reuniões do SEAMPO realizadas todas as quintas-feiras pela manhã e tive a

⁹ Tempos depois consegui na internet uma declaração do coordenador da FUNAI de João Pessoa afirmando que existem índios Potiguara vivendo na zona urbana de João Pessoa.

¹⁰ Essa informação foi obtida por mim: http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf.

oportunidade de fazer amizades com vários indígenas Potiguara, como por exemplo, a estudante de Serviço Social Adriana Gabriel (27 anos), que mora na Casa dos Estudantes no centro de João Pessoa, e adolescente veio morar na cidade de Santa Rita na casa de sua irmã mais velha. Ela é indígena Potiguara da Aldeia Galego, que fica no município de Baía da Traição, onde vive seu pai. E também conheci os irmãos Bruno Rodrigues (23 anos) e Tamara Rodrigues (24 anos) da aldeia Galego. Ele faz Engenharia Ambiental e mora no bairro de Água fria (João Pessoa) e ela faz Comunicação em Mídias Digitais, mas quase todos os dias vai para sua casa na aldeia, pois às vezes ocorre a realização de eventos na Universidade relacionados ao seu curso e ela precisa ficar até mais tarde, sendo assim, fica hospedada no apartamento do seu irmão, próximo da Instituição. Outro jovem indígena que manteve contato foi Severino dos Ramos, mais conhecido por Neto (19 anos), estudante de Licenciatura em Física, primo de Capitão e mora com seu tio¹¹ em Mangabeira (bairro da zona de João Pessoa), ele [Neto] se dispôs também a me auxiliar na pesquisa envolvendo indígenas que vivem na cidade.

A participação e convivência com esses estudantes indígenas fez com que eu me aproximasse mais de Capitão Potiguara e pudesse assim entrevistá-lo, fazendo com que ele fosse um dos principais Egos do meu estudo antropológico. No capítulo três adentrarei com mais profundidade sobre as questões que envolvem sua trajetória de vida, grupo doméstico, relação de parentesco e, conseqüentemente, redes de relações sociais construídas no âmbito da aldeia e cidade.

Durante essas minhas atividades acadêmicas, projeto de extensão no SEAMPO, graduação em Ciências Sociais e mestrado em Antropologia, pude entrar em contato por intermédio do Professor Estêvão Palitot com um jovem estudante de Bacharelado em História, à época, Daniel Santana (24 anos), que foi de fundamental relevância no processo de articulação para que eu chegasse até a sua mãe, Maria das Neves Santana¹², que é considerada um dos meus Egos principais da minha pesquisa etnográfica sobre os índios Potiguara num contexto urbano juntamente com Capitão Potiguara e os estudantes indígenas na UFPB.

Ao explicar o objetivo da minha pesquisa para Daniel Santana, na universidade, ele prontamente concordou em falar com a sua mãe sobre o assunto e em seguida daria-me uma resposta positiva ou negativa sobre essa questão. Demorou um pouco até ela nos (Eu e o

¹¹ Neto é primo de terceiro grau de Capitão Potiguara. Segundo o jovem estudante, Capitão é sobrinho neto do bisavô de seu pai.

¹² D. Maria das Neves Santana é neta de Manoel Santana e filha do Cacique Geral dos Potiguara Daniel Santana falecido em 1989.

professor Estêvão) convidar para uma visita¹³, mas aconteceu e na primeira semana de março de 2015 recebi a notícia de Daniel (dando as coordenadas de como chegar até a sua residência) que sua mãe estava disposta a nos atender na sua casa no sábado, dia 07 de março à tarde. Então fomos seguindo pela BR 230 e chegamos à rua Gago Coutinho no bairro de Tambay¹⁴ no município de Bayeux, região metropolitana de João Pessoa.

Chegando a sua residência percebi a presença de várias pessoas que estavam visitando D. Neves (como é conhecida no bairro) naquela tarde de sábado. Então fomos apresentados por Daniel à sua mãe e ao seu pai, Aderaldo, filhos, sobrinhos, netos e nora que estavam ali. Neste momento constatei que sua casa tornava-se um recinto de visitação e fluxo intenso de familiares que vivem na cidade e outros na aldeia. Ao conversarmos um pouco, ela foi falando que estava muito triste por ter perdido sua irm a que morava no Rio de Janeiro, mas ressaltou também que a partir de agora está entrando em contato quase todos os dias com a sua outra irm a que reside em Belo Horizonte, Minas Gerais. Pouco tempo depois, muitos dos que estavam ali se despedem dela, dirigem-se ao carro que estava estacionado em frente   sua casa e vão embora. Tratava-se de familiares da aldeia Camurupim que vieram l e visitar. E a moto que estava numa área do jardim de sua residência pertence ao seu filho, Danilo, que trabalha com segurança privada e mora na outra rua perto da casa de sua mãe. Então, nesse momento, fui conseguindo compreender a movimentac o que estava sendo praticada naquela tarde na casa de D. Neves.

Refletindo sobre isso, notei que na verdade o que estava ocorrendo era uma visita que simbolizava um momento de alimentar os sentimentos de solidariedade, afetividade, amor para aquela senhora, tida por muitos dos seus parentes como generosa, que muitas vezes acolheu em sua casa em Bayeux, parentes e amigos, mas agora estava passando pelo tempo do luto que deveria ser respeitado e confortada pelo carinho dos familiares. Naquele momento surgia um comportamento de retroalimentac o de valores morais, tais como respeito, honra, confiança, generosidade, afetividade etc. que são cultivados ao longo do tempo pelo grupo social e, em certo momento parentes reconhecem que chegou o tempo de retribuir de alguma forma as a o es de generosidade oferecidas por D. Neves tempos atrás. Neste sentido, essa visita (a o ) solidária manifestada pelos seus parentes da aldeia pode ser considerada uma tentativa de estabelecer um equilíbrio das a o es que envolvem esse conjunto de valores

¹³ O motivo da demora para nos convidar para uma visita está relacionado com o agravamento da doença e consequentemente a morte de sua irm a, Lourdes no início de fevereiro de 2015, que morava no Rio de Janeiro.

¹⁴ Etimologicamente, segundo o pesquisador Leon Clerot, Tambay vem do tupi. *Tamb * (marisco) e *y* ( gua, rio), o que, portanto forma «rio dos mariscos».

morais, compreendido como capital social. Segundo Bourdieu (1998, p. 67), capital social pode ser definido como um [...] “um conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão vinculados a um grupo, por sua vez constituído por um conjunto de agentes que não só são dotados de propriedades comuns, mas também são unidos por relações permanentes e úteis”.

Respeitando a pausa exercida para que os familiares exercessem o momento íntimo de despedida e fraternidade criado e alimentado pela relação de parentesco, o professor Estêvão Palitot explicou um pouco do que se tratava a pesquisa para D. Neves. Ele falou que a pesquisa tinha como foco principal os índios Potiguara que vivem na cidade e, diante disso, gostaria de saber quais foram os motivos que a levaram a vir para a cidade e a partir daí ela começou a contar um pouco de sua trajetória de vida e sua vinda para a cidade que será aprofundado no segundo capítulo.

Diante desse contexto introdutório, percorrendo um pouco a trajetória do pesquisador deparando-se com seu objeto de estudo, a etnia indígena Potiguara em sua relação entre a aldeia e a cidade, desenvolvi nesse estudo a compreensão do processo de construção da rede de relações sociais de alguns indígenas Potiguara no contexto urbano da região metropolitana de João Pessoa, capital da Paraíba. Para isso, concentrei meus esforços a partir do estudo de caso de dois atores sociais, D. Neves e Capitão Potiguara, expoentes das famílias, Santana e Ciríaco, respectivamente que foram as principais arregimentadoras do processo de reconhecimento étnico do grupo indígena Potiguara no início do século XX, estando à frente do processo de organização política dos Potiguara. E, juntamente com a história de vida do líder indígena Capitão, foco também minhas atenções sobre seis jovens estudantes universitários indígenas Potiguara que vivem num fluxo entre a aldeia e a capital para poder concluir seus estudos superiores.

Para alcançar esse objetivo, empreendi esforços no intuito de realizar uma análise das relações sociais estabelecidas por esses indígenas Potiguara, engendrada por estes dois egos, Capitão e D. Neves, presentes no contexto urbano e, por fim, descrever como se dão as redes de relações sociais desses indígenas que vivem na região metropolitana da grande João Pessoa e suas interações com seus familiares nas aldeias do litoral norte da Paraíba.

Sendo assim, faz-se inicialmente necessário construir um arcabouço teórico que trata com primazia conceitos pertinentes que nortearão esse estudo antropológico, tais como identidade étnica e *etnicidade*, fronteiras étnicas e fluxos culturais, organização doméstica e tradição de conhecimento, *territorialização* e territorialidade, *indigenismo* e *indianidade*, e concluindo, parentesco, amizade, e reciprocidade. Este momento forneceu as bases teóricas para a realização do trabalho de campo posterior, mediante contatos institucionais, com

indígenas Potiguara que vivem na cidade, mas mantém contato com a aldeia, entrevistas e observação participante.

A justificativa da escolha desse objeto de estudo deve-se à pertinência que existe nessa circulação, mobilidade social dos índios Potiguara com o espaço urbano, nesse caso, na região metropolitana de João Pessoa, aonde vários indígenas Potiguara vieram desde após a década de 1950¹⁵ do século passado atraídos pelo mercado de trabalho buscar uma oportunidade de emprego, e com isso garantir a sobrevivência de sua família num espaço citadino. Deste modo, eles foram construindo redes de relações sociais necessárias para interagir, manter a sociabilidade e aproximação com seus parentes que viviam na cidade. Entretanto, muitos deles não conseguiram se adaptar ou conseguir condições mínimas de sobrevivência no espaço urbano, devido à falta de trabalho assalariado ou temporário, acrescentando também os casos de violência, aliciamento para o mundo das drogas e prostituição (que foram aumentando no decorrer do tempo na região metropolitana de João Pessoa) se configuram como fatores de repulsão populacional como será visto posteriormente, através do diálogo com o indígena Potiguara Maércio¹⁶ que vive em João Pessoa há quase 20 anos.

A contextualização do problema está pautada no intuito de entender o processo de configuração das redes de relações sociais e as relações de poder existente nessa rede construída pelos índios Potiguara no espaço urbano. Neste sentido, tem-se o delineamento da questão/problema em que está baseado o objeto de análise desse estudo.

A tessitura metodológica da pesquisa foi construída seguindo critérios relacionados à pesquisa descritiva com enfoque qualitativo que tem como objetivo descrever dados etnográficos sobre os indígenas da etnia Potiguara que vivem na região metropolitana da cidade de João Pessoa, estado da Paraíba. Seguindo esse direcionamento, pensamos a partir de noções como as de *fluxos, redes e processos*. Neste sentido, deve-se imaginar a cidade como um cenário de múltiplas articulações e que os atores sociais estão buscando adaptar-se, mover-se num fluxo de interações constante, dinâmico e que sempre está ocorrendo numa atmosfera espacial, principalmente num contexto urbano como veremos mais adiante.

De acordo com Magnani (2002, p. 25),

Para identificar essas práticas e seus agentes, foi proposta uma estratégia que recebeu a denominação de um olhar *de perto e de dentro*, em contraste com visões que foram classificadas como *de fora e de longe*. Ao partir dos próprios arranjos

¹⁵ Segundo informações de Jaine Azevedo da Aldeia Três Rios em Marcação sua tia mora em Bayeux desde 1990. Ela foi atraída por outros indígenas que vivem nessa cidade desde os anos de 1960.

¹⁶ Maércio é filho de Manuel Eufrásio Rodrigues (ex-Cacique Néó) da Aldeia São Miguel – Baía da Traição.

desenvolvidos pelos atores sociais em seus múltiplos contextos de atuação e uso do espaço e das estruturas urbanas, este olhar vai além da fragmentação que, à primeira vista, parece caracterizar a dinâmica das grandes cidades e procura identificar as regularidades, os padrões que presidem o comportamento dos atores sociais. Supõe recortes bem delimitados que possibilitam o costumeiro exercício da cuidadosa descrição etnográfica.

Segui com rigor o Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Parecer nº 695/2008/CONEP), e com isso, apresentei e entreguei uma cópia do meu projeto de pesquisa para o público presente, associação ou famílias, e expliquei o objetivo da pesquisa, além disso informei os procedimentos metodológicos que foram adotados ao longo da investigação. Após essa explanação e de algumas perguntas (que surgiram naturalmente) acerca da pesquisa, expliquei os procedimentos necessários para a técnica de coleta de dados prevista para a primeira etapa do trabalho de campo e utilizei, quando se fez necessário e propício, o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

A observação participante supõe a interação pesquisador/pesquisado. As informações que obtém, as respostas que são dadas às suas indagações, dependeram, ao final das contas, do seu comportamento e das relações que desenvolve com o grupo estudado. Uma autoanálise faz-se, portanto, necessária e convém ser inserida na própria história da pesquisa. A presença do pesquisador tem que ser justificada (WHYTE, 2005, p. 301).

As Entrevistas Narrativas (EN) foram realizadas com lideranças indígenas diretamente envolvidas no processo de organização social e política, tais como membros da UFPB, professores, estudantes indígenas universitários e anciãos de famílias que vivem em João Pessoa há muito tempo. Destarte, utilizei quando foi necessário e conveniente, o gravador de voz para registro das informações, desde que permitido pelos índios, após o devido esclarecimento feito pela minha parte com leitura e entrega do TCLE. Segundo Guber (2005, p. 167) “o investigador pode realizar o registro durante a entrevista [...] por meio de um gravador, o que assegura uma fidelidade quase total (quase porque podem aparecer problemas técnicos de nitidez na gravação ou na dicção) do verbalizado”¹⁷.

Outra fonte de obtenção de dados que merece destaque é o uso das tecnologias de comunicação. Além de telefonemas, a troca de mensagens instantâneas no ambiente virtual, tais como *e-mail*, *facebook* e *whatsapp*, favorecerá o acompanhamento contínuo das ações

¹⁷ Tradução de “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”.

indígenas e o conhecimento das dinâmicas sociais em curso. Esses recursos tecnológicos, a meu ver, expandem a definição da pesquisa de campo, complexificam a delimitação do *estar lá* e do *estar aqui* (GEERTZ, 1978) e constituem novas possibilidades de acesso a informações para a pesquisa.

Os fatos sociais relevantes foram anotados no diário de campo e também com o auxílio de um aplicativo do meu celular que tem a função do bloco de notas. Estas anotações constituíram reflexões iniciais, esboços preliminares de ensaios interpretativos que integraram a minha dissertação. 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, p. 197).

Além disso, utilizei uma máquina fotográfica digital para registrar alguns momentos relevantes e que certamente farão parte do acervo iconográfico da minha pesquisa. E também considerando que “a relação entre texto e imagem é bastante promissora para a antropologia, uma vez que através da combinação de procedimentos imagéticos com o discursivo podemos contar com dois elementos que permitem duas leituras complementares” (Idem).

No que se refere à forma como apresentei os dados nessa dissertação devo fazer algumas ponderações. Dentre as possibilidades que a antropologia oferece, optei pelo **relato etnográfico** por acreditar que ele continua sendo o veículo mais eficaz para comunicar o encontro com a alteridade. Isto porque a confluência com o “outro”, experiência no trabalho de campo, é por meio dele comunicada. Sendo assim, penso a etnografia como modo de autoridade dialógico, pois o interlocutor está narrando, dialogando com o pesquisador. Então, a etnografia pode ser entendida como resultado de **“uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, muitas vezes mais sujeitos conscientes e politicamente significativos** (CLIFFORD, 1998, p. 43, **grifo nosso**)”.

Complementando essa reflexão de James Clifford (1998) percebo que o modo de autoridade polifônico tem uma significância e relevância fundamental nesse processo, porque ele rompe com as etnografias que pretendem conter uma única voz, geralmente a do etnógrafo e propõe a **“produção colaborativa do conhecimento etnográfico, citar informantes extensa e regularmente** (CLIFFORD, 1998, p. 54, **grifos meus**)”. Entretanto, comungo com o autor (1998, p. 58, grifos meus) quando se refere que esses modos de autoridade constituem na verdade um controle etnográfico de quem escreve, pois “Os processos experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico são encontrados, de forma discordante, em cada etnografia, mas **a apresentação coerente pressupõe um modo controlador de autoridade**”.

Sendo assim, no final das contas quem escreve é que tem sob o seu domínio a forma estratégica que considera adequada para o seu trabalho.

A opção que adotei e os caminhos que percorri nessa direção foram permeados pela atenção a um elemento decisivo na minha pesquisa: trata-se do exercício antropológico na cidade e aldeia. Esse dado, pela relevância que possui na análise da *etnicidade* dos indígenas Potiguara de 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 preferi optar pelo o estudo de caso detalhado, tendo pontos norteadores os estudos de Max Gluckman e Van Velsen, pois considero serem os mais propícios e eficazes para o estudo analítico dessa pesquisa etnográfica.

De acordo com Van Velsen (1967, pp. 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”. Deste modo, o autor demonstra 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, p.39 *apud* VAN VELSEN, 1963, p. 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.

Ao citar Fortes, Van Velsen demonstra que as análises estruturais estão interessadas nas relações sociais entre posições sociais ou de *status* e não nas relações reais. Pode-se verificar isso com mais clareza no ensaio citado acima de Max Gluckman sobre a Zululândia moderna onde ele consegue identificar toda rede de relações sociais, *status*, relação de interdependência que sedimentará e dará forma a estrutura social daquela região da zululândia a partir da inauguração da ponte naquela região.

Gluckman (1958) define uma situação social da seguinte forma:

[...] em algumas ocasiões, o comportamento de indivíduos como membros de uma comunidade, analisado e comparado com seu comportamento em outras ocasiões. Dessa forma, a análise revela o sistema de relações subjacente entre a estrutura

social da comunidade, as partes da estrutura social, o meio ambiente físico e a vida fisiológica dos membros da comunidade (GLUCKMAN, 1958, p. 252).

Nesse sentido, percebe-se 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.

Busco agora demonstrar o que foi desenvolvido nos dois capítulos que foram desenvolvidos a partir dos casos empíricos do meu trabalho de campo que, nesse caso, constituem meus dois egos da pesquisa etnográfica, a saber: D. Maria das Neves Santana e José Ciríaco, Capitão. A história desses dois indígenas está relacionada às duas famílias que lutaram pelo reconhecimento do grupo indígena Potiguara no início do século XX que pertencem à Aldeia São Francisco, considerada a “aldeia-mãe” dos Potiguara. Vale ressaltar que os dois egos que eu trabalho tem conhecimentos e formas de atuação bem distintas uma da outra, o que procurei esboçar de forma condensada nessas primeiras linhas.

O capítulo dois que a princípio discorre sobre o contexto histórico dos índios Potiguara na Paraíba até o processo de organização política desse grupo ocorrida no início do século XX, que teve como protagonistas as lideranças indígenas Manoel Santana e Pedro Ciríaco, juntamente com a presença do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e outros atores externos. Em seguida faço uma explanação sobre o termo família “tradicional” e em outro tópico realizo uma análise acerca das memórias narrativas e história oral para logo após iniciar uma imersão sobre a história de vida de D. Maria das Neves Santana.

D. Neves, como gosta de ser chamada, é filha de Daniel Santana, foi cacique geral dos Potigara durante muito tempo. Seguindo o fio condutor de sua história vou pontuando momentos significantes de sua infância na aldeia Camurupim, localizada no município de Marcação/PB, seu casamento com seu Antonio Farias e os dois filhos até sua ida para a cidade de João Pessoa (e posteriormente a cidade de Bayeux) no início dos anos 1970, distanciando-se temporariamente de seus parentes, pois naquela época ainda não tinha, segundo ela, nenhum deles vivendo na cidade (muitos parentes vieram anos mais tarde em busca de emprego e melhores condições de vida e contavam com o apoio de D. Neves). Ao falar sobre a aldeia onde viveu ela exalta com felicidade o tempo de infância, a casa de farinha, as brincadeiras e as festas da padroeira Santa Luzia e Nossa Senhora dos Navegantes de Coqueirinho, além da lapinha, festejo profano que ocorre no período natalino. E ainda teve tempo de aprender a costurar.

Morando em Bayeux, ela vai aos poucos construindo uma rede de amizade na sua vizinhança, porém, de forma prematura o seu primeiro casamento se desfaz devido ao

falecimento do seu esposo. É neste momento que seus vizinhos estreitam os laços de amizade, solidariedade e intensificam a comunicação com D. Neves, juntamente com seus parentes para que a dor da perda do seu marido seja amenizada com a presença deles, vizinhos e parentes. Passado alguns anos D. Neves casa-se novamente agora com seu vizinho, João Venâncio e com ele tem um filho, mas poucos anos depois seu marido adoece e devido às complicações ocorridas pelo agravamento da diabetes ele vem a falecer no início dos anos de 1980. A sua rede de vizinhos e amigos, que agora é bem mais ampla devido ao tempo de permanência no bairro, e também pela nova união conjugal, mais uma vez é acionada e eles se solidarizam com D. Neves que, agora tem o amparo de seus parentes que estão morando nas cidades de Bayeux, Santa Rita e João Pessoa. Passados poucos anos D. Neves casa-se novamente, agora com seu Aderaldo e tem um filho no início dos anos de 1990. Durante todo esse tempo ela sempre manteve contato com a aldeia onde até hoje tem parentes e inclusive tem uma casa. A relação de amizade com sua vizinhança na cidade e o fluxo de parentes que faz visita à sua casa em Bayeux demonstra os enleios da rede de relações sociais que ela conseguiu costurar durante esse tempo em que vive na cidade e aldeia.

No capítulo três utilizei a mesma estratégia do capítulo anterior, ou seja, desenvolvi a história de vida de José Ciríaco Sobrinho [Capitão Potiguara], neto de Pedro Ciríaco, desde sua infância e juventude na aldeia São Francisco no município de Baía da Traição, Paraíba, passando pela decisão de “buscar uma vida melhor” (segundo suas palavras) na cidade de João Pessoa no final dos anos de 1970, à convite de seu tio [Domingos] e prima [Luca] que já estavam morando na capital paraibana, para trabalhar na UFPB. Na universidade ele passou por vários setores e conta que na época havia muito preconceito e discriminação com o indígena, mesmo assim foi vencendo as batalhas da vida e aproximando-se cada vez mais de movimentos indígenas no nordeste, tornando-se mais tarde uma das grandes lideranças dos Potiguara. Conseguiu uma casa pela Companhia Estadual de Habitação Popular (CEHAP), através do processo de inscrição realizado na UFPB e em 1985 casa-se com D. Vilma e tem duas filhas, Jaqueline e Raíssa.

Ao falar sobre a aldeia onde viveu, Capitão conta sobre o período difícil de trabalho na agricultura, pesca e caça. Relata também com nostalgia os tempos da casa de farinha, das articulações política organizacional dos indígenas Potiguara, além da política partidária e das relações com sua vizinhança e o processo de “apadrinhagem”. Este processo que denomino aqui como “apadrinhagem” está vinculado ao fato do prestígio e respeitabilidade de ser “apadrinhado” por Capitão, sendo ele detentor de um *status* social elevado no grupo étnico. Esta “apadrinhagem” ocorre nas aldeias, pois muitos querem que ele [Capitão] seja padrinho

de batismo dos filhos de seus parentes e amigos por onde ele circula nas Terras Indígenas Potiguara. Por causa dessa ação de proteção tutelar realizada por esse líder indígena que assume inúmeras relações de compadrio nas aldeias Potiguara, acabei de modo neológico criando a expressão “apadrinhagem” como forma de demonstrar essa engrenagem ocasionada por uma rede de relações sociais que está atrelada ao processo de apadrinhar. Capitão também conta como foi a sua inserção na política partidária quando foi candidato a vereador no ano de 2000.

Morando em João Pessoa, ele [Capitão] diz como é a relação com seus vizinhos que aos poucos foi construindo um círculo de amizade na sua vizinhança, porém hoje em dia ele vive mais na aldeia [Aldeia Forte] do que na cidade, aonde muitas vezes vem para participar de palestras e simpósios nas escolas estaduais; universidades públicas e faculdades privadas sobre sua etnia indígena; reuniões na FUNAI; Audiências no Ministério Público Federal (MPF) e na Assembleia Legislativa da Paraíba (ALPB); Realização de projetos sociais na UFPB e SEAMPO; Visitas ao Hospital de Urgência/UFPB (HU/UFPB) quando tem parentes que precisam de um atendimento médico ou que estão enfermos naquele hospital, onde ele tem um trânsito livre e conhece vários profissionais da área de saúde que podem proporcionar um atendimento com esmero para a sua parentela; Reuniões no Sindicato dos Trabalhadores do Ensino Superior da Paraíba-UFPB (SINTESPB-UFPB).] Capitão Potiguara fala também sobre seu trabalho no SEAMPO e o apoio que promove aos estudantes indígenas que estudam no Campus I na capital.

Nessa Instituição de ensino, onde trabalha há mais de 30 anos, Capitão conseguiu construir uma rede de relações sociais bastante ampla com vários sustentáculos que envolve profissionais da área de saúde, direito, educação e pesquisa, abrangendo essa rede para uma escala maior que vai além dos “muros” da UFPB, possibilitando o estreitamento com atores externos ligados, por exemplo, ao governo municipal, estadual e federal. Neste mesmo capítulo destacarei também as relações e interações ocorridas pelos estudantes indígenas Potiguara e Capitão na UFPB, em João Pessoa, num fluxo dinâmico entre o espaço urbano e a aldeia, demonstrando a importância que esse líder indígena proporcionar aos jovens indígenas Potiguara no mundo acadêmico, espaço urbano e aldeia.

Em seguida, no último capítulo farei a análise desse estudo etnográfico e as considerações finais desse trabalho de etnologia indígena num contexto urbano. Neste prisma, tem-se no primeiro capítulo o referencial teórico; no segundo capítulo apresentaremos o primeiro estudo de caso empírico, a história de vida de D. Marias das Neves Santana, o terceiro capítulo refere-se ao estudo de caso de José Ciríaco Sobrinho, mais conhecido como

Capitão Potiguara e entrelaçado com sua trajetória de vida desenvolve também um estudo etnográfico com seis jovens indígenas universitários que vivem num fluxo constante entre a aldeia e a capital paraibana, além de enfrentar preconceitos e discriminação no espaço urbano, principalmente na universidade.

CAPÍTULO 1

ENTREMEANDO O TRABALHO DE CAMPO ETNOGRÁFICO COM A TEORIA

Para melhorar o entendimento do processo de configuração das redes de relações sociais produzidas no espaço urbano pelos indígenas Potiguara é necessário constituir um embasamento teórico acerca de alguns temas caros a antropologia, tais como identidade étnica, *etnicidade*, fronteiras étnicas, fluxos culturais, *indigenismo*, indianidade, territorialidade e *territorialização*, organização doméstica e tradição de conhecimento, parentesco, amizade e reciprocidade que debateremos ao longo desta dissertação.

1.1 Identidade étnica e Etnicidade

O fato do indígena estar vivendo na cidade não apaga a sua identidade indígena, pelo contrário, em algumas situações a reforça, porque pelo que percebi na cidade muitas vezes a identidade étnica indígena torna-se mais intensa por existir, por exemplo, entre os estudantes indígenas Potiguara uma solidariedade indígena, um sentimento de pertencimento engendrado sob a égide de defesa do seu grupo étnico diante de algumas dificuldades impostas por uma “sociedade branca” universitária na capital paraibana. Nesta perspectiva, constatei em meu trabalho de campo que a solidariedade entre os indígenas que estão na cidade é muito forte, pois eles buscam uma interação social, por exemplo, através de uma visita a um parente que vive na cidade vizinha, uma hospedagem a um estudante, demonstrando gestos de generosidade e consideração pela família, participando de eventos culturais e sociais, tais como conferências indígenas, aniversários, casamentos, batizados, pontos de encontro na universidade para estudar, enfim, situações sociais específicas que ocorrem na cidade e que tem o objetivo de interagir, manter contato com seus parentes, amigos e estreitar os laços de parentesco por intermédio dessas estratégias construídas por redes de solidariedade.

Os estudantes indígenas que vivem na cidade, sempre que possível, fazem questão de participar desses eventos, principalmente aqueles de cunho cultural numa tentativa de reafirmar e valorizar mais ainda a sua identidade étnica, mesmo vivendo numa espacialidade urbana carregada de preconceitos e discriminação.

Teve um grupo (indígenas Potiguara) que vieram se apresentar aqui (na universidade)... aí eu fui falar da minha cultura. Teve outro movimento (indígena) lá no centro (da cidade) e depois outro na Assembleia (Legislativa). Aí eu estava de

vez em quando nesses eventos aí. Eu acho que você precisa mesmo valorizar essa questão de ser indígena na cidade porque se você não valorizar e acreditar que é uma coisa banal e que não tem valor, você vai se passar como um não-indígena. Ser indígena na cidade é um pouco complicado, né?!” (Adriana, João Pessoa, 18/12/2015).

Ao questioná-la sobre o por que ela acha complicado, Adriana responde da seguinte forma: “Porque tem a questão do preconceito. 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 começo a falar, né?! De sua história e que aquela pessoa precisa conhecer melhor a história [da etnia indígena Potiguara]” (Adriana, João Pessoa, 18/12/2015).

Tentando esclarecer melhor esse entendimento sobre o acionamento da identidade étnica indígena se, por exemplo, é em todo lugar na cidade que ela [Adriana] afirma que é indígena, a jovem estudante relata que “Não. Não é em todo canto não. Porque tem canto que você vê, percebe que aquela pessoa não vai te discriminar que ela não tem preconceito...que diz: *Ah, você é índia? Que legal!te aceita, né?!*” (Adriana, João Pessoa, 18/12/2015).

Nesses casos, como destaca Bourdieu (1989, p. 125) quando se refere que a identidade étnica heterogênea que está em jogo não é “[...] a conquista ou a reconquista de uma identidade, mas a reapropriação coletiva deste poder sobre os princípios de construção e de avaliação de sua própria identidade [...]”. E para reforçar esse argumento, o autor (1989, p. 126) discorre sobre a “*estigmatização* que produz o território”, onde poderíamos contextualizar para nossa discussão sobre indígenas na cidade e demonstrar que pelo fato dele estar vivendo no espaço urbano não implica necessariamente que ele deixou ou está se distanciando da sua etnia, por exemplo, mas o que acontece com quem está na cidade pode ser uma “valorização de sua identidade étnica” e que, neste caso, apresenta-se de forma positiva.

Como no caso de Adriana Gabriel que, segundo ela, o fato de estar morando na cidade faz com que ela busque, participe de eventos de movimentos indígena e de reuniões no SEAMPO. “Quando eu fui pegar uma declaração de que sou indígena para poder comprovar na UFPB o cacique ressaltou a importância de participar de eventos, reuniões dos movimentos indígena para manter próxima desses eventos” (Adriana, João Pessoa, 18/12/2015)

Seguindo o pensamento de Bourdieu (1989) é preciso que haja uma valorização e sentimento de pertença étnica resistente para que os indígenas que vivem em centros urbanos possam “inverter o sentido e o valor das características estigmatizadas” (idem). Com relação à

estigmatização ocorrida na cidade, como afirma a estudante indígena Potiguara, Adriana Gabriel¹⁸:

Tenho orgulho de fazer parte de uma família indígena não nego que sou pra ninguém... apesar de que em muitos momentos passar por situações desagradáveis...então é você se adequar ao ritmo da cidade mesmo não pertencendo a ela...Mas é também saber driblar o preconceito...Um índio na cidade acaba tendo uma vida diferente da vida que poderia ter na comunidade em questões de comportamento modo de falar e se relacionar com as pessoas...dependendo da cultura no modo de vestir de pensar. (Adriana, João Pessoa, 27/05/2015)

A fala da jovem Adriana ressoa pela descoberta do autorrespeito, isto é, reconhecer o fato de assumir a sua identidade étnica indígena é algo que parece ser dignificante para si e também para sua família num processo de pertencimento étnico que, segundo Cardoso de Oliveira (2006, p.55), “É quando a busca pelo respeito de si pelos outros começa pela descoberta do autorrespeito, 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”.

Ao mencionar “ritmo da cidade” e enfatizar a situação de “driblar o preconceito”, a estudante indígena Potiguara pode estar moldando uma máscara social, mas antes desse processo de moldagem, deve haver uma preparação que ocorre através da interação que a jovem indígena adquiriu na sociedade e, sendo assim, esse contato interétnico constante possibilitará um ganho de experiência durante a sua vivência no espaço urbano. Nesta perspectiva, o conceito de *etnicidade* apresenta-se aqui de modo bastante oportuno e eficaz para esse caso quando a jovem refere-se que deve “entrar no ritmo da cidade”, ou seja, moldar-se socialmente para poder conviver, manter relações sociais numa estrutura organizacional distinta da aldeia onde vivia e mesmo assim não perder a sua identidade étnica, o elo parental com a sua rede de relações étnicas indígena e práticas culturais afirmadas desde a sua infância na aldeia. Neste contexto, “etnicidade provou ser um conceito muito útil, uma vez que sugere uma situação dinâmica da variável de contato, conflito e competição, mas também acomodação mútua entre os grupos¹⁹”. (ERIKSEN, 2010, p. 13)

Nesse sentido, podemos perceber que no espaço urbano existe um leque abrangente de relações sociais, onde muitas vezes presenciamos uma convivência multiétnica, como por exemplo, judeus, muçulmanos, indígenas, ciganos etc. em que a identidade étnica pode ser ativada a partir do momento que o indivíduo sinta necessidade. A partir daí ele de forma

¹⁸ Informação obtida via WhatsApp no dia 27 de maio de 2015.

¹⁹ Tradução livre “ethnicity has proven a highly useful concept, since it suggests a dynamic situation of variable contact, conflict and competition, but also mutual accommodation between groups”. (ERIKSEN, 2010, p. 13)

individual ou junto com seu grupo étnico poderá reivindicar seus direitos que são recorrentes de sua identidade étnica indígena.

Eriksen (2010, p. 14), ainda reforça expressando que “o conceito de *etnicidade* pode ser dito para unir duas lacunas importantes na antropologia social: ela implica um foco na dinâmica ao invés de estática, e relativiza as fronteiras entre ‘nós’ e ‘eles’, entre os modernos e tribais²⁰”.

Então, nesse caso, como demonstra Eriksen (2010, pp. 16-17), a “*Etnicidade* é um aspecto da relação social entre pessoas que se consideram como essencialmente distintas dos membros de outros grupos dos quais eles estão conscientes e com o qual eles entram em relacionamentos²¹”. Neste sentido, o indivíduo sabe que grupo étnico ele pertence, mas para poder entrar em contato, por exemplo, com outra organização social deverá manter uma interação social, respeitando os aspectos políticos, econômicos, culturais daquela sociedade, porém sem perder a sua identidade étnica indígena. Desta forma, o indígena vive num jogo identitário, mantendo relações num contato interétnico, interagindo, estabelecendo redes de relações sociais para que possa dar sustentação a sua identidade social naquele ambiente citadino, por exemplo. A construção de rede de amigos no seu bairro, a sua vizinhança, sindicato de associação de moradores, rede social dos amigos da empresa onde trabalha etc. são alguns exemplos significativos que muitos indivíduos que pertence a um grupo étnico poderia utilizar. Então, quando a relação social tem um “diferencial étnico”, como um elemento étnico, é porque a identidade étnica foi ativada numa situação específica, onde surgiu a necessidade de acioná-la. Sendo assim, “o conceito de *etnicidade* não só pode nos ensinar algo sobre similaridade, mas sobre as diferenças” (ERIKSEN, 2010, p. 18).

Baseado nisso, ao ser inserido num contexto urbano o indígena busca meios de se ajustar, conviver naquele espaço citadino e nesses casos alguns antropólogos interpretam essa ação a um inevitável processo de aculturação, perda daquilo que caracteriza um indivíduo ou um grupo como indígena, o que não procede, porque segundo Eriksen (2010, p.24) “Por aculturação, eles significam a adaptação dos imigrantes ao seu novo contexto cultural. Poderia, mas não tem que, eventualmente, levar toda assimilação ou perda de distinção

²⁰ Tradução livre de “the concepts of ethnicity can be said to bridge two important gaps in social anthropology: it entails a focus on dynamics rather than statics, and it relativises the boundaries between ‘Us’ and ‘Them’, between moderns and tribals” (ERIKSEN, 2010, p.14).

²¹ Tradução livre de “Ethnicity is an aspect of social relationship between persons who consider themselves as essentially distinctive from members of other groups of whom they are with whom they enter into relationships” (ERIKSEN, 2010, 16-17).

étnica²²”. Desta forma, é preciso compreender que o espaço urbano tem uma configuração, ou seja, uma organização social que produz seu próprio mecanismo de ordem social numa dinamicidade intensa impulsionada por fatores sociopolíticos e econômicos advindos do capitalismo.

Após esse entendimento sobre o processo de preparação, evidenciado nesse caso pela *etnicidade*, do qual a jovem indígena Potigura supostamente passou para entrar no “ritmo da cidade”, alcançando em seguida um estágio da construção da “representação” no intuito de conseguir desvencilhar-se das teias do preconceito e do processo discriminatório que estão difundidos e eivados na espacialidade urbana. Neste caso, Goffman (1996, p. 27) diz que “a concepção que temos de nosso papel torna-se uma segunda natureza e parte integral de nossa personalidade. Entramos no mundo como indivíduos, adquirimos um caráter e nos tornamos pessoas”. Acentuando ainda mais essa relação vivida num contexto urbano o autor expõe sua reflexão teórica sobre “fachada” ou utilizando, de modo mais adequado, o termo “representação” para se referir a “toda atividade de um indivíduo que se passa num período caracterizado por sua presença contínua diante de um grupo particular de observadores e que tem sobre este alguma influência”. O autor (1996, p. 29) então incute a denominação “fachada” para designar um “equipamento expressivo de tipo padronizado intencional (o “ritmo da cidade”) ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante sua representação”.

No que se refere às metrópoles ou centros urbanos, a população é constituída de forma heterogênea e pluriétnica atraída muitas vezes por diversos setores da indústria e comércio que buscam mão-de-obra barata, exigindo pouca qualificação para diversos tipos de trabalho. Além disso, existem as instituições públicas distribuídas nesse ambiente dinâmico que recrutam pessoas para prestação de serviços terceirizados ou através de concursos públicos. Porém, nessa última situação apresentada, exige-se um nível de escolaridade do ensino fundamental ou médio para desempenhar serviços no setor público. Sendo assim, muitas pessoas buscam nesses centros urbanos adquirir melhores condições de vida para seu grupo doméstico e também são motivadas por interesses subjetivos, mas apesar de parecer o “*dream american*” a cidade proporciona vários desafios para o indivíduo que tem às vezes consciência de que poderá enfrentar, por exemplo, dificuldades financeiras e até mesmo com relação ao processo de contato e interação com outros grupos sociais distintos.

²² Tradução livre de “By acculturation, they meant the adaptation of immigrants to their new cultural context. It could, but did not have to, eventually lead to total assimilation or loss of ethnic distinctiveness”.

Desse modo, a espacialidade urbana apresenta uma configuração heterogênea e multifacetada com relações de poder e *status* social distribuídos num campo de contrastes marcantes acentuados por desigualdades sociais, seguindo uma conjuntura socioeconômica e política que está conectada com o mercado capitalista mundial.

Nesse sentido, a espacialidade urbana acaba criando um campo de competitividade e conflitos bastante desigual ocasionado por relações de poder que são intrínsecas ao sistema capitalista que incentiva a produção em massa de bens materiais duráveis e de consumo, que por sua vez alimenta uma demanda da sociedade citadina e que vai concomitantemente desembocar na exploração, na busca por um trabalho seja ele assalariado ou não, no intuito de poder dar sustentação ao seu grupo doméstico.

Robert Park (1950 *apud* ERIKSEN, 2010, p. 24), “considera a cidade como um tipo (espécie) de sistema ecológico com a sua própria dinâmica interna, criando diversas oportunidades e constrangimentos para diferentes indivíduos e grupos²³”. Neste sentido, o autor demonstra que no espaço urbano existem vários grupos sociais, indivíduos que estão o tempo todo enfrentando uma concorrência voraz e desigual em busca de um trabalho assalariado, por exemplo, para poder sobreviver muitas vezes junto com seu grupo doméstico nessa “selva de pedra”. Então, vários indivíduos devido ao fato de se sentirem limitados financeiramente buscam alternativas de moradia em bairros afastados, tais como a periferia, procuram manter relações sociais com grupos sociais que muitas vezes pertence a mesma etnia indígena, pois estão no mesmo nível econômico e dessa forma eles tentam manter seus recursos econômicos, políticos e culturais naquele nicho étnico em que se encontram. Porém, no caso dos indígenas Potiguara que vivem num contexto urbano isso não acontece com muita frequência e muitos indígenas moram em bairros distantes dos seus parentes na cidade ocorrendo a visita, como faz D. Neves que mora em Bayeux e visita seu filho (Dorivaldo) no bairro Colibris em João Pessoa ou a sua irmã Vilma que vive no bairro de Mangabeira nesta mesma cidade. E em outra ocasião estes saem para visitar D. Neves.

Existem também casos em que a família indígena não suporta sobreviver em lugares considerados violentos como, por exemplo, nas periferias da cidade de João Pessoa, onde seus filhos vivem numa situação de risco social envolvendo drogas, prostituição e crimes violentos, como menciona o indígena Potiguara Maércio ao ser questionado onde existiam mais índios Potiguara vivendo na cidade: “Tinha uma família (indígena Potiguara) que morava aqui [na periferia de João Pessoa], mas voltou pra lá (para a aldeia) por causa da

²³ Tradução livre de “Park regarded the city as a kind of ecological system with its own internal dynamic, creating diverse opportunities and constrains for different individuals and groups” (ERIKSEN, 2010, p. 24).

violência e das drogas...então para ver os filhos longe disso eles resolveram voltar...e tem o João Juvita (indígena Potiguara) que mora no Renascer (bairro periférico de Cabedelo²⁴) e vende coco na praia” (Maércio, João Pessoa, 02/04/2015). Neste caso, é preciso compreender que existem peculiaridades envolvidas nesses relatos, pois o caso do senhor João Juvita é totalmente diferente no que se refere à família, pois ele não tem filhos jovens enquanto o casal que regressou para a aldeia nas T.I. Potiguara tinha filhos jovens, pré-adolescentes. Essa é a diferença, mas com relação ao local onde vivem torna-se bastante similar porque o senhor João Juvita vive numa região também de periferia e que muitas pessoas põe-lhe a pecha de local de criminosos.

Pelas observações que fiz durante o trabalho de campo na cidade, notei que a identidade étnica indígena era acionada em situações específicas, onde o indígena sentia a necessidade de ativá-la e em outras situações isso não era necessário, bastando acionar sua identidade pessoal de cidadão cidadão, por exemplo. Ao perguntar ao estudante universitário indígena Potiguara Neto se era em todo lugar que ele afirmava que era indígena ele responde da seguinte forma: “Aonde cabe, né!? Porque tem canto que não precisa você dizer que é indígena” (Neto, Aldeia Caieira, 12/12/2015). A jovem estudante indígena Potiguara Adriana Gabriel diz o seguinte: “Quando a gente vê que aquela pessoa defende a causa, os indígenas, por exemplo, aí a gente diz...mas tem lugar que não tem como falar porque a gente sofre muito preconceito por aqui [na cidade]” (Adriana, João Pessoa, 18/12/2015). Sendo assim, onde esses jovens indígenas sentirem necessidade de acionar sua identidade étnica indígena eles farão, caso contrário não haverá necessidade de expor sua identidade étnica, pois isso poderá causar-lhes constrangimentos advindos de um processo discriminatório sofrido por cidadãos da capital, por exemplo. De acordo com Maybury-Lewis (2003, p. 14), “a identidade étnica não é uma condição estável, mas uma relação negociada entre um grupo e outros, entre estes grupos e o Estado”.

Baseado nisso, Park (1950, *apud* ERIKSEN, 2010, p. 25) diz que “conforme um indivíduo se move entre contextos sociais no fluxo e transitoriedade da vida urbana, a importância relativa de sua filiação étnica muda. Assim, um indivíduo pode ter muitos ‘eus’ de acordo com os grupos a que pertence e na medida em que cada um destes grupos é isolado dos outros²⁵”. Neste sentido, percebemos que diante de um contexto social heterogêneo, como

²⁴ Cabedelo é uma cidade portuária que pertence à região metropolitana de João Pessoa e fica numa península entre o Oceano Atlântico e o Rio Paraíba. O Porto de Cabedelo é a entrada e saída comercial do estado da Paraíba. Disponível em: http://www.cabedelo.pb.gov.br/cidade_origem_historia.asp. Acessado em: 30/01/2016

²⁵ Tradução livre de “As an individual moves between social contexts in the flux and transience of urban life, the relative importance of his or her ethnic membership changes. Thus an ‘individual may have many ‘selves’

a cidade, o indivíduo poderá ativar sua identidade étnica indígena ou não, dependendo da situação. Sendo assim, ele poderá realizar um jogo identitário no intuito de alcançar seus objetivos sem sofrer nenhum tipo de discriminação naquele espaço social em que se encontra.

Vale ressaltar também que além do fato de estar num ambiente novo, temos que procurar compreender que o indígena tenta viver sua vida no espaço urbano como qualquer outro indivíduo, mantendo relações sociais, fazendo amizades nas escolas, universidade, eventos religiosos, culturais, enfim, buscando interações sociais que acabam criando uma sociabilidade. De acordo com Simmel (2006), discorrendo sua análise sociológica a respeito do conceito de *sociabilidade*, compreendendo que a sociedade pode ser definida como o somatório dos indivíduos em interação, onde nesse agrupamento haverá uma separação baseada em duas diferenciações básicas: *forma* e *conteúdo*. Baseado nisso, decorre outra caracterização que é o fato de a interação se constituir a partir de dois objetivos centrais, a saber:

[...] determinados impulsos ou da busca de certas finalidades, tais como instintos eróticos, interesses objetivos, impulsos religiosos, objetivos de defesa, ataque, jogo, conquista, ajuda, doutrinação e inúmeros outros fazem com que o ser humano entre, com os outros, em uma relação de convívio, de atuação com referência ao outro, com o outro e contra o outro, em um estado de correlação com os outros. (SIMMEL, 2006, pp. 59-60).

Nesse sentido, a sociabilidade também se faz presente naquele ambiente citadino convivendo com outros cidadãos onde busca interagir, criar vínculos afetivos com seus vizinhos, construir laços de amizade, enfim, produzindo hábitos característicos da socialização que são fundamentais para o indivíduo viver numa sociedade. Posto isso, sua identidade étnica indígena poderá ser acionada em algumas situações em que a pessoa sinta a necessidade e o momento oportuno de acioná-la no intuito de alcançar um objetivo específico como, por exemplo, de acordo com alguns relatos de jovens indígenas na UFPB um atendimento médico num posto de saúde na aldeia porque em muitos casos ele enfrenta dificuldades de ser atendido na cidade por causa da burocracia e do número elevado de pessoas para serem atendidas no posto de saúde do seu bairro. Então, nesse momento ele ativa sua identidade étnica e poderá buscar amparo num órgão indigenista, SESAI ou FUNAI, ou então segue diretamente para a aldeia onde tem apoio de sua parentela e fará com que ele seja atendido naquela aldeia.

Além disso, tem a questão da incorporação de costumes e valores urbanos ao estilo de vida da aldeia (onde todos praticamente se conhecem e a extensão da rede de parentesco, muitas vezes, se estende enveredando por várias aldeias circunvizinhas), produzindo alterações em significativos aspectos como, por exemplo, o modo de interagir, de socializar entre as pessoas do espaço urbano torna-se um pouco “formal” mantendo uma configuração que possivelmente não terá o mesmo grau de confiança, estreitamento nas relações sociais como praticam na aldeia com seus parentes. Entretanto, verifiquei durante minhas entrevistas e também quando estive presente nas aldeias, acompanhado muitas vezes por esses indígenas que vivem na região metropolitana de João Pessoa, que os Potiguara estão arraigados ao sentimento de pertencimento étnico, independente das circunstâncias em que vivem no espaço urbano. Este sentimento de pertencimento está relacionado à fonte de sua identidade étnica indígena, que mantém a permanência e a continuidade.

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (2006, pp. 27-28), onde diz que:

Quer a **identidade** seja pensada no âmbito dos estudos de *etnicidade*, como bem ilustram as ideias de Cohen; quer ela se insira em contextos relacionais, não obstante **passíveis de observação e de registro etnográfico, como no caso de interações socioculturais envolvendo relações contrastantes**, a nos basearmos nas pesquisas de Barth e de seus colaboradores, o certo é que para as investigações realizadas por muitos de nós, antropólogos, o conceito de identidade étnica tem sido de inegável eficácia (grifo nosso).

Baseado nessa relação de identidades contrastantes que o autor traz, deveríamos pensar na questão de que nem sempre a identidade étnica é ativada, pois em muitos casos não haveria relevância ou necessidade dele acionar, como demonstra o Eriksen (2010) em suas percepções realizadas nas Ilhas Maurício, onde constatou que,

Mauritanos, Hindus e Creoles se encontram sem referência implícita ou explícita às suas respectivas identidades étnicas, por exemplo, sendo a situação definida através de seus status como colegas ou parceiros de negócios [...] Na maioria das outras situações, essa identidade particular não é ativada; isso não parece relevante na definição de situações sociais. Em outras palavras, os indivíduos têm muitos *status* e muitas identidades possíveis, e é uma questão empírica quando e como as identidades étnicas se tornam mais relevantes. (ERIKSEN, 2010, p. 37)²⁶.

²⁶ Tradução de “*Mauritian Hindus and Creoles often meet without implicitly or explicitly referring to their respective ethnic identities, for instance where the situation is defined through their statuses as colleagues or business partners. (...) In most other situations that particular identity is not activated; it does not seem relevant in the definition of social situations. In other words, individuals have many statuses and many possible identities, and it is an empirical question when and how ethnic identities become the most relevant ones*” (ERIKSEN, 2010, p. 37).

De acordo com João Pacheco de Oliveira (2004, pp. 32-33, **grifos meus**):

A *etnicidade* supõe necessariamente uma trajetória (histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (**uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem se acoplar**). O que seria própria das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência a origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da *etnicidade*.

Reforçando o conceito do autor podemos também pensar a etnicidade ilustrando as ideias de Abner Cohen (1974) que estão na introdução do seu livro, “*Urban Ethnicity*”. Na introdução desse volume ele expõe o seu pensamento sobre grupo étnico: “a) é uma coletividade que partilha certos modelos normativos de comportamento; b) fazem parte de um grupo populacional e relacionam-se com povos pertencentes a outras coletividades na estrutura do sistema social” (COHEN, 1974, *apud* ATHIAS, 2007, p. 40).

Outro fato relevante no contexto urbano, é que a identidade torna-se situacional, pois em um determinado momento o indígena pode reivindicar os seus direitos que estão resguardados no Estatuto do Índio e na Carta Magna brasileira de 1988, porém em outra situação ele pode omitir sua identidade étnica indígena para restabelecer outro contato envolvendo demandas e interações, por exemplo, com outros atores externos e, dessa forma, estabelecer um jogo identitário provocado por diferentes circunstâncias sociais no intuito de alcançar seus direitos estabelecidos por lei. E em outro momento ele poderá acionar sua identidade social.

Vale ressaltar que a identidade étnica surge de forma situacional não apenas no espaço urbano, pois no território étnico ela também é situacional, por exemplo, quando o indígena necessita ir ao posto de saúde na aldeia para tomar vacina; para matricular o seu filho ou filha na escola indígena; para receber cesta básica de alimentos; na solicitação de uma ajuda de custo para a produção agrícola e para a vacinação de um bovino contra a febre aftosa, por exemplo, ou até mesmo quando ocorre censo populacional promovido por lideranças indígenas ou pelo IBGE. Estes são alguns casos em que a identidade indígena pode ser acionada no território étnico dos Potiguara. Pegando gancho nessa questão sobre identidade social sigo o rastro do pensamento de Barth (1995, p. 2), que foi transcrito por David Maybury-Lewis “ser uma pessoa indígena não significa carregar uma cultura indígena em

separado. Ao contrário, isso significa que, provavelmente, em certas ocasiões você diz ‘essa é minha identidade étnica, esse é o grupo ao qual eu pertencço’”²⁷.

No ano de 2015 participei da primeira Conferência Nacional de Política Indigenista (Etapa Regional da Paraíba) realizada pela FUNAI em João Pessoa juntamente com representantes da SESAI; DSEI-Potiguara; UFPB; Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB) e Ministério Público Federal (MPF), onde as etnias indígenas Potiguara e Tabajara estavam reunidas no intuito de planejar ações eficazes que alcançassem os seguintes objetivos: (i) avaliar a ação indigenista do Estado brasileiro; (ii) reafirmar as garantias reconhecidas aos povos indígenas no País; e (iii) propor diretrizes para a construção e a consolidação da política nacional indigenista.

O fechamento do ciclo das atividades do evento realizou-se à tarde com a eleição dos representantes indígenas para participarem da Conferência Nacional a ser realizada no mês de dezembro daquele mesmo ano em Brasília/DF. No dia da eleição na Conferência Indigenista da Paraíba houve um momento em que o líder indígena Potiguara, Capitão Potiguara, discordou das argumentações de um participante que deixava claro em suas palavras que ele [Capitão], como servidor público federal, representante da UFPB, poderia manifestar-se e tomar uma atitude diante do que estava sendo exposto naquela eleição.

Diante daquela situação Capitão Potiguara reagiu rapidamente, afirmando que quem estava ali não era o servidor público da Universidade, mas sim o líder indígena Capitão Potiguara. “*Estou aqui representando o meu povo*”, disse ele. Neste caso, parece que naquele evento e perante aquela situação específica Capitão Potiguara usou de modo apropriado e intencional, a sua identidade étnica indígena para afirmar, diante dos indígenas Potiguara e atores sociais externos presentes naquele recinto, de que lado estava demonstrando uma hierarquia de valores diante daquela circunstância em que se encontrava. Esta ação estratégica, mostrando a intenção e a sua posição naquele momento fez lembrar-me do antropólogo F. Barth (2000b) que oferece uma reflexão sobre a estrutura da ação social, onde o autor faz uma diferenciação das noções de evento e ato.

O primeiro refere-se ao aspecto externo do comportamento, aos dados objetivos e mensuráveis do positivismo. O segundo, ao significado intencional e interpretado do comportamento, o seu significado para pessoas conscientes, com conjuntos específicos de crenças e de experiências.

²⁷ Tradução de “*Being an indigenous person does not mean that you carry a separate, indigenous culture. Instead, it probably means that at some times, at some occasions, you say, this is my ethnic identity. This is the group to which I wish to belong*”.

Um evento é um ato em virtude de ser intencional e interpretável. Deixando de lado por um momento a questão epistemológica, podemos identificar as conexões dos atos em duas direções: para trás, em direção à sua intenção, e para frente, em direção à sua interpretação.

A intenção é o objetivo da pessoa que age, a orientação em relação a um objetivo a partir da qual surgiu o ato. Não se deve confundi-lo com a questão mais restrita da racionalidade: a intenção pode surgir tanto da urgente necessidade de expressar um estado de espírito, quanto em função da busca inteligente e instrumental de um determinado fim. Em geral os atos são ao mesmo tempo instrumentais, nesse sentido mais restrito, e expressivo, ou seja, mostram a orientação, a condição e a posição do ator. Rastreamento das ligações dos atos em direção às suas raízes, encontramos planos e estratégias, afirmações identitárias, valores e conhecimentos. O produto imediato dessa intenção é um evento, porém um evento que tem para o ator essas propriedades de ato.

Seguindo o pensamento do autor percebe-se que as ações estratégicas determinadas pelas pessoas seguem um molde cultural baseado em seus princípios e valores que estão arraigados a socialização, a seu modo de ser. Porém, esse molde cultural pode variar diante de situações específicas e, sendo assim, as decisões serão tomadas, dependendo da intenção do ator naquele evento, por exemplo.

Esse caso, poderia se enquadrar em várias situações vivenciadas pelos índios Potiguara que estão vivendo na região metropolitana de João Pessoa, pois conseguem acionar sua identidade social no intuito de invocar os seus direitos de cidadão. Por exemplo, quando ele se reúne com amigos e vizinhos para reivindicar melhores políticas urbanas na sua comunidade ou rua, demonstrando com isso ser um cidadão consciente, buscando garantir os direitos básicos de cidadania para que sejam oferecidos aos habitantes que vivem naquela região. E em outra situação poderá acionar sua identidade étnica indígena para solicitar um tratamento de saúde na SESAI.

Naquela Conferência Nacional de Política Indigenista que estava participando em João Pessoa, Paraíba, algumas situações que presenciei tive a impressão de estar num evento análogo ao da “inauguração da ponte na Zululândia moderna” explicitado de forma seminal por Max Gluckman. Nessa conferência estavam presentes representantes de vários órgãos que estão vinculados diretamente ou indiretamente com a FUNAI, tais como a Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB); Exército brasileiro, Marinha; Companhia de Portos; DSEI-Potiguara; Ministério Público Federal (MPF); Professores da UFPB e do Instituto Federal da Paraíba (IFPB); Antropólogos e a presença de representantes da FUNAI que eram

responsáveis pela Conferência. A circulação dos participantes naquele ambiente demonstrava de certo modo, o posicionamento dos atores no evento.

Os líderes e caciques das etnias indígenas Potiguara e Tabajara seguiam os protocolos do evento amalgamando sempre com seus rituais como, por exemplo, o toré que abria e fechava os ciclos de atividades durante cada dia do evento. Vale ressaltar que durante os ritos muitos cânticos eram proferidos pela língua *tupi*, demonstrando um empoderamento étnico naquela cerimônia ritualística.

Em alguns momentos do evento era perceptível a presença de vários participantes reunidos numa antessala que continha naquele espaço uma recepção; atendimento médico e também serviços de *coffebreak*. Neste ambiente multifacetado várias autoridades que participavam do evento se reuniam e trocavam ideias e, sendo assim, era possível observar, a meu ver, as relações estabelecidas entre membros de órgãos indigenistas com líderes indígenas, por exemplo, e em outra ocasião diálogos apenas entre lideranças indígenas com caciques e posteriormente relações diádicas entre servidores indigenistas da FUNAI ou apenas da SESAI. Neste cenário agregador de atores sociais, onde envolviam provavelmente interesses subjetivos e coletivos, causando a presença de vários outros participantes que também poderiam ter interesses pessoais e governamentais. Ali era possível visualizar metaforicamente quem se encontrava dentro da “barraca” tomando chá com bolo e quem estava fora da “barraca”, mas tinha prestígio e mantinha um certo controle sob a estrutura social da comunidade indígena.

A presença de Capitão Potiguara, por exemplo, era bastante relevante e significativa naquele evento que demonstrava uma mudança de posição social que ao mesmo tempo era líder indígena e partícipe de políticas indigenista da FUNAI e em outra ocasião interagia com a SESAI, articulando relações sociais nesse espaço interétnico. Neste sentido, percebemos que nesse jogo transcultural envolve uma rede de relações sociais muito intensas e do interesse tanto dos indígenas quanto dos indigenistas da FUNAI ou SESAI, por exemplo. Existe aqui uma relação de interdependência de poder muito acentuada e desigual entre esses atores sociais, como verifica Norbert Elias (1980) que utiliza o termo “jogo” para se referir as relações de poder. Segundo o autor (1980, p. 81), “O poder é uma característica estrutural das relações humanas – de todas as relações humanas”. Desta forma, quem está no “jogo” tem a finalidade de dominar o outro, sendo assim, essa relação de poder estabelecida vai ser sempre desigual, pois a reciprocidade nunca é igual já que “ em cada um destes jogos [relações de poder] a distribuição de poder é inequivocamente desigual, não elástica e estável” (ELIAS,

1980, p. 90). Eric Wolf (2003, p. 326), pensando em quatro modos diferentes de poder²⁸, que atendo-me aqui para explicar as situações vivenciadas por mim na conferência ao segundo tipo de poder que “pode ser entendido como a capacidade de um *ego* [Capitão] de impor sua vontade sobre um *alter* [FUNAI], em ação social nas relações interpessoais. Isso chama a atenção para as sequências de interações e transações entre pessoas, mas não trata da natureza da arena em que as interações ocorrem” (WOLF, 2003, p. 326). O terceiro poder que o autor denomina de “poder tático organizacional” que é “aquele que controla os cenários em que as pessoas podem mostrar suas potencialidades e interagir com as outras” (*idem*). Neste último caso poderíamos identificar esse poder tático na FUNAI e o segundo tipo de poder se encaixaria nas ações desenvolvidas pelo líder indígena Capitão, por exemplo.

1.2 Fronteiras étnicas e fluxos culturais

Fredrik Barth, em 1969 já mostrava em seus estudos referentes a ‘grupos étnicos e suas fronteiras’ que ele não estava preocupado com a interpretação da estrutura da sociedade, mas com a ***análise da interação social e seus contatos interétnicos***. Um grupo étnico surge quando utiliza categorias para se identificar e identificar outros, instituindo assim as ***fronteiras étnicas***. A construção dessa fronteira étnica e sua manutenção são a base de sua pesquisa. Nesse sentido, não podemos definir de forma étnica um grupo partindo de uma suposição biológica, cultural ou linguística, mas podemos definir pela forma como se identificam ou são identificados por outros, nesse caso no contexto urbano. A cultura, a língua e os aspectos físicos de um povo são dinâmicos, podem sofrer muitas mudanças, mas as formas de identificar-se, o sentimento de pertença são construídos de acordo com a interação com os outros, e é a partir dela que se *organizam* como grupo étnico. Portanto, de acordo com Barth (2000a, p. 32) “grupos étnicos passam a ser vistos como um *tipo de organização social*. Nesse sentido, *organizacional quando atores tendo como finalidade a interação usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros passa a formar grupos étnicos*”.

Segundo Barth (1969), um grupo étnico não se define por seu estofo cultural, mas através de critérios de pertencimento e de exclusão, pelos quais ele mesmo estabelece as suas fronteiras, e pela tentativa de normatização da interação entre os membros do grupo e os

²⁸ Ver WOLF, Eric. (2003, p. 326).

outros. Na formação das identidades estão em jogo elementos externos a essas unidades. As identidades, que se reconstróem constantemente, não podem ser definidas de maneira categórica e coerente, pois elas são frutos de uma variação de situações, possibilidades, adversidades que possivelmente ocorrerão no contexto urbano ou na aldeia.

E no que diz respeito às fronteiras dos grupos étnicos Barth (2000a, pp. 33-34) define da seguinte forma, a saber:

[...] a fronteira étnica é que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado. As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente **fronteiras sociais**, ainda que possam ter contrapartida territorial [...] Os grupos étnicos não são apenas ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e as diferentes maneiras através das quais eles são mantidos, não só as formas de recrutamento definitivo como também os modos de expressão e validação contínuas, devem ser analisadas. Além disso, a fronteira étnica canaliza a vida social. Ela implica uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento e das relações sociais. (**grifo meu**)

Tempos mais tarde, Theodore Schwartz (1978, p.219) vai tecer suas ideias sobre o conjunto de personalidades e as formas de cultura em “The Size and Shape of a Culture”:

Uma cultura então é o conjunto de personalidades dos membros que conformam uma sociedade, incluindo (mas não inteiramente composta pela) a estrutura social e estrutura da comunidade. Então, inclui-se todas as construções experientialmente derivadas e transformadas trazidas por qualquer membro dessa sociedade. Qualquer personalidade única não é uma cultura. Mas aquela personalidade na qual se juntam todos os outros em uma sociedade onde eles interagem entre eles mesmos em eventos, juntamente com as informações armazenadas externamente em artefatos, constituem uma cultura²⁹.

Essa afirmação de Schwartz vai em contraposição com o pensamento de Barth (2005) que revela que cada indivíduo teria ele próprio, em última instância, uma cultura, um “estoque cultural” individual, pois ele carrega consigo experiências, vivências idiossincráticas que fazem parte de sua história de vida e consequentemente de sua cultura própria e suas experiências possibilitarão um fluxo constante de aprendizagem que poderá ser produzida, reproduzida e compartilhada (dependendo do seu interesse) por outras pessoas.

Todos concordamos que cultura se refere a algo (tudo?) que é aprendido. Mais precisamente isso significa que cultura é induzida nas pessoas por meio da

²⁹ Tradução livre de “A cultural, then is the set of personalities of the members making up a society, including (but not wholly comprised by) the structure and social structure of commonality; thus it includes all the experientially derived and transformed constructs held by any member of that society. Any one personality is not a culture. But that personality along with all others in a society as they interact among themselves in events, and along with that information stored externally in artifacts, does constitute a culture” (SCHWARTZ, 1978, p.219).

experiência – logo, para identificá-la, temos de ser capazes de apontar para essas experiências. Temos também de aceitar as seguintes implicações: que a cultura deve ser constantemente gerada pelas experiências por meio das quais se dá o aprendizado. Assim, temos de ter um foco – não para afirmar que a cultura é localizada em algum lugar, mas como uma forma de identificar onde ela está sendo produzida e reproduzida.

[...]

Compartilho algumas ideias com pessoas amplamente dispersas por todo o mundo, outras com meu vizinho mais próximo; e **nenhuma outra pessoa no mundo possui um conjunto de ideias e conceitos - cultura – idêntico ao meu.**

No entanto, a variação é contínua não no sentido de expressar todas as formas e possuir gradientes uniformes: existem descontinuidades mais ou menos abruptas, e agregados padronizados de algumas ideias compartilhadas ou em contrastes com outros. Ela é então caracterizada por uma continuidade complexa e padronizada.

Em segundo lugar, **devemos pensar a cultura como algo distribuído por intermédio das pessoas, entre as pessoas, como resultado das suas experiências.**

Ao terem experiências semelhantes e se engajarem mutuamente em reflexões, instruções e interações, as pessoas são induzidas a conceitualizar e, em parte, compartilhar vários modelos culturais. Sugiro que um aspecto crucial das coisas culturais é a forma pela qual elas tornam diferencialmente distribuídas entre pessoas e entre círculos e grupos de pessoas. (BARTH, 2005, pp. 16-17, **grifos meus**).

Nesse ponto de destaque podemos perceber que Schwartz (1978) faz uma crítica a Émile Durkheim com relação ao conceito de *sociedade mecânica*, tida como característica principal da sociedade primitiva, e consequentemente levando a uma lógica de “solidariedade mecânica”. Desta forma, predominando uma forte consciência coletiva e a sociedade complexa seria dominada pela “solidariedade orgânica”, calcada pela diferenciação social. No ponto de vista *durkheimiano* a solidariedade mecânica predomina quando existe grande semelhança entre os indivíduos da sociedade, que partilham sentimentos, adotam os mesmos valores e admitem as mesmas crenças.

Schwartz sugere com isso mostrar que a distribuição de cultura mesmo em sociedades tidas como simples ou primitivas mantém um leque de variações bastante abrangente entre indivíduos da mesma comunidade, por exemplo, e desse modo torna-se inadequado partir de um pressuposto reducionista e “enquadrar” todos os indivíduos comungando do mesmo sentido. Deste modo, não podemos simplesmente distinguir “sociedades simples” e “complexas” baseada numa diferenciação de escalas, pois a questão é muito mais diversificada e requer um estudo aprofundado das formas de cultura envolvente numa sociedade.

Essa linha de entendimento de Theodore Schwartz parece uma reverberação dos estudos de Fredrik Barth (2000a, p. 25), que já discutia sobre a questão em 1969 onde ele propunha a ideia de refletir melhor o conceito de sociedades, focando sua atenção com a preocupação no sentido de não haver uma investigação mais profícua e eficaz principalmente

no “processo de constituição dos grupos étnicos e a natureza das fronteiras entre estes”. Ainda sobre o conceito de sociedades o autor diz que “Sobretudo, creio ser necessário reconhecer que aquilo que costumamos chamar de ‘sociedades’ são sistemas desordenados, caracterizados pela ausência de fechamento. Como conceptualizar e descrever sistemas desordenados e abertos?” (BARTH, 2000b, p.172).

O questionamento de Fredrik Barth é pertinente porque o que ele busca é tentar compreender como podemos compreender sociedades “desorganizadas”, pois o que parece existir, segundo o autor, são fluxos constantes de um conteúdo cultural agregado a “transações” estratégicas em que os indivíduos podem utilizar gerar ações sociais.

Refletindo sobre a estrutura da ação social, Fredrik Barth sugere a partir dos *insights* teóricos obtidos nos últimos vinte anos uma revisão sobre a questão da construção cultural da realidade:

O fato de que o comportamento humano é intencional e interpretado em termos de concepções culturais particulares, ou seja, ele não é transparente, objetivo ou inconteste. Portanto, descreveremos a ação social de acordo com esse *insight*.

Uma possibilidade é usar um vocabulário que estabeleça uma distinção entre dois aspectos do comportamento: *eventos e atos*. O primeiro refere-se ao aspecto externo do comportamento, aos dados objetivos e mensuráveis do positivismo. O segundo, ao significado intencional e interpretado do comportamento, o seu significado para pessoas conscientes, com conjuntos específicos de crenças e de experiências. **Um evento é um ato em virtude de ser intencional e interpretável.**

[...] podemos identificar as conexões dos atos em duas direções: para trás, em direção à sua intenção, e para frente, em direção à sua interpretação.

A intenção é o objetivo da pessoa que age, a orientação em relação a um objetivo a partir da qual surgiu o ato (BARTH, 2000b, pp.172-173).

Parece-me que a questão envolvida nos eventos e atos são as variações subjetivas (variáveis de interesses subjetivos) que ocorrem em conjunto com as ações, pois essas variações direcionam a ação do sujeito, e este poderá alterar sua intenção dependendo do evento, haja vista que cada evento é diferente, sendo assim, têm suas peculiaridades e consequentemente o sujeito configura a sua ação social (arraigada a uma intenção) de acordo com o evento. O objetivo dele está intrínseco, sendo interpretado naquela posição do ator.

Nesse sentido, podemos perceber que a *noção de cultura* pode ser muito importante para configurar as estratégias individuais, indicar estilos de vida, ideias e valores que influenciam o comportamento e a vida mental dos indivíduos. Deste modo, não podemos pensar numa *noção de cultura* estanque, mas distributiva, transacional onde permite uma

circulação do *feixe cultural*³⁰. Isto parece ser perceptível quando observamos através de um olhar antropológico os transeuntes por um espaço urbano, por exemplo, e entramos em contato com uma pluralidade de indivíduos heterogêneos, brancos, negros, amarelos, índios, enfim de várias etnias que convivem numa mesma cidade, além daqueles que circulam nesse ambiente, mas pertence a uma população flutuante que apenas usufrui daquele espaço para satisfazer seus interesses econômicos, trabalho, lazer, estudo, etc, porém, dependendo da situação, à tarde ou à noite eles vão embora para suas casas. Nesse fluxo constante de indivíduos nós não podemos visualizar, mas existem fronteiras étnicas entre eles.

Essas fronteiras entre grupos étnicos podem sofrer alternância ou desvanecer, partindo para um jogo de “fusão de etnias” previamente separadas. Esse jogo identitário pode fazer surgir novas fronteiras (depende da situação) ou poderá ocorrer uma mudança na localização das antigas fronteiras, criando agora o *empoderamento* de novas etnias ou a reformulações daquelas antigas, demonstrando uma dinamicidade nesse fluxo cultural.

O antropólogo sueco, Ulf Hannerz diz que é preciso ter a compreensão da cultura como processo e que por estar num fluxo contínuo sendo recriada, criando significados e formas pode se tornar perene, pois o fluxo cultural é interativo e dessa forma participa ativamente 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 de a 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, p. 4).

Nessa perspectiva, pode-se 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. Isto posto, levando em consideração as variedades na forma cultural, e que esses *fluxos culturais* são realizados num espaço *translocal* configura-se um

³⁰ *feixe cultural* é uma metáfora que utilizo para dar uma ideia sobre o conjunto de material cultural que o indivíduo adquire, através de suas experiências, vivências, contatos e interações sociais no decorrer de sua trajetória de vida. Sendo assim, a ideia de feixe é o acúmulo de uma bagagem cultural “amarrada”, porém é como se o conjunto cultural continuasse existindo com elementos culturais conectados e desconectados, ou seja, um feixe de coisas entremeadas juntas e separadas, possibilitando assim a inserção de outros elementos afins que são adquiridos ao longo de sua vida no lugar de outro elemento ou de modo adicionado, enriquecendo seu conteúdo cultural de alguma forma, pois se trata de algo dinâmico e mutável.

processo dinâmico e enriquecedor, porém não se trata de um processo de assimilação ou aculturação, e sim de uma reafirmação da organização social dos indígenas Potiguara, por exemplo, pois a cultura é experiência, é um “jogo metamórfico” de construção e reconstrução, e sendo assim, a cultura atua como organizadora da diversidade. Ela é na verdade um agregado de valores, significados que vão se construindo e se transformando independente das fronteiras, enfim, podemos entender então, que o dinamismo da cultura é mantida por *fluxos culturais* entre vários atores sociais numa determinada sociedade.

Nesse sentido, os aspectos sociais, culturais estão relacionados à sua forma organizacional que permite com certa fluidez e, por sua vez, também se entrelaça a uma rede de relações individuais, familiares e grupos sociais. Essa rede de relações sociais torna-se mais forte num contexto onde geralmente a relação de parentesco, de consanguinidade e afinidade está próxima e consegue, desse modo, se articular sempre que possível. Desta forma, eclode um espaço social formado por essas redes sociais num espaço físico, fazendo também com que se considere as condições ecológicas existentes, haja vista que isso poderá ter como consequência o surgimento de dinâmicas, estratégias sociais específicas para lidar num espaço social, além do contato interétnico ocorrido por relações de trabalho, comércio, conflitos etc.

Seguindo Ulf Hannerz, verificamos que a identidade do indivíduo é dinâmica e situacional, pois parece ser construída por um processo metamórfico que se transforma continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. Para Barth (2000), a identidade de um grupo é construída através da ação e interação dos agentes entre si e nos limites das fronteiras étnicas.

1.3 Territorialização e territorialidade

Não pretendo fragmentar ou estatizar os espaços percorridos pelos indígenas Potiguara, aldeia e cidade. As relações sociais construídas nesses espaços demonstram as inúmeras possibilidades que os indígenas Potiguara possuem em adquirir recursos materiais e imateriais no que se refere, por exemplo, aos ritos religiosos de origem católica ou evangélica.

A explanação sobre territorialização e territorialidade é apenas um esforço de explicar tais categorias para tornar mais claro ao leitor à compreensão desses termos ao longo do desenvolvimento deste estudo etnográfico sobre a circulação de índios Potiguara, saindo da aldeia para a cidade e vice-versa. E como ressalta Cardoso de Oliveira (2006, p. 55), “a ideia

de comunidade (indígena) não se esgota no território étnico, mas estende a membros dessas mesmas comunidades que emigram (deslocam-se) para as cidades”.

Doravante, os arcabouços teóricos que utilizarei como norteamento nessa parte do estudo refere-se à questão de: *Territorialização; Territorialidade; Indianidade; e Indigenismo no Brasil e suas Políticas Indigenistas*, seguindo essa ordem linear. Esse desdobramento teórico funcionará como processo de esclarecimento para compreender melhor a ‘engrenagem’ política indigenista no Brasil. Vale ressaltar que o delineamento dessa teoria constitui uma das bases fundamentais juntamente com a Constituição Federal (CF) de 1988, para esclarecer o Movimento Indígena no Nordeste que será explicitado no terceiro capítulo.

Por **territorialização**, Oliveira (2004, p. 22) explica “(...) que um fato histórico – a presença colonial – instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural”.

O mesmo autor afirma que:

Foi para destacar a amplitude e a radicalidade de tal mudança (...) que foi formulada a noção de *territorialização*. Como argumentei anteriormente (Oliveira, 1993), ‘a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e o significado de suas manifestações culturais.’ Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (OLIVEIRA, 2004, p. 22)

Nesse sentido, pode-se afirmar que o processo de *territorialização* ocorre através de um ato político constituído por objetos étnicos que pode controlar os limites geográficos favoráveis às estratégias formuladas pelo modelo progressista do Estado.

A noção de *territorialização* tem a mesma função heurística que a de situação colonial (...), da qual descende e é caudatária em termos teóricos. É uma intervenção da esfera jurídica que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. É esse ato político – constituidor de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado) – que estou propondo tomar como fio condutor da investigação antropológica. (OLIVEIRA, 2004, p.23)

Sendo assim, a *territorialização* proporciona uma reorganização social estabelecendo uma identificação étnica, e assim, constituindo um conjunto sociocultural permeado de mecanismos políticos especializados com o intuito de se manter o controle social estável.

Seguindo essa linha da territorialização, o órgão indigenista oficial caracteriza a identificação étnica como indianidade. Essa característica é comum a todos os grupos indígenas que contam com a presença/atuação do órgão tutor, a FUNAI.

Situação histórica.

Dentro de determinado contexto histórico podemos perceber que o processo de colonização, seja ele de exploração ou povoação, passa por estratégias de construção, afirmação e distribuição de poder que ocorre nas instituições regidas pelo o Estado. Estes mecanismos de poder tendem a criar de alguma forma, tensões de conflito entre os atores sociais, e isso em determinada situação pode ser marcante, enfatizando um período histórico.

De acordo com Oliveira, **situação histórica** pode ser conceituada da seguinte forma:

[...] é uma noção que se refere “a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais. (...) Trata-se de uma construção do pesquisador, uma abstração com finalidades analíticas, composta dos padrões de interdependência entre os atores sociais, e das fontes e canais institucionais do conflito.” (OLIVEIRA, 1988, p.57) (grifos no original).

Nesse sentido, a situação histórica está associada a um processo concreto de interação social em que os atores (étnicos e outros) estão envolvidos numa atmosfera sociopolítica de interesses subjetivos e de relação de poder interdependente.

Desse modo, a noção de **campo político intersocietário**, proposta por Oliveira (1988, p.14), é de que esta noção possibilita uma abordagem dinâmica das relações interétnicas numa perspectiva em que o contato não se reduz a uma percepção dualista da realidade que vivenciam, como também, constitui-se num processo fundamentado em inter(-)relações estabelecidas entre os mais variados agentes presentes em cada situação.

Ao tecer uma enunciação sobre o conceito de **territorialidade** amparado por teóricos considerados *expertise* no assunto, partimos da ideia de que se trata de uma abordagem de concepção pertencente a um grupo indígena que entende e identifica o seu território a partir de um conjunto de significações provenientes de elementos culturais que fazem parte de uma cosmologia que pode ser considerada única.

Vale ressaltar que “*territorialidade*” não tem a ver com “terra indígena”, pois esta última, segundo Gallois (1998, p. 39) “diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de “*territorialidade*” remete à construção e à vivência,

culturalmente variável entre uma sociedade específica e sua base territorial”. De acordo com João Pacheco de Oliveira (1996, p. 9 *apud* GALLOIS, 1998, p. 39) “Não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades são submetidas”.

O antropólogo João Pacheco de Oliveira (2004, pp. 23-24 *apud* BARBOSA DA SILVA, 2009, p. 56), faz uma diferenciação entre os termos *territorialização* e *territorialidade*, onde o primeiro seria caracterizado como *um processo social deflagrado pela instância política* e o segundo, *um estado ou qualidade inerente a cada cultura*, construção analítica de conotação geográfica criticada pelo o autor³¹.

Poderia também tecer aqui outro leque de questões envolvendo, por exemplo, a conquista dos territórios alheios teorizada sob à luz do liberalismo por John Locke no que diz respeito ao direito à propriedade privada, mas não vem ao caso nesse momento.

1.4 Indigenismo e indianidade

De acordo com João Pacheco de Oliveira (1998, p. 8-9), Os aparelhos de poder coloniais “obedecem a lógicas e interesses específicos, que não podem de maneira alguma ser confundidos com as razões e motivações das populações que legalmente pretendem representar. O processo de criação de terras indígenas, o **indigenismo** e a ação indigenista são focalizados como uma forma de *territorialização*, para romper com perspectivas naturalizantes e a-históricas”. No início do século XX foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) que depois ficou sendo denominado apenas por Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Conforme Oliveira (2004, pp. 165-166), “Os principais objetivos do SPI eram a pacificação e a proteção dos grupos indígenas, assim como o estabelecimento de centros de colonização com mão de obra proveniente dessas mesmas regiões.” Desse modo, o intuito do órgão indigenista era de controlar e manter o isolamento dos indígenas, a fim de com isso poder definir as metas governamentais de progresso e desenvolvimento do Estado sem as

³¹ Para uma maior compreensão sobre essa temática, ver: Oliveira Filho, João Pacheco de (org.). *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*, Contra-capa/LACED, Rio de Janeiro: 2004 e Oliveira Filho, João Pacheco de (org.). *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Contra-capa, Rio de Janeiro: 1998

“preocupações” advindas dos povos indígenas. Baseado nisso, o Poder Público outorga a tutela, através do Código Civil em 1916, dando o pátrio poder em relação ao índio, através da criação da *tutela* que serve como medida de controle social, de gerir o destino dos “silvícolas”.

Sendo assim, a política de administração dos índios pela União foi formalizada no Código Civil de 1916 e na lei nº 5.484 de 27 de junho de 1928, que estabeleceram sua relativa incapacidade jurídica e o poder de *tutela* ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Nesse sentido, a *tutela* teve como ponto crucial proteger e administrar os índios e suas terras:

As terras ocupadas por indígenas, bem como o seu próprio ritmo de vida, as formas admitidas de sociabilidade, os mecanismos de representação política e as suas relações com os não-índios passam a ser administradas por funcionários estatais; estabelece-se um regime tutelar do que resulta o reconhecimento pelos próprios sujeitos de uma ‘*indianidade*’ genérica, condição que passam a partilhar com outros índios, igualmente objeto da mesma relação tutelar. (OLIVEIRA, 2001, p. 224).

De acordo com Souza Lima, a prática da *tutela* está constituída da seguinte forma:

No que diz respeito à prática tutelar do órgão indigenista oficial, seja o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), seja a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), esta não esgota o seu significado em qualquer de suas atualizações em grupos indígenas específicos. É necessário abordar essa agência de contato interétnico sob a ótica da implementação de controle social pelo Estado brasileiro. Isso significa inserir o estudo do indigenismo e da política indigenista no quadro mais amplo das modalidades de exercício de poder, historicamente constituídas no processo de expansão e instauração do Estado-nação brasileiro (SOUZA LIMA 1987, *apud* PERES, 2004, p. 43).

Estabelecer a *tutela* sobre os “índios” era exercer uma função de mediação intercultural e política, disciplinadora e necessária para a convivência entre os dois lados, pacificando a região como um todo, regularizando minimamente o mercado de terras e criando condições para o chamado desenvolvimento econômico.

A partir de 1988 sobre regência da nova carta Constitucional eclodiu na esfera nacional uma nova relação entre os povos indígenas e a sociedade nacional, pois inserido nessa nova Lei fundamental do estado brasileiro está explícito um “novo olhar” para com os povos até então tidos como incapazes, assistidos por uma tutela.

A Constituição afastou definitivamente a perspectiva assimilacionista, assegurando aos índios o direito à diferença e não fazendo nenhuma menção ao instituto da tutela. Desta forma, reconheceu-lhes direitos permanentes e coletivos, entre os quais:

- reconhecimento de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições;
- direitos originários e imprescritíveis sobre as terras que tradicionalmente ocupam, consideradas inalienáveis e indisponíveis;
- posse permanente sobre essas terras;
- usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes;
- uso de suas línguas maternas e dos processos próprios de aprendizagem;
- proteção e valorização das manifestações culturais indígenas, que passam a integrar o patrimônio cultural brasileiro. (ARAÚJO & LEITÃO *apud* SOUZA LIMA & BARROSO-HOFFMANN, 2002, pp. 23-24).

A partir desses novos direitos estabelecidos na Constituição Federal do Brasil de 1988 os índios adquiriram um maior poder perante o Estado que agora não vê o indígena atualmente como incapaz ou desconhecido dos seus direitos políticos e legislativos. “reconhecer a capacidade processual dos índios, suas comunidades e organizações para a defesa de seus próprios direitos e interesses, atribuindo ao Ministério Público o dever de garanti-los e de intervir em todos os processos judiciais que digam respeito a tais direitos e interesses, fixando, por fim, a competência da Justiça Federal para julgar as disputas sobre direitos indígenas.” (*Idem*).

Com o advento da Carta magna de 1988 ocorre um processo de mudança significativa com relação aos direitos indígenas e que entra em divergência com o Estatuto do Índio³² de 1973 cujo estatuto no Art. 2º - II – diz que o estado deve prestar assistência aos índios e às comunidades indígenas ainda não integradas à comunhão nacional.

Segundo João Pacheco de Oliveira:

[...] a nova Carta Constitucional, contendo um pequeno, mas importante capítulo sobre as populações indígenas, no qual se estabelecia o direito ao reconhecimento da diversidade cultural, linguística e de formas de organização. Isso invertia uma tradição anterior de **políticas assimilacionistas**, cujo fim último era a integração dos índios na chamada “comunhão nacional”, manifestada inclusive nas leis ordinárias (como o Estatuto do Índio, de 1973, ainda em vigor). (OLIVEIRA *apud* L’ESTOILE *et al.*, 2002, p. 255, grifo meu)

No que se refere à **indianidade** pode ser definida como uma identificação de amparo promovido por um sistema interétnico. Desta forma, Souza Lima (1995) salienta que **indianidade** é um fato de natureza política, produto e componente de uma relação e não deve ser confundido com qualidades essenciais a certos povos.

A estrutura de poder característica da **indianidade** se delineia no decorrer destes processos, o que envolve, basicamente, o controle dos recursos naturais e da mão de obra

³² Lei nº 6001 – de 19 de dezembro de 1973.

indígena pelo aparelho administrativo do órgão tutor e a subordinação/ incorporação das formas de representação indígenas por este mesmo aparato.

Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. A forma típica dessa atuação/presença acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI, apesar de diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um modo de ser característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, modo de ser que eu poderia chamara aqui de indianidade para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um. (OLIVEIRA, 1988, p. 14) (grifos no original).

Dessa forma, pode-se dizer que a *indianidade* foi caracterizada como um formato padrão que a política indigenista concebeu para poder controlar socialmente os grupos indígenas de forma política e econômica, através do poder tutelar.

Para dar um contexto histórico é necessário compreender o limiar do **indigenismo** no Brasil, um regime tutelar estabelecido para as populações autóctones que foi hegemônico de 1910 e que não findou com promulgação da CF de 1988. Formalmente o regime tutelar é extinto, mas enquanto prática tutelar seguindo um regime político e jurídico orquestrado pelo o órgão indigenista, a *tutela*, de certa forma, ainda é mantida nas aldeias. Para isso, é preciso lembrar que o país, no início do século XIX, acabara de passar por transformações significantes no contexto político, econômico e social:

[...] a abolição jurídica da escravidão em 1888, a implementação de um regime republicano em 1889 e o fim da união entre Igreja e estado, enfim, a ideia de uma República Federativa, são acontecimentos que fizeram surgir como problema fundamental, para os intelectuais e homens políticos da virada do século, a gestão de uma população mestiça, composta por numerosas sociedades indígenas (entre as quais muitas estavam em estado de guerra contra os invasores de seus territórios), alforriados, imigrantes de origem europeia e redes sociais relativamente autônomas em relação aos centros do poder federal. (OLIVEIRA, 2004, p. 161)

Tendo como base o regime republicano, a atuação indigenista brasileira passa a ser incorporada a partir de um contexto colonial que tem o intuito de ter um maior controle social pelo Estado brasileiro e assim poder administrar de forma mais eficaz o território através de políticas públicas arraigadas num conjunto de saberes, *tradições de conhecimento*, advindos desde os tempos do Brasil colônia.

De acordo com Souza Lima (2007, p. 166),

As formas políticas, as **tradições de conhecimento** geradas na metrópole e redefinidas através do confronto e da experiência colonial, efeito de um processo de

mútua constituição, num mundo que hoje é cada vez mais pensado a partir de noções como as de *fluxos, redes e processos*, têm permanecido de fora de uma pesquisa aprofundada. E nisso pode-se incluir muito das Ciências Sociais. Dito de outro modo, para entender as (ex) metrópoles é preciso entender suas (ex) colônias, as redes de interdependência e as tradições de conhecimento que as articula(ra)m, inclusive no plano das condutas, de padrões de interação e formas estereotipadas de comunicação, dos símbolos e das ideias, reconhecendo o quanto os processos de formação de Estado, e de construção de nações na Europa, devem também – e Benedict Anderson (1991, pp.9-65) já o sinalizou – a experimentação nos mundos coloniais. (SOUZA LIMA *apud* BASTOS *et al.*, 2007, p. 166).

A partir dessa reflexão acerca do contexto colonial pertinente ao *indigenismo* têm-se um delineamento da relação política colonial existente e dessa forma compreende-se melhor o processo de interação, interdependência, controle, relação de poder que existe entre o órgão indigenista brasileiro e os povos indígenas, tomando como estudo de caso à etnia Potiguara.

Diante desse imbricamento de reflexões teóricas eclode a institucionalização do *indigenismo* brasileiro laico que teve início com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais - SPIILTN (doravante SPI), em 20 de junho de 1910, no âmbito do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (Decreto Nº 8.072/1910). A criação do SPIILTN significou, entre outras coisas, o início do projeto republicano de substituir a “catequese religiosa” - como forma de incorporar aos indígenas no “processo civilizatório” e engajá-los nas estratégias de promoção do “progresso nacional” - pela “proteção leiga do Estado”.

1.5 Organização doméstica e Tradição de conhecimento

Organização doméstica

As organizações domésticas ou grupos domésticos podem ser descritos como os moradores de uma unidade residencial, em geral formado por parentes, mas não podemos pensar apenas nesse formato, pois uma família poderá incluir outros moradores sem nenhum grau de parentesco, como agregados e empregados residentes, por exemplo. Esta afirmação parece demasiadamente simplória e pouco contundente para um assunto tão pertinente como esse.

À luz da teoria conduzi os meus esforços seguindo o caminho proposto por Richard Wilk (1984) que utiliza como enfoque central dos seus estudos o grupo doméstico (*households*) que foi produzido sobre os indígenas Kekchi Maia do Belize localizado na América Central. Assim, segundo o autor, uma unidade doméstica perpassa essa conceituação básica descrita acima e define um grupo que vive numa casa como “unidade habitacional” (*dwelling unit*), ao passo que um conjunto (*cluster*) de unidades habitacionais seguindo uma mesma direção formaria um “*household cluster*”, como por exemplo, um conjunto de casas vizinhas.

Estas variações de grupos domésticos, por sua vez, podem formar uma tipologia, a saber: rígido (*tight*) ou flexível (*loose*) (WILK, 1984, pp. 224-227).

Em se tratando do *household tight*, isto é, o grupo doméstico rígido as atividades realizadas pelos membros dessa unidade doméstica estariam ligadas ao trabalho coletivo, com todos os integrantes da casa realizando tarefas, cada qual com suas atribuições, levando em consideração o gênero e a faixa etária, sobretudo aquelas voltadas à produção agrícola de alimentos de subsistência para a família. Neste caso, um *household cluster tight* seria demonstrado como um grupo doméstico consistente, homogêneo e com inclinação a ser insulado. No segundo caso (*loose*), que é considerado um modo flexível na dinamicidade do grupo doméstico, porém ainda prevalece à cooperação entre si em algumas tarefas no intuito de prover a unidade doméstica como um todo, podendo da mesma forma acrescentar tarefas distintas entre si, por exemplo, D. Neves prestava serviços de corte e costura na sua casa em Bayeux, enquanto seu filho, Danilo, casado, que mora próximo da casa de sua mãe, onde costumeiramente suas filhas ficam à tarde quando saem da escola, aguardando seus pais retornarem do trabalho no período da noite e levá-las para casa. E nos finais de semana ele

[Danilo] juntamente com sua esposa sempre estão na casa dela [D. Neves], onde contribui de alguma forma com as despesas da casa de sua mãe. Desta forma, cada unidade doméstica marca estratégias de ação particulares, com certa autonomia, mantendo relações sociais estreitas que envolvem aqueles grupos domésticos.

De acordo com Barbosa da Silva e Mura (2011, p. 99) transcrevendo Richard Wilk, “o grupo que vive numa residência é denominado pelo autor de “unidade habitacional” (*dwelling unit*), enquanto um aglomerado (*cluster*) de unidades habitacionais, sob uma única direção, formaria uma “*household cluster*”. Tais grupos, segundo a autora, podem ser divididos em dois tipos: rígido (*tight*) ou flexível (*loose*) (WILK, 1984, pp. 224-227).

Seguindo a ótica dos autores (2011) compreendemos que os termos *household cluster tight* demonstra possuir características de uma aglomeração domiciliar homogênea, coesa e “tendencialmente fechado em si” (idem, p. 99). Já o *household cluster loose* constitui um grupo que mantém uma sinergia cooperante no núcleo familiar, ou seja, colabora para prover o grupo doméstico na sua totalidade, mas podem exercer atividades distintas, tais como trabalhar no comércio vendendo frutas, legumes e verduras etc., ocupar um trabalho assalariado, enfim, proporcionando a autonomia em cada unidade doméstica, mas procurando manter particularidades em suas estratégias de ação.

Cabe ressaltar que, as formas *tight* e *loose* tipificadas por Richard Wilk não necessariamente separam unidades domésticas distintas e, nesse sentido, podem ser formas de organização adotados por uma única unidade familiar no decorrer de um longo tempo, pois dependeria das circunstâncias, dos diferentes contextos apresentados pelos integrantes que estão inseridos naquela unidade habitacional.

Entretanto, percebe-se que essa tipologia, *tight* e *loose*, advinda de uma segmentação proporcionada por grupos domésticos explicitada no texto acima, está focada nos aspectos econômicos. Corroborando com isso, trago a análise de Barbosa da Silva e Mura (2011, p. 100) que emoldura com acuidade o ciclo teórico de Wilk e fornece-nos uma ampliação que definiria com mais eficiência as unidades domésticas:

Observa-se que esta classificação das unidades domésticas oferecida por Wilk centra-se sobretudo nos aspectos econômicos e, assim, a definição de *household* limita-se a salientar a produção e a distribuição de bens materiais como fatores determinantes. A nós, parece-nos oportuno ampliar as características que definiriam as unidades, abrangendo a organização de aspectos imateriais – como conhecimentos, valores, lógicas educacionais, emoções e afetos, mas, também, cargos e papéis sociais. Para tal propósito, além da produção e da distribuição, são também importantes a aquisição e a organização social de todos os elementos culturais e materiais à disposição do grupo.

A forma como os grupos domésticos dos indígenas Potiguara se configuram dentro da aldeia, por exemplo, perfaz a teoria de Wilk com sua tipologia *tight* e *loose* que ele sugere como configurações de grupos domésticos. Pautado nisso, podemos ter como parâmetro de demonstração exemplificada de um grupo doméstico da família de Capitão quando morava na Aldeia São Francisco. Segundo o líder indígena, tanto a família de seu pai quanto de sua mãe possuíam casas de farinha na “aldeia-mãe” e a demanda pelo produto era muito grande. “Eu lembro que com toda nossa produção que a gente [a gente quem?] produzia a gente abastecia as cidades vizinhas a Baía da Traição e até o Rio Grande do Norte. Isso era feijão, jerimum, macaxeira! Mas a farinha principalmente, né?!” (Capitão, João Pessoa, 14/10/2015).

Capitão também afirma que como a demanda era muito grande e cada membro da sua família desempenhava uma função, ainda assim era necessário convocar mais indígenas para trabalhar na casa de farinha.

A gente contratava pessoas [indígenas] da própria comunidade [Aldeia São Francisco] para nos ajudar porque a gente tinha uma demanda muito grande. A gente contratava para raspar mandioca, moer, principalmente para mexer...era muita coisa e só o pessoal da família não dava conta pra fazer isso...tinha que chamar alguém para nos ajudar. Meu serviço era raspar mandioca que era um serviço maneiro. (Capitão, João Pessoa, 14/10/2015).

Nesse sentido, observamos que a unidade doméstica dos pais de Capitão era bem dinâmica em suas funções econômicas, configurando uma *household cluster loose* que nessas situações de colheita e preparação da farinha de mandioca, por exemplo, mobilizava seus parentes e ainda contratava indígenas da sua aldeia para poder suprir a demanda que em determinado período era bem ampla. Porém, em outra situação sazonal poderia apresentar uma configuração do tipo *household cluster tight*, ou seja, dependendo da situação poderá haver uma oscilação ou até mesmo a fusão das tipologias, *tight* e *loose*, no grupo doméstico. Focando as atenções em outro tipo de organização doméstica enunciado por Wilk, constatei que existem grupos domésticos nas aldeias indígenas Potiguara que também apresentam a configuração denominada pelo o autor como, *household cluster tight*, e têm casos em que se denota uma tipologia mista que alterna entre *tight* e *loose* nas funções do grupo doméstico, demonstrando assim que cada unidade doméstica apresenta sua configuração peculiar.

Durante a minha estadia na casa de seu Ailton que possui uma família nuclear composta por três filhos e sua esposa, sendo que um dos seus filhos estuda na Universidade de Brasília (UnB) pude observar que essa unidade doméstica apresenta uma tipologia *tight*, pois as funções permanecem bem rígidas e centradas no chefe da família, seu Ailton.

A definição de *households* demonstrada pela linha de pensamento do Wilk seria então um grupo doméstico com funções econômicas. No entanto, penso que o construto do pensamento de Barbosa da Silva e Mura (2011, p. 100), amplia essa arguição em torno da teoria de Wilk, demonstrando que as características que determinam as unidades domésticas transcendem a questão econômica da produção e distribuição, permeando num universo de aspectos imateriais, tais como “conhecimentos, valores, lógicas educacionais, emoções e afetos, mas também, cargos e papéis sociais. Para tal propósito, além da produção e da distribuição, são também importantes à aquisição e a organização social de todos os elementos culturais e imateriais à disposição do grupo”.

Este arcabouço de aspectos imateriais que os autores expõem nessa arguição, demonstram com acuidade todo um panorama de saberes que estão inclusos numa cosmologia que dá sentido lógico ao mundo de determinada etnia indígena e que, desse modo, perpassa a organização econômica.

Nos estudos sobre “O contexto social da organização econômica” Raymond Firth (1974), assevera que os grupos domésticos mantêm relações econômicas baseadas nos valores morais, por meio da reciprocidade e distribuição, o que, conseqüentemente, colabora para manter a reprodução do grupo doméstico.

A organização econômica é um tipo de ação social, envolvendo a combinação de vários tipos de serviços humanos entre si e com bens não-humanos de modo a servir a várias finalidades. Isso implica um arranjo desses elementos em um sistema, pela limitação dos tipos de relações que podem existir potencialmente entre eles (FIRTH, 1974, p.139).

Seguindo o rastro do pensamento de Afrânio Garcia (1990), em seu livro “O Sul: caminho do roçado, estratégias de reprodução camponesa e transformação social” que constitui um amplo processo de transformações sociais no Nordeste e de sua articulação com o crescimento das cidades, das indústrias e de um mercado de força de trabalho livre no Sul. O autor aponta o declínio dos ciclos de produção agrícola propaladas pelas monoculturas como, por exemplo, a cana-de-açúcar, o algodão, o sisal etc. Em consequência disso, eclodiu na região do agreste, especificamente na região do município de Areias, no estado da Paraíba um fluxo migratório intenso em direção às metrópoles industriais região do sudeste (São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte) do Brasil, conhecida pelos nordestinos como Sul, em busca de prosperidade com o intuito de conseguir uma vaga de emprego no mercado de trabalho industrial como forma de assegurar a subsistência de seu grupo doméstico. Segundo Afrânio Garcia (2003, p. 177) existe uma interdependência associada a essas migrações, permitindo que ocorram estratégias eficazes para garantir “condições do ponto de partida

quanto das “redes que são mobilizadas para que o deslocamento tenha sucesso (empreiteiros, redes familiares, grupos geracionais, etc.) e das condições de mercado de moradia e de mercado de trabalho do ponto de chegada”. Nesse processo migratório muitas famílias acabaram tendo de deixar seus filhos com os avós paternos ou maternos almejando, com isso, diminuir as despesas, responsabilidade com os menores, pois a estratégia dessa migração nordestina era ir para a região Sudeste apenas com as pessoas aptas a trabalhar e, conseqüentemente, adquirir recursos materiais, melhorar a situação econômica e com isso auxiliar quem tinha ficado com seus filhos na esperança de um dia retornar à sua terra natal.

Dentro desse contexto, podemos refletir que não necessariamente é preciso migrar para outra região distante para se considerar um ato de deslocamento ou mobilidade de pessoas que se movimentam por vários espaços urbanos e/ou rurais, buscando estabilidade socioeconômica para manter-se na cidade, sozinha, com sua família, ou apenas uma forma de ajudar seus pais nas despesas da casa. Nestas circunstâncias, muitas vezes o fato de um filho ou filha trabalhar fora, ou seja, em outra cidade circunvizinha ou na mesma cidade poderá ser considerado uma circulação, porém devido à carga horária de trabalho só poderá retornar à noite para sua casa. Então nesses casos, muitas vezes a mãe ou a sogra é que fica com a responsabilidade de cuidar dos netos para que a filha consiga trabalhar. Temos como exemplo, a filha de D. Neves, Denise, que trabalha no centro de Bayeux e tem que deixar seus filhos com a mãe que cuida dos netos enquanto ela [Denise] trabalha, buscando manter a subsistência da sua unidade doméstica. *“bem cedo eu me levanto já pra preparar o café deles [dos netos] para ir à escola... tem vez que o mais velho já tá acordado!”* (D. Neves, Bayeux, 11/07/2015). A sua filha [Denise] sempre que pode está contribuindo de alguma forma econômica para dentro da unidade doméstica de D. Neves. Observamos aqui mais um caso similar, envolvendo um “mix” de *household tigth com loose*, seguindo a teoria de Richard Wilk.

Pretendo tecer a partir de agora conceitos sobre a **tradição de conhecimento** dos índios Potiguara, e com isso poder refletir sobre a organização e transmissão de saberes, seus principais promotores, ideias, normas e regras produzidas e modificadas por eles no contexto de interação entre aldeia e cidade.

Dentro dessa perspectiva, existem vários autores que tem se dedicado aos fenômenos culturais de forma empírica, tais como Barth (2000), Hannerz (1992) e Schwartz (1978), buscando compreender como esse ‘conjunto cultural’ constituído de conhecimentos, valores e ideias são engendrados, transformados e espalhados entre os indivíduos, e como estes manifestam esses fenômenos advindos de um fluxo cultural, e como poderão sofrer obstáculos

durante esse processo. Dentro desse contexto, parece-me interessante e pertinente buscar a compreensão do processo de formação dos modelos culturais, e como eles são transformados pelos indivíduos que estão participando e interagindo numa determinada situação social, por exemplo.

Baseado nisso, podemos voltar nosso olhar para a tradição de conhecimento de uma etnia indígena, por exemplo, e perceber que todas as experiências vivenciadas pelo grupo étnico indígena Potiguara que possui habilidades de caça, pesca, coleta de caranguejos, mariscos, agricultura, técnicas de produção da farinha, artesanatos, além de contatos interétnicos, conflitos territoriais proporcionados por uma situação histórica e saberes que envolvem o cosmos, os ensinamentos que são transmitidos apontando para uma “tradição de conhecimento”, uma “visão de mundo” a partir dos eventos, isto é, aspectos imateriais, tais como crenças, ritos, dos fluxos culturais, das atividades tecno-econômicas e dos quadros de valores morais, que são a todos os momentos interpretados pelos atores sociais, desencadeando em visões de mundo específicas.

Nesse sentido, a partir do momento em que suas atividades começam a ser desenvolvidas, os grupos se relacionam, interagem com os ambientes, proporcionando assim uma circulação por diferentes espaços que possibilita ter acesso a diferentes conhecimentos materiais, aprendizagem sob artífices técnicos e materiais, inseridos à organização social do seu grupo imbuindo com sua capacidade e habilidade para efetuar várias tarefas técnicas que domina. Há que destacar a noção de que não existem técnicas, mas sim conjuntos técnicos, que se orientam por conhecimentos específicos, mecânicos, físicos e químicos (LEROI-GOURHAN 1984 *apud* ARAÚJO, 2015, p. 67).

Seguindo o pensamento de Mura (2011), transcrito por Araújo (2015) o que importa para os sujeitos no momento que realizam suas escolhas técnicas é poder contar com possibilidades, independente dos materiais serem “naturais” ou “artificiais”. Nesse sentido, o aspecto territorial é relevante, pois possibilita compreender os níveis de mobilidade espacial dos sujeitos e o alcance dos objetos desejados, a partir de um repertório de possibilidades.

“Eu saía cedo de casa ia com meu pai pro roçado e depois meu pai ia pro paúl...a gente pescava, ia pra casa de farinha” (Capitão, João Pessoa, 08/04/2015) Neste pequeno relato da história de vida do Capitão Potiguara podemos perceber como os grupos domésticos potiguara conseguem ter um domínio territorial e manter relações sob essa espacialidade fazendo uso dos ambientes, estabelecendo rotas de circulação oriundas da necessidade de utilizar-se do território (dentro dos limites impostos) para sobreviver e manter a sua família. De acordo com Ingold e Kurtilla (2000, *apud* ARAÚJO, 2015), as estratégias são definidas

através de uma “tradição local de conhecimento” (LTK - *local traditional knowledge*) (INGOLD e KURTILLA 2000), que associa saberes acumulados ao longo de séculos, permitindo classificações de materiais, técnicas e informações que dissolvem a contraposição tradicional versus moderno, possibilitando um progressivo refinamento das técnicas utilizadas.

Partindo do princípio que o conhecimento que se adquire não se dissipa com o tempo, poderíamos trazer para preencher esse contexto exemplos de D. Neves (65 anos) que vive na cidade de Bayeux há mais de 30 anos e que demonstra um conhecimento primoroso como, por exemplo, das técnicas da Casa de Farinha, da pesca do *marisco*, *sururu*³³, das plantas medicinais que ainda hoje mantém em sua residência na cidade. “*pegava água doce numa cacimba que fica perto do mangue...pegava mariscos...hoje em dia é uma luta para me levantar quando fico muito tempo sentada pegando mariscos na maré*. Na casa de farinha ela lembrava de todo o processo desde ralar a mandioca até coloca-la no forno. “*ralava a mandioca, prensava pendurando uns sacos e depois a gente peneirava e botava a farinha no forno*” (D. Neves, Bayeux, 07/03/2015). O Sr. Aderaldo, esposo dela falou que ainda avistou alguns utensílios da velha casa de farinha lá na aldeia...um roda de madeira com vários pregos que adquiria uma eficácia instrumental para que o processo de fabricação da farinha fosse realizado.

Refletindo sobre essa ação ocorrida, envolvendo D. Neves e a casa de farinha podemos observar que o ato de fazer a farinha constitui uma relação social muito importante, a convivência. Nesse momento os indígenas estão reunidos para executarem suas tarefas em grupo e essas práticas realizadas na casa de farinha demandam tempo, esforço, paciência e dedicação para que tenham êxito. E é possível afirmar que cada integrante possui uma técnica apurada para poder, por exemplo, manusear um instrumento específico de forma eficaz para colaborar no processo de produção da fabricação da farinha. O seu preparo necessita do esforço de várias pessoas e consome bastante tempo. Fazer farinha também implica em dividir tarefas, dado que é muito trabalhoso o processo de fabricação desse alimento. Além disso, muitas crianças participam dessas atividades no intuito de fazer com que elas possam colaborar de alguma forma e, com isso, dar importância a essa tarefa grupal.

³³ O **sururu** (*Mytella charruana*) é um molusco bivalve (inserido entre duas conchas) da ordem Mytiloida, popularmente conhecido no Nordeste do Brasil. Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Sururu>.

1.6 Parentesco, amizade e reciprocidade

Segundo Godelier (1985, p. 28-29 *apud* MURA, 2006, p. 343), em todas as “sociedades” existem relações sociais que organizam o funcionamento da parentela, os mecanismos de autoridade e do poder, da comunicação com os deuses e com os antepassados, mas não é em todas as “sociedades” que as relações de parentesco, políticas ou religiosas dominam. Adicionando a esse pensamento do autor, poderíamos acrescentar uma abordagem sobre parentesco que traz outra concepção teórica para tratar desse tema, tais como o paradigma processualista, que utiliza as relações de parentesco como análise de estudos metodológicos de modo mais flexível que o paradigma estruturalista, que de acordo com Cardoso de Oliveira (2000, p. 61), a teoria do estruturalismo busca analisar sistemas de parentesco para “dar conta, holisticamente, de um povo ou de um grupo social específico”.

Entretanto, é preciso destacar que apesar dos avanços relacionados aos estudos sobre parentesco, envolvendo esses dois paradigmas da Antropologia que estão opostos por concepções teóricas bem distintas, poderíamos verificar que muitos estudos antropológicos abordam as relações de parentesco de modo mais aprofundado e flexível, entrelaçando organizações sociais rurais e urbanas simultaneamente, por exemplo. Segundo Cardoso de Oliveira (*idem*), “nenhuma delas (teorias) daria conta sozinha da realidade do parentesco e que somente com a articulação complementar de ambas a disciplina poderia finalmente deslindar a complexidade do fenômeno”.

Trazendo essas teorias antropológicas que discorrem seus estudos numa linha de pensamento sobre parentesco para nos referirmos aos indígenas Potiguara que vivem num contexto urbano, esse sistema de parentesco e afinidade referido pelos autores não tende a se diluir ou tornar-se disperso sem nenhuma manutenção dessas relações sociais estabelecidas a aldeia, por exemplo, e que agora são desenvolvidas também numa espacialidade urbana. Muito pelo contrário, o que se percebe durante o estudo realizado no contexto urbano da região metropolitana de João Pessoa é um estreitamento dessas relações nutridas por contato físico como, por exemplo, a visitação, eventos de confraternização tais como casamentos, batizados, aniversários, reuniões com parentes nos fins de semana, etc. E também por várias vias de comunicação modernas, tais como o celular *smartphone* que além da comunicação oral tem acesso à internet, conectando-se com as redes sociais e também por mensagens instantâneas. Esse tipo de comunicação alternativa contribui muito para estreitamento dos laços afetivos com aqueles parentes que vivem distante geograficamente como a irmã de D.

Neves que mora em Belo Horizonte, Minas Gerais. A falta de contato com a parentela distante ou “espalhada” como muitos mencionam, acaba comprometendo a relação afetiva daquele grupo doméstico, por exemplo, pois a memória que eles têm daquele parente vai ficando esgarçada com o tempo devido à ausência física e de comunicação com eles.

Os deslocamentos que D. Neves faz saindo de sua casa na cidade Bayeux, por exemplo, para visitar seu filho Dorivaldo no bairro de Colibris em João Pessoa ou ir à casa de sua irmã, Vilma que mora no bairro de Mangabeira faz com que ela [D. Neves] mantenha ativada as relações sociais com sua parentela e também ocorrendo uma reciprocidade entre os parentes, além de uma troca de informações sobre o que ocorre no contexto urbano onde vivem e também da aldeia onde mantém uma casa próxima de seus familiares. Este contato poderá manter uma ativação de sua memória e troca de saberes entre os parentes, proporcionando o fortalecimento do vínculo de parentesco, amizade e vizinhança.

Edward Bruner (1961) em seu estudo sobre os Toba Batak na Sumatra, Indonésia, realizado no ano de 1957, verificou que a teoria tradicional de urbanização formulada, na época, por vários teóricos (entre os mais destacados para essa análise encontra-se, Redfield), estava equivocada ao tentar mostrar que a sociedade torna-se secularizada e, sendo assim, o indivíduo tornar-se-ia isolado. Muito pelo contrário, as relações de parentesco não se dissipam, nem as relações sociais no espaço urbano se tornam impessoais, superficiais nem utilitárias.

Remetendo aos tempos de Sócrates dos Memoráveis quando traça para Critóbulo o perfil do homem de bem cuja amizade é útil buscar, ele situa a temperança no quadro das qualidades que caracterizam um homem socialmente estimável: estar pronto a prestar serviço a um amigo, estar disposto a retribuir os benefícios recebidos, ser acomodaticio nos negócios³⁴.

Segundo Pitt-Rivers (1989, p. 161), “onde todos os homens são conceitualmente iguais, a base de sua cooperação só pode ser o serviço recíproco. Uma reciprocidade voluntária, ditada pelo acordo mútuo entre as partes como oposta a uma reciprocidade de categorias”³⁵.

O autor demonstra que a base fundamental dos homens para manter-se a cooperação está centrada na reciprocidade, numa relação de espontaneidade onde existe uma negociação

³⁴ Xénophon, *Mémorables*, II. 6. p. 1-5.

³⁵ Tradução livre de “Donde todos los hombres son conceptualmente iguales, la base de su cooperación sólo puede ser el servicio recíproco. Una reciprocidad voluntaria dictada por el acuerdo mutuo de las partes como opuesta a una reciprocidad prescrita de rangos”.

de acordo mútuo perante as partes envolvidas, gerando um ciclo de retribuição contínua. E isso se torna possível a partir da relação estabelecida na família, consequentemente na relação de parentesco.

Numa das entrevistas que tive com D. Neves num sábado à tarde a sua irmã, Vilma, ligou e ficou conversando com ela. Neste momento, ela [D. Neves] informou a sua irmã que estava sendo entrevistada por um rapaz da universidade e que este estudante era amigo do seu filho, Naasson³⁶. Foi nesse momento que D. Vilma passou o telefone para o seu filho, Naasson e em seguida D. Neves passou a ligação telefônica para mim. Quando conversávamos sobre sua relação com D. Neves ele disse: “*Minha tia é assim, uma pessoa muito generosa, boa demais*”³⁷. (Naasson Santana, João Pessoa, 11/07/2015).

Segundo Pitt-Rivers (1989, p. 162), “ser amável frente a qualquer um que esteja presente é um dever de toda pessoa bem nascida”³⁸.

Embrenhando neste pensamento Pitt-Rivers (*Idem*), expõe em sua reflexão que:

Propriamente, a amizade é uma associação livre com aquela pessoa queum elege. Implica simpatia mútua, mas, como vimos, este aspecto às vezes é subordinado a outro aspecto, do serviço mútuo. Fazer amizade com alguém significa situar-se em um estado de obrigação. Esta obrigação impõe a alguém se colocara sua disposição, mesmo quando implique sacrifício. Não se deve, se é que se pode ajudar, dizer “não” a um amigo. Por outro lado, aceitar um serviço o envolve era a obrigação de estar disposto a devolvê-lo. Daí a necessidade de confiança mútua. Deve ter-se por um amigo tanto confiança como simpatia. Tudo isso poderia dizer-se da amizade em qualquer parte do mundo. O que é destacável na Andaluzia é a falta de formalidade que os rodeia (salvo em casos singulares de compadrio). A amizade não se inicia através de nenhuma declaração formal, de nenhum ritual. Se faz amizade por oferecer ou receber um favor. (PITT-RIVERS, 1989, p. 162)³⁹

³⁶ No período dos anos de 2010 e 2011 estagiei na FUNAI de João Pessoa/PB. Nesta época tive a oportunidade de trabalhar com Naasson Santana nessa unidade do órgão indigenista.

³⁷ Essa informação foi obtida por celular enquanto eu estava entrevistando D. Neves na casa dela em Bayeux. A mãe de Naasson, D. Vilma ligou para falar com sua irmã, D. Neves e depois ela passou o celular para que eu falasse um pouco com ele [Naasson], pois ela [D. Neves] tinha dito que eu estava entrevistando-a naquele momento.

³⁸ Tradução de “Ser amable hacia cualquiera que esté presente es deber de toda persona bien nacida”.

³⁹ Tradução de “Propiamente la amistad es una asociación libre con aquella persona que uno elija. Implica mutua simpatía, pero, como hemos visto, este aspecto a veces es subordinado al otro aspecto, el del servicio mutuo. Hacer amistad con alguien significa situarse en un estado de obligación. Esta obligación le impone a uno ponerse a su disposición, aun cuando implique sacrificio. No se debe, si es que se le puede ayudar, decir «no» a un amigo. Por otro lado, aceptar un servicio le involucra en la obligación de estar dispuesto a devolverlo. De ahí la necesidad de confianza mutua. Debe tenerse por un amigo tanta confianza como simpatía. Todo esto podría decirse de la amistad en cualquier parte del mundo. Lo que es destacable en Andalucía es la falta ' de formalidad que lo rodea (salvo en el caso singular del compadre). La amistad no se inicia a través de ninguna declaración formal, de ningún ritual. Se hace amistad por ofrecer o recibir un favor”.

Num sábado à tarde entrevistando D. Neves em sua casa na cidade de Bayeux ela comenta que *“quando chego lá (na aldeia) é uma festa! Converso com meus vizinhos, meus parentes, minhas amigas...é bom demais...e quem chega aqui na minha casa eu dou assistência...é a mesma coisa”*. (D. Neves, Bayeux, 03/06/2015). Aqui podemos identificar que essas relações sociais possuem uma dimensão ampla e produz um ciclo de reciprocidade baseado nas obrigações de dar, receber e retribuir. Outra questão relevante que o diálogo de D. Neves traz é o fato da conversação. Esta comunicação promove uma ativação, através do processo de rememoração e também da atualização dos fatos que ocorrem tanto na aldeia quanto na cidade. A meu ver, esse processo acaba intensificando os laços de afinidade, da amizade sincera ou real.

De acordo com Pitt-Rivers (1989, p. 162), para que a amizade seja real ela deve ser desinteressada, deve ser mantida por afinidade. Nessa relação, cada um dos indivíduos assegura que o favor que fazem não é buscando ser recompensado, é um favor que não implica numa obrigação, é uma ação que se faz por prazer de fazê-la, promovida somente pelo desejo de expressar o afeto.

Para Marcel Mauss (2003), a reciprocidade pode ser entendida como um ato de responder, de troca, da mesma forma ou similar, uma vez que, em meu ponto de vista, não existe a possibilidade da pessoa “devolver” uma ação contendo a mesma equivalência de valor desta que recebeu, porque o que está em jogo não é apenas a troca material, por exemplo, mas o que realmente torna-se valoroso é a obrigação moral. Segundo o autor (2003), das regras e ideias fundamentais nessa relação de troca, de reciprocidade “a mais forte das quais sendo a própria obrigação moral de retribuição”.

Em outro momento da entrevista, enquanto estávamos tomando um café D. Neves comenta há pouco tempo ela está ajudando, dando apoio a uma amiga que mora na cidade de Mamanguape, mas não é indígena. Essa senhora está passando por uma situação delicada de tratamento complexo de saúde. *“Eu estou dando uma força pra essa pessoa que eu quero muito bem...ela é uma pessoa conhecida da família, porque era vizinha de meu filho [Dorivaldo] que morava em Mamanguape...então nas terças e quintas ela vem pra minha casa e fica aqui com a gente”*(D. Neves, Bayeux, 03/06/2015).

Quando D. Neves diz que quer muito bem a essa amiga (não-indígena) que está passando por um tratamento de saúde complexo refere-se ao fato dela ter ajudado por muito tempo o seu filho Dorivaldo que era vizinho dessa senhora quando ele morava na cidade de Mamanguape. Neste momento percebe-se que essa é a “hora da retribuição”, de manter um laço de solidariedade e companheirismo que foi construído através de relações de vizinhança

constituída por seu filho e sua vizinha nos tempos em que ele viveu naquela cidade. Ela [D. Neves] então sente-se de certa forma numa obrigação moral de retribuir a atenção e apoio que aquela senhora ofereceu a seu filho enquanto ele era seu vizinho.

Essa ação voluntária, espontânea de D. Neves pode remeter ao caráter universal da tríplice obrigação de “dar, receber e retribuir” que Mauss desenvolveria na sua obra intitulada, *Ensaio sobre a dádiva*⁴⁰. Esta ação poderá também está fortalecida por um processo de empatia que ela [D. Neves] sentiu ao ver aquela senhora doente e lembrar dos seus pais que sofreram acometidos por essa doença grave, pois sempre quando falava dessa senhora de Mamanguape ela lembrava imediatamente dos seus pais. “A minha mãe sofreu muito naquela época (final dos anos 60) ela ia fazer tratamento [de saúde] em Guarabira⁴¹!...o meu pai fazia tratamento no hospital [em João Pessoa] e ficava aqui em casa (em Bayeux)...eu era quem cuidava dele”. (D. Neves, Bayeux, 03/06/2015)

Outro caso que merece destaque aqui é o de Capitão Potiguara que tempos atrás (anos 2000) na capital paraibana, quando alguns indígenas Potiguara ficavam hospitalizados no Hospital Universitário Lauro Wanderley (HU) da UFPB, ele [Capitão] saía do SEAMPO e seguia em direção ao HU para visitar os “parentes”, como dizia, no intuito de transmitir um apoio moral e também para mostrar aos funcionários do hospital que quem estava ali era um parente dele e deveria ser tratado bem, com respeito. A dinamicidade que essas ações constroem proporcionará um ciclo vital para a manutenção de um ciclo de reciprocidade. Cabe ressaltar que estas ações de reciprocidade são realizadas até por Capitão na UFPB.

Essa relação envolvendo as três obrigações, dar, receber e retribuir, indicadas por Mauss e comentadas por Lygia Sigaud (1999, p. 102) em seu artigo científico, “As vicissitudes do “Ensaio sobre o Dom””, demonstra que Mauss estava interessado em “explicar a “origem da reciprocidade”, percebida como relações simétricas”. Segundo a autora (1999, p. 106), “Mauss teria a certeza lógica de que a troca é um denominador comum de grande número de atividades humanas”. Isso demonstra que as obrigações de dar, receber e retribuir nesse caso culminam numa relação de obrigação moral, transformando-se num ciclo de reciprocidade concebido de forma subjetiva.

⁴⁰ “Para Mauss, as prestações primitivas revestem a forma de dádivas, de presentes, reguladas por três obrigações interligadas: dar, receber, retribuir (Mauss, 2003, pp. 200 e 243). Dar é uma obrigação, sob a pena de provocar uma guerra (*Idem*, p.201). Cada uma dessas obrigações cria um laço de energia espiritual entre os atores da dádiva. A retribuição da dádiva seria explicada pela existência dessa força, dentro da coisa dada: um vínculo de almas, associado de maneira inalienável ao nome do doador, ou seja, ao seu prestígio. A essa força ou ser espiritual ou à sua expressão simbólica ligada a uma ação ou transação, Mauss dará o nome polinésio de *mana*”. (SABOURIN, 2008, p. 132)

⁴¹ Cidade que fica localizada a 68 km de distância do município de Marcação, onde está localizada a Aldeia Camurupim, onde sua mãe morava. Informação obtida via Google Maps.

Segundo Marshall Sahlins (1983), a reciprocidade incorpora interesse e desinteresse concomitantemente, assim como indivíduos, objetos, sentimentos e relação social. Em sua complexidade, um sistema de reciprocidade não é necessariamente uma relação equilibrada entre objetos, doador e recebedor, porque apresenta inúmeras nuances e assimetrias, conforme a cultura, a história e a tradição de um povo. Neste sentido, o autor compreende que no ciclo de reciprocidade não existe a possibilidade de haver uma relação simétrica, pois cada indivíduo doador ou retribuidor possui um ponto de vista distinto. Por exemplo, um indígena (A) atribui a um objeto um determinado valor e dar de presente a um amigo. Porém, esse amigo (B) ao querer retribuir a generosidade do indígena (A) doando um outro objeto essa relação sempre será assimétrica porque os objetos não tem o mesmo valor equivalente e, caso tenha ainda assim não haverá equidade porque existe uma relação de poder desigual nessa interdependência, além das vicissitudes de vida do indivíduo. Sendo assim, essa relação de troca não será simétrica, pois sempre haverá uma alternância de valores que perpassa a questão material. Vale ressaltar, que a retribuição material pode ser direta ou implícita (SAHLINS, 1983, p. 212).

Para fins analíticos, Sahlins (1983) propõe uma tipologia que se tornou referência para muitas análises contemporâneas sobre o papel da reciprocidade na conduta individual e coletiva dos atores sociais na contemporaneidade.

O primeiro tipo é o da reciprocidade generalizada, que possui um comportamento altruísta. Esse tipo de reciprocidade possui uma tendência de auxiliar o próximo de forma geral, não podendo ser mensurada com precisão. Essa ação pode ser exemplificada através da ajuda espontânea (sem possuir interesses subjetivos), da hospitalidade e generosidade são formas de reciprocidade generalizada. De acordo com Sahlins (1983, 212), “‘a reciprocidade generalizada’ se refere a transações que podem ser consideradas altruístas, transações que estão no contexto da ajuda oferecida e, se possível e necessário, da ajuda retribuída”.⁴²

Nessa perspectiva, esse comportamento de reciprocidade generalizada possui relações sociais que ultrapassa o nível de família, alcançando níveis mais abrangentes, tais como amigos, vizinhos, além das pessoas com quem o indivíduo tem contato seja numa aldeia ou num bairro da cidade onde mora. Sendo assim, o ciclo de reciprocidade torna-se amplo e fortalecido por esse fluxo: dar, receber e retribuir. Vale ressaltar, que a retribuição muitas

⁴² Tradução livre de “‘La reciprocidad generalizada’” se refiere a transacciones que pueden ser consideradas altruístas, transacciones que están en la línea de la ayuda prestada, y, si es posible y necesario, de la ayuda retribuída”.

vezes não ocorre num pequeno espaço de tempo, podendo se estender por um período demasiadamente longo ou talvez nunca ocorra.

Em geral, acontece que o tempo e o valor da reciprocidade não dependem apenas do que o doador entregou, mas também do que ele pode necessitar e do momento em que necessita e, do mesmo modo, do que o receptor pode pagar e quando pode fazê-lo. O fato de receber bens estabelece uma obrigação difusa de reciprocidade quando for necessário para o doador e/ou possível ao receptor. É assim que a devolução pode ser muito rápida, mas também não efetuar-se nunca (SAHLINS, 1983, p. 212).⁴³

No caso de D. Neves, por exemplo, tinha um vizinho conhecido por seu Zé Bias que ela tinha a maior admiração e confiança, pois “quando eu saía (ia para a aldeia) deixava a chave da minha casa com ele para depois meus filhos pegarem...e eu sabia que minha casa estava em boas mãos ” (D. Neves, Bayeux, 11/07/2015). Apesar dela sempre retribuir a presteza e dedicação de seu Zé Bias, ela ainda hoje depois de muito tempo de falecido guarda uma imensa gratidão por ele e família. Aos 03 (três) de outubro de 2015, num sábado à tarde encontrava-me na residência de D. Neves em Bayeux quando ela revelou-me que iria votar no neto de seu Zé Bias para ser presidente do conselho tutelar daquele bairro (Tambay). As eleições para Conselho Tutelar dos municípios brasileiros foram realizadas no domingo, 04 de outubro.

Amanhã (Domingo, 04 de outubro) vai ter votação do Conselho Tutelar e um neto [Alisson] de seu Zé Bias está candidato e um primo de Aderaldo [seu esposo] também. Aí eu disse: Ô Aderaldo, você vai votar no seu primo e eu vou votar no neto de seu Zé Bias porque eu tenho uma gratidão muito grande pela família dele...no ano passado eu votei nele e ele já é e agora tô votando de novo. Então eu gosto muito das meninas e vi aquele menino pequeno...aí ele [Aderaldo] disse, tudo bem. Eu tenho uma gratidão muito grande por eles. (D. NEVES, Bayeux, 03/10/2015)

Nesse breve relato de caso podemos perceber que houve uma negociação entre D. Neves e seu esposo [Aderaldo] a fim de que ela pudesse votar novamente no neto [Alisson] de seu Zé Bias, uma vez que agora existia uma concorrência parental (o primo de seu Aderaldo) disputando à eleição do Conselho Tutelar em Tambay, município de Bayeux. Essa negociação teve o intuito de buscar retribuir com esmero e respeito àquelas ações afetivas de generosidade proporcionadas pela amizade consolidada no passado pelo seu Zé Bias. Neste caso, vemos que a retribuição torna-se infinita e difusa porque o elo nem sempre se rompe

⁴³ Tradução livre de “Por lo general, sucede que el tiempo y el valor de la reciprocidad no sólo dependen de lo que el dador ha entregado, sino también de lo que éste pueda necesitar y del momento en que lo necesite, y del mismo modo de lo que el receptor puede pagar y cuándo puede hacerlo. El hecho de recibir bienes establece una obligación difusa de reciprocidad cuando le sea necesario al dador y/o posible al receptor. Es así que la devolución puede ser muy rápida, pero también no efectuarse nunca”.

com o falecimento de um amigo, por exemplo, pois a amizade em muitos casos já está ramificada por toda família que aquela pessoa tem contato e vice-versa.

Outro fato que chama a atenção era amizade que ela tinha pelas vizinhas D. Lindomar e sua filha Maria, aonde todas as noites D. Neves frequentava sua casa acompanhada de seu esposo [Antonio Farias] e os dois filhos, Denise e Dorivaldo, a fim de assistir as telenovelas. Ela se referia a D. Lindomar como uma *vizinha-irmã*. Ao questioná-la procurando saber por que ela [D. Neves] era considerada *vizinha-irmã*, D. Neves responde da seguinte forma:

Era daquelas vizinha...como é que eu posso dizer... “vizinha-irmã”. É porque quando a gente veio assim da aldeia...a gente não tinha uma televisão; não tinha uma geladeira...como a gente ia fazer pra guardar uma comida?! E o fogão?! Que o nosso primeiro fogão foi de carvão! Um fogão bem bonitinho! Ele parecia um fogão a gás...tinha duas bocas, mas era de carvão. Aí depois foi que compramos o fogão a gás. E os vizinhos é que guardava uma garrafa de água; fazia uma vitamina de abacate pra tomar bem gostosa bem geladinha...tinha que dá para o vizinho guardar, né?! E televisão. Passava as novelas aí dizia: Vamos pra casa da vizinha. Então, meus vizinhos foram muito bons até hoje. (D. Neves, Bayeux, 03/10/2015)

Nesse comentário de D. Neves podemos perceber como as relações estabelecidas por D. Neves com D. Lindomar e a Maria, por exemplo, na Rua Sacadura Cabral no bairro de Tambay em Bayeux deram-lhe um suporte fundamental para o casal e seus filhos ir buscando aos poucos adquirir bens de consumo duráveis, tais como móveis, eletrodomésticos e eletroeletrônicos que proporcionaria uma vida mais confortável para o jovem casal junto com seus dois filhos recém-chegados aquele espaço urbano. A retribuição ocasionada por esses gestos de solidariedade veio com o tempo quando D. Neves convidou suas vizinhas para ir a Aldeia Camurupim passear, tomar banho de rio, pescar, coletar mariscos, e degustar das comidas típicas da aldeia, tais como tapioca com coco; beiju⁴⁴; peixada; e passeios de barco.

As vizinhas que moravam aqui...Zefinha, Neide e Juracy viajavam muito comigo pra lá [para Aldeia Camurupim]...pra casa do meu irmão Heleno lá na Baía da Traição. Pra casa de Marlucy [irmã de D. Neves] em Camurupim [aldeia] E teve uma vez que a gente [ela junto com as vizinhas] fez uma pescaria com Neide e Zefinha de noite lá pras pedras no alto mar... no escuro, de canoa com aqueles lampião assim pra pegar peixe...olhe, era aventura mesmo! (risos). (D. Neves, Bayeux, 03/10/2015)

Nesse relato de caso D. Neves podemos perceber que ao levar suas vizinhas para um passeio na Aldeia Camurupim D. Neves proporciona um contra-fluxo, demonstrando para elas

⁴⁴ Beiju é uma iguaria tipicamente brasileira, de origem indígena e descoberta na Bahia, feita com a fécula extraída da mandioca (substância farinácea também conhecida como goma da tapioca, goma seca, polvilho e polvilho doce), que ao ser espalhada em uma chapa ou frigideira aquecida coagula-se e vira um tipo de panqueca ou crepe seco. O recheio varia, mas o mais tradicional é feito com coco ou queijo coalho. É um quitute muito comum no Nordeste e Norte do Brasil. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Beiju>. Acessado em: 30/01/2016.

a relação de prestígio, status que ela [D. Neves] tem na aldeia por ser filha do cacique geral dos Potiguara, Daniel Santana. Então, chegando à aldeia D. Neves sente-se perfeitamente acomodada por estar num espaço social que lhe pertence e, sendo assim, tem o total domínio de suas ações sociais, pois além de estar no território indígena o vínculo parental ali se torna muito mais forte porque é o seu lugar de origem.

Em outras ocasiões D. Neves trazia frutas, peixes, goma de mandioca, camarão, mariscos entre outras coisas e dividia com suas vizinhas, como relata sua filha Denise quando questionei sobre a possível relação de trocas, de reciprocidade com relação a alimentos, comidas etc. ela diz que “sempre que mamãe trazia uma comidas diferentes fazia questão de levar para que provassem [as vizinhas]. Exemplos, peixe, escabeche, mariscos, beiju, e comidas de milho. Elas [as vizinhas] por sua vez, também procuravam retribuir com a culinária delas. Bolos, feijoada, doces e sobremesas.

Nesse exemplo de troca de comidas com direito a uma diversidade culinária, de comidas que inicia seu percurso no estuário do rio Sinimbu que permeia as margens da Aldeia Camurupim até desembocar na rua onde D. Neves mora no bairro de Tambay. As trocas realizadas pela vizinhança demonstram um estreitamento das relações construídas naquele espaço citadino e com isso os laços de afetividade, de amizade vão se tornando mais intenso com o tempo corroborando cada vez mais para a sustentação de sua rede de relações sociais naquele ambiente.

O segundo tipo de reciprocidade que Sahlins aborda é considerada como o ponto médio: A reciprocidade equilibrada. Ela se refere à troca direta. Como numa negociação simples em que um produto é trocado por outro e ponto final. A reciprocidade, neste caso, tem um sentido prático e ocorre por meio de uma troca que está em jogo objetos, produtos de valor que poderão ser torçados por um valor equiparado em dinheiro. Isto é realizado sem demoras, imediatamente, sem pausa para negociação entre o doador e o receptor. Esse tipo de troca é característica das operações econômicas que envolvem trocas diretas ou compra-venda em que prevalece o fluxo da circulação de bens de consumo duráveis, semiduráveis ou não-duráveis, como por exemplo, negociações ocorridas numa feira livre; numa loja de eletrodomésticos, bancos de crédito para realizar pagamentos etc. Não se aproxima das relações estabelecidas de solidariedade, generosidade, como a reciprocidade generalizada, mas existe um nível de relacionamento social que exprime confiança pelas partes envolvidas nesse processo.

Um exemplo desse tipo de reciprocidade poderíamos visualizar quando Capitão Potiguara responde um questionamento que fiz para saber se existia algum tipo de troca de

produtos alimentícios no seu lugar de origem, a Aldeia São Francisco. Ele responde informando que quando sua família trabalhava na produção de farinha, as vezes necessitava adquirir algum outro tipo de alimento para suprir uma carência daquele grupo doméstico. “Tinha aquele [indígena] que era profissional do mangue de pegar caranguejo...da família de D. Arcanja, por exemplo. Então, a gente [irmãos] ia lá e trocava a farinha ou o beiju pelo caranguejo, né?! A gente da família mesmo fazia isso daí (a troca)”. (Capitão, João Pessoa, 14/10/2015).

Nesse relato de Capitão podemos observar que a troca existia de comum acordo, pois existia a necessidade de ambas as partes de obter aquele produto alimentício, então era feita à troca, por exemplo, uma quantidade de farinha equivalente (kg) a uma corda de caranguejos⁴⁵. Segundo Capitão, essa negociação era sempre feita por sua família com D. Arcanja existindo uma relação de confiança pelas famílias e essas relações sociais se apoiam sobre o fluxo de objetos materiais, alimentos etc. Vale destacar, que nessa troca de produtos com D. Arcanja moradora também da Aldeia São Francisco, citada por Capitão existe uma relação de poder estabelecida pela família de Capitão (família Ciríaco) que tem um status muito importante, prestígio na Aldeia São Francisco. Desta forma, essa relação de interdependência haverá sempre uma desigualdade porque um lado é mais forte do que o outro.

Outro exemplo que poderíamos destacar como sendo de reciprocidade equilibrada era a comercialização de produtos agrícolas, tais como batata doce; farinha; inhame; macaxeira e outros produtos que a família de Capitão vendia, abastecendo o comércio das cidades circunvizinhas. “Eu lembro que com toda nossa produção [agrícola] que a gente⁴⁶ produzia a gente abastecia as cidades vizinhas a Baía da Traição e até o Rio Grande do Norte. Isso era feijão, jerimum, macaxeira, o arroz em pequena escala... Mas a farinha principalmente, né?!” (Capitão, João Pessoa, 14/10/2015).

Capitão Potiguara demonstra que a sua família (Ciríaco) tinha uma movimentação comercial com produtos agrícolas variados durante um longo período do ano o que pode ser inferido como uma extensa área territorial aonde eles trabalhavam e poderiam comercializar seus produtos nas cidades próximas, além de contar com a presença de atravessadores como

⁴⁵ Porção de quatro a seis caranguejos amarrados numa embira (embira é uma espécie de fibra extraída de certas árvores ou vegetais). Disponível em: <http://www.onordeste.com/onordeste/enciclopedia>. Acessado em: 09/01/2015.

⁴⁶ Segundo Capitão, as atividades desenvolvidas na casa de farinha eram realizadas por familiares e a contratação de indígenas da comunidade (Aldeia São Francisco) para aumentar a produção da farinha porque eles (família Ciríaco) tinham uma demanda muito grande.

ele afirmou que compravam seus produtos para vender no estado vizinho, Rio Grande do Norte.

De acordo com Sahlins (1983), a reciprocidade equilibrada adquiri um comportamento impessoal, caracterizada por uma ação econômica racional, onde o indivíduo mantém suas redes de relações sociais entrelaçadas por interesses subjetivos.

A reciprocidade equilibrada é menos 'pessoal' que a reciprocidade generalizada. De acordo com nossa opinião, é 'mais econômica'. Como as partes enfrentam interesses econômicos e sociais distintos. O aspecto material da operação é, pelo menos, tão importante quanto o social; há um reconhecimento mais ou menos preciso, como as coisas dadas devem ser pagas dentro de um curto período de tempo⁴⁷ (SAHLINS, 1983, p. 213).

O terceiro tipo pode ser considerado como o contraponto é a reciprocidade negativa, que significa passar a ter algo sem a intenção de retribuir. Nesse tipo de comportamento de reciprocidade cada indivíduo quer tirar vantagem própria. O cerne da reciprocidade negativa está em se apropriar de algo de forma indevida, buscando vantagens para si próprio, tais como furto, roubo, aposta, extorsão, chantagem e outros meios de apoderamento de coisa alheia que evidencie este tipo de reciprocidade. Os participantes desse tipo de troca estão interessados em tirar o máximo de proveito de uma atividade imprópria, ilegal, buscando possuir o bem do outro, por exemplo, sem oferecer nenhum tipo de retribuição. São trocas impessoais engendradas por artimanhas, astúcias provenientes de atitudes antisociais.

Os participantes enfrentam como se opondo interesses, cada um tentando obter o máximo de lucro em detrimento do outro. Considerando a transação com vista a seu próprio benefício, a parte que inicia o tratamento, ou ambos os lados, propõe alcançar incremento imerecido. Uma das formas mais sociais, a abordagem mais próxima para que ocorra o equilíbrio é o ragateio que é realizado no espírito de chegar tão longe quanto possível. A partir daqui, a reciprocidade negativa passa por todos os matizes que variam de astúcia, desenvoltura, artimanhas e da violência, para o refinamento de uma corrida de cavalos bem administrada. A 'reciprocidade' é, naturalmente, e mais uma vez, condicional, se trata da defesa do seu próprio interesse⁴⁸ (SAHLINS, 1983, pp. 213-214).

⁴⁷ Tradução de “La reciprocidad equilibrada es menos ‘personal’ que la reciprocidad generalizada. Según nuestro punto de vista es ‘más económica’. Las partes se enfrentan como intereses económicos y sociales distintos. El aspecto material de la transacción es, por lo menos, tan importante como el social; hay un reconocimiento más o menos preciso, ya que las cosas dadas deben ser retribuidas dentro de un corto período”

⁴⁸ Tradução livre de “Los participantes se enfrentan como intereses opuestos, tratando cada uno de obtener el máximo de utilidad a expensas del otro. Considerando la transacción con vistas al provecho propio, la parte que inicia el trato, o ambas partes, se proponen lograr un incremento no ganado. Una de las formas más sociales, la que más se acerca al equilibrio es el ragateo llevado a cabo con el espíritu de llegar hasta donde se pueda. Desde aquí, la reciprocidad negativa pasa por todos los matices que van desde la astucia, la ingeniosidad, las artimañas y la violencia, hasta el refinamiento de una bien llevada carrera de caballos. La ‘reciprocidad’ es, por supuesto, y una vez más, condicional, se trata de la defensa del propio interés”

Marshall Sahlins (1983) ainda faz um desdobramento que reflete sobre o ciclo de reciprocidade entre relações de parentesco, a dimensão espacial da linha de parentesco tende a causar modificações no tipo de reciprocidade a ser nutrida. Existe uma distinção no tipo de retribuição para um parente mais próximo ou um mais distante no sentido de afetividade, relações sociais mais intensas, por exemplo, o parente mais próximo, a quem o indivíduo tem mais intimidade tem a inclinação favorável para ser inserido no ciclo de reciprocidade generalizada. Porém, o outro parente mais distante que não tem muita proximidade, atípico, um desviante, por exemplo, poderá ser inserido num ciclo de reciprocidade negativa. Em suma, a reciprocidade faz parte do processo de sociabilidade e da estrutura social dos indivíduos.

De acordo com Sahlins (1983, p. 216), “os parentes próximos que ajudam são particularmente próximos em um sentido especial. É como uma referência para as pessoas da família, do acampamento, do povoado ou da aldeia que deve estabelecer uma comparação, a medida que a interação seja intensa e a solidariedade pacífica essencial”⁴⁹

O entrelaçado desse esquema de reciprocidades concede a elaboração de uma amplidão de possibilidades que podem variar os tipos de reciprocidades tanto de forma positiva como negativa, possibilitando a compreensão do comportamento dos indivíduos nas suas relações sociais, dependendo das situações sociais em que eles estão envolvidos.

Em suma, é possível observar que a base constitutiva da organização social desses indígenas Potiguara que vivem num contexto urbano está alicerçada nesse tripé: parentesco, amizade e vizinhança. O imbricamento que faz elo entre esses três é a reciprocidade. A partir dessa tríade as pessoas estabelecem vínculos afetivos, alianças, arranjos familiares de compadrio, uniões conjugais, laços de confiança, enfim, uma série de benesses que são produzidas quando uma dessas “peças” do tripé é ativada, desde que haja igualdade resultante de um acordo entre ambas as partes.

⁴⁹ Tradução de “Los parientes cercanos que prestan ayuda son particularmente cercanos en un sentido espacial. Es con referencia a la gente de la familia, el campamento, el poblado o la aldea que debe establecerse la comparación, en la medida en que la interacción sea intensa y la solidaridad pacífica esencial”.

CAPÍTULO 2

ENTRE A ALDEIA E A CIDADE: D. MARIA DAS NEVES SANTANA

Primeiramente será necessário fazer uma tessitura da história dos índios Potiguara na Paraíba, no intuito de esclarecer ao leitor o contexto histórico dessa etnia indígena. Neste sentido, faremos a princípio um panorama do território étnico, tendo como ponto basilar os aldeamentos que deram origem as aldeias desse grupo étnico e consequentemente, tempos depois, a homologação de suas Terras Indígenas (TI) ocupadas tradicionalmente. Dentro desta perspectiva, também busquei explicar com pertinência a questão relacionada ao termo família “tradicional” e em seguida desenvolvo uma análise sobre a relevância de memórias narrativas e história oral. Após essa explanação, deságua num estudo etnográfico que realizei sobre a história de vida de D. Maria das Neves Santana.

2.1 O Povo Indígena Potiguara

O Povo indígena Potiguara está situado no litoral norte da Paraíba, aonde se encontram distribuídos em 32 (trinta e duas) aldeias, nos municípios paraibanos de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto. Deste modo, é preciso enfatizar que a formação desses três municípios guarda uma estreita relação com a constituição dos aldeamentos missionários de São Miguel de Baía da Traição e Monte-Mór, sendo este último originado da destruição do aldeamento de Mamanguape. O grupo passou a constituir as aldeias de Baía da Traição e da Preguiça no município de Mamanguape assistidos pelos missionários do Carmo da Reforma⁵⁰.

Com um território de 33.757, 7329 hectares⁵¹ a localização dos Potiguara em tais faixas de terras está relacionado com os processos históricos do século XVIII e XIX que marcaram a conquista definitiva do território pelos portugueses. Em termos demográficos, os Potiguara constituem um dos maiores grupos indígenas brasileiros com uma população estimada em 14.831 pessoas⁵², o que corrobora com a classificação de ser uma das maiores populações indígenas brasileira. Vale salientar que o histórico do Povo Indígena Potiguara em

⁵⁰ Esta informação foi obtida no site, socioambiental.org, cujo texto tem autoria de José Glebson Vieira.

⁵¹ Ver em ANEXO os decretos publicados no Diário Oficial da União (DOU) com a homologação das Terras Indígenas (T.I.) Potiguara com 21.238,4898 ha (1991); Jacaré de São Domingos 5.032, 2431 ha (1993), com exceção da T.I. Monte-Mor com 7.487 ha oficialmente demarcada em 2007, mas que ainda não foi homologada.

⁵² Este número foi obtido por mim a partir de dados do Distrito Sanitário Especial Indígena, o DSEI Potiguara do Ministério da Saúde.

relação ao contato com os não-índios (colonizadores) é marcado por intensos conflitos por disputas de territórios.

As terras indígenas dos índios Potiguara sempre foram motivo de conflitos, pois durante muito tempo foi cobiçada por latifundiários e até hoje sofre invasões por parte por parte de usinas, indústrias, a exemplo da Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT), pertencente a família dos Lundgren⁵³, a Agroindústria Camaratuba (AGICAM), Japungu e Miriri, que se instalaram na Terra Indígena Potiguara I apesar de o princípio dos direitos indígenas às suas terras estarem na lei “desde pelo menos a Carta Régia de 30 de julho de 1609” e em capítulo próprio da Constituição Federal Brasileira de 1988 na qual “trata sobretudo de terras indígenas, de direitos sobre recursos naturais, de foros de litígio e de capacidade processual” (CUNHA, 2009, p. 265), bem como pelo fato de, constitucionalmente, as terras serem bens da União de posse permanente dos índios, segundo seu o artigo 20, e que esses povos possuem órgão e legislação específica que os salvaguardam, a exemplo do Estatuto do Índio (Lei 6.001/73) e da FUNAI. No entanto, tais fatos não os impediram de invadir as terras indígenas e os órgãos e leis que tratam desse assunto, na época, demonstravam pouca eficácia para uma resolução imediata de litígios entre os índios e os empresários e/ou invasores da terra, o que acabava gerando intensos conflitos e até mortes, por conquista de território, devido à forte burocracia e fragilidade que acometem esses casos.

No início do século passado inicia-se um processo direcionado pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) à época vinculado ainda ao Ministério da Agricultura e que tinha como objetivo, a princípio, verificar a situação das terras da etnia indígena Potiguara. De acordo com Sidnei Peres (1992, p. 61), “A atuação do SPI em relação aos Potiguara se iniciou quando o inspetor Alípio Bandeira foi enviado para visitá-los em 1913, deixando implícita na crítica dirigida à atuação missionária a necessidade da intervenção da agência indigenista oficial a fim de gerir racionalmente a integração deles à sociedade nacional⁵⁴. Segundo Peres (1992, p. 61), os registros do SPI sobre os Potiguara foram esporádios à época só havendo alguns registros a partir do início dos anos 1920, quando ocorreu uma “visita de verificação” realizada pelo o emissário do SPI, o inspetor Dagoberto de Castro e Silva. De acordo com o autor, o Ministério da Agricultura no final de 1929 (28 de novembro de 1929 para ser mais preciso) nomeou o inspetor Estigarribia para articular com o governados da Paraíba, João

⁵³ Ver AMORIM, Paulo Marcos. Índios camponeses: Os Potiguara de Baía da Traição. Rio de Janeiro. Mestrado em Antropologia Social - MN-UFRJ. 1970.

⁵⁴ Cf. “Relatório referente aos índios remanescentes da Baía da Traição, a nordeste da Paraíba. Rio de Janeiro, outubro de 1920. Assinado: Alípio Bandeira” (SEDOC/MI. Filme 170. Fotogramas 1542-1555).

Pessoa Cavalcanti de Albuquerque, á época, para fazer um “acordo similar sobre as terras dos antigos aldeamentos de Monte-Mor e São Francisco, e também para providenciar a organização do *núcleo indígena*”. Realizado o acordo entre as partes conforme as diretrizes do projeto de decreto do SPI, ressaltando apenas que se caso os indígenas abandonassem as terras, estas retornariam para o domínio do estado da Paraíba.

Porém, devido ao trágico assassinato do governador da Paraíba em 26 de julho de 1930, então candidato a vice-presidente na chapa de Getúlio Vargas. Mesmo assim, Estigarribia continuou com o andamento do projeto de base do SPI que culminou em 1932 “com a criação do PI (Posto Indígena) São Francisco (aldeia)”. Vale ressaltar que em 1934, o SPI “rebatiza” esse PI denominando de Nísia Brasileira, e “numa tentativa de manter o controle da situação naquele território, isto é, padrão conciliador de atuação”⁵⁵ concede a chefia do posto ao “líder tradicional”, Manoel Santana⁵⁶.

Segundo Oliveira (2004, p. 21), A organização política (do SPI) de quase todas as áreas passou a incluir três papéis diferenciados – de cacique, de pajé e de conselheiro (isto é, membro do “conselho tribal”) -, tomadas como “tradicionais” e “autenticamente indígenas”. A indicação ou ratificação dos ocupantes desses papéis era realizada pelo agente indigenista local (o chefe do PI), que de fato ocupava o topo dessa estrutura de poder e era quem distribuía os benefícios provenientes do Estado (de alimentos a empregos, passando por empréstimos ou permissões de uso de instrumentos agrícola, meios de transporte, cacimbas d’água etc).

De acordo com Vieira (2001, p. 85), Manoel Santana tinha prestígio e legitimidade frente aos índios Potiguara no início do século passado, e era tratado como “*verdadeiro tuxaua*”⁵⁷ dos Potiguara” (*idem*). Outro indígena Potiguara que merece destaque é Pedro Ciríaco pertencente também à aldeia São Francisco e foi escolhido para ser o segundo homem no comando do Posto Indígena. Manoel Santana e Pedro Ciríaco, “eram respectivamente, o chefe e o ajudante do chefe dos índios” (PALITOT, 2005, p. 43).

⁵⁵ Ver PERES, Sidnei. “Terras Indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-1967)”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004.

⁵⁶ Manoel Santana considerado “Último regente dos índios da Baía da Traição, que exerci o cargo desde os anos de 1920” (PALITOT, 2005, p. 49).

⁵⁷ “*Tuxaua*, é um termo indígena, mais ‘natural’ e condizente com a orientação do órgão tutor que pretendia substituir a igreja e sua ação catequética”. (SEDOC/MI. Microfilme 170, fotogramas 1557-1589 *apud* PALITOT, 2005, p. 80).

Em 1942 falece o líder geral dos Potiguara, Manoel Santana. Ele era considerado pelos Potiguara como o último *tuxaua*, “regente dos índios”⁵⁸, dos *Cabocos do Sítio*⁵⁹. De acordo com Vieira (2012, p. 151), os anciãos indígenas Potiguara tem como referência de chefe, liderança ou regente do seu povo, “o ‘tempo de Mané Santana’ (considerado último “*tuxaua*” e “regente” dos Potiguara) como a principal referência em termos de memória”.

Segundo o autor, o regente tinha um papel fundamental como liderança indígena, pois possuía *status* de chefe, homem respeitador e que tinha um grau de conhecimento extenso de todas as famílias indígenas Potiguara naquela região do litoral norte da Paraíba habitada por eles desde antigamente.

Conforme Palitot (2005, p. 49), o provável sucessor de Manoel Santana seria Pedro Ciríaco, pois este era considerado o ajudante dos chefes dos indígenas, do *tuxaua* e os “*Caboco do Sítio*, como são conhecidos os habitantes de São Francisco Já haviam escolhido Pedro Ciríaco para representa-los [...] havia sido uma espécie de “segundo homem” de Manoel Santana, e para uma parte dos índios seria a escolha natural para a sucessão na chefia”.

Porém, a situação naquele momento tomou contornos divergentes e os “*Caboco do Sítio*” ficaram indignados com a indicação e escolha do novo chefe dos índios feita pelo SPI. Segundo Palitot (2005, p. 49) “Castelo Branco”⁶⁰ decide colocar o genro de Manoel, o índio conhecido como João Batista [...] Deu-se o impasse e foi convocada uma reunião no Posto para decidir-se quem seria realmente o novo líder dos índios”.

Numa tentativa de resolver esse imbróglio, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) acaba não reconhecendo “o direito de Pedro Ciríaco à sucessão, conduzindo Daniel Santana, filho de Manoel, ao posto de *Tuxaua*, após a tentativa frustrada do SPI de colocar João Batista (da aldeia São Francisco) no cargo” (PALITOT, 2005, p. 79-80). A designação de Chefe dos índios ou Cacique geral acabou criando uma centralização de poder e status muito elevado

⁵⁸ A escolha do “regente” ocorria do seguinte modo: o “regente” se reunia com o “seu pessoal”, ou seja, pessoas de várias “parentagens” que o acompanhavam, e comunicava que não mais continuaria na função de chefe, por razões, na maior parte das vezes, de idade, só que antes visitava o futuro chefe e justificava sua preferência. O argumento usado girava em torno da exigência de maior dedicação e habilidade para viajar, vigiar e “reger” o território; na ocasião, ele mencionava o nome de seu sucessor. De acordo com Eduardo (morador de São Francisco (aldeia) e filho de Santana), quando o “tempo da pessoa” no trabalho chegava ao fim, a “patente” de chefe era passada “cara a cara” e “era a melhor oferta que tinha, era uma maior festa que tinha, porque você ia dominar todas as áreas” (VIEIRA, 2012, p. 152).

⁵⁹ “As referências nativas acerca dos chefes indígenas e dos seus empreendimentos circunscreveram a configuração da chefia ao ‘tempo de antigamente’” (VIEIRA, 2012, p. 151).

⁶⁰ Ele chegou na região por volta do início dos anos 1940, “Castelo Branco, ao que parece, era um militar ainda não vinculado ao SPI, que assumiu a responsabilidade do Posto Indígena nesse período, tendo ingressado formalmente no órgão depois dos fatos aqui narrados” (PALITOT, 2005, p. 49)

para qualquer um que ocupasse aquela função. A decisão de nomear João Batista e depois devido ao embate com os índios de São Francisco e, em seguida, afirmar Daniel Santana [filho de Manoel Santana] como Cacique demonstra uma estratégia bem definida engendrada por um jogo político que tinha o intuito de manter as ações político-administrativas do órgão indigenista (SPI) naquela região sob um maior controle, instituindo uma estrutura de poder e autoridade que se estabelecerá nas décadas seguintes ⁶¹.

Segundo Palitot (2005, p. 81), “Apesar da escolha do SPI ter recaído sobre Daniel Santana, os índios de São Francisco mantiveram Pedro Ciríaco como seu líder, marcando uma posição de autonomia frente ao centro de poder representado pelo Posto Indígena”. Neste caso, criou-se uma cisão entre o poder estabelecido por parte dos índios e o poder do órgão indigenista regido por um representante oficial, Daniel Santana, indicado pelo SPI para assumir o posto de Cacique geral dos índios Potiguara. E essa divisão “perdurou até a década de 1980, com a formação de duas linhagens de chefes: uma na aldeia São Francisco, onde os líderes eram escolhidos pelos índios e a outra no Forte, sede do Posto Indígena, onde era o órgão tutor que nomeava os líderes” (PALITOT, 2005, p. 81).

Na tessitura dessa conjuntura histórica e política dos indígenas Potiguara desenvolvida até aqui podemos perceber, tendo como recorte temporal o início do século passado quando o Posto Indígena do SPI foi instalado na aldeia São Francisco, ficando mais evidenciado desde então a constituição de grupos políticos mantenedores de relações de poder que muitas vezes ocasionados por conflitos faccionais que miravam o controle político da comunidade indígena Potiguara, como evidenciado nesse contexto histórico pela “turma⁶²” de Manoel Santana e a “turma” de Pedro Ciríaco tornado mais explícito quando ocorreu a cisão entre esses dois líderes indígenas. Neste sentido, percebemos que os líderes indígenas destacados nesse panorama político, ao que tudo indica, se movimentavam com a sua “turma” na aldeia, que poderia envolver também de forma estratégica outras aldeias contíguas, formando assim uma comunidade indígena bem mais expressiva com um maior poder de articulação com os atores externos, por exemplo. Essa mobilidade gera como destaca Oliveira (2015, p. 131) “ação de unidades políticas (facções) por meio das quais interesses divergentes e diferentes projetos sociais se expressam e se articulam”.

⁶¹ “A comunhão de interesses que não havia conseguido realizar com Manoel Santana o SPI, logrou fazer com Daniel, uma vez que este também era funcionário do Posto” (PALITOT, 2005, p. 81).

⁶² Segundo Vieira (2012, p. 17), “o uso reiterado da categoria ‘turma’ nos contextos de definição dos contornos de determinado grupo de pessoas, mobilizado, geralmente, nas ‘parentagens’, sob a liderança de um cacique, daí a identificação da ‘turma’, levada a termo nas situações de conflito, demarcar a figura do líder e ‘seu pessoal’.

Após essa explanação sobre os líderes indígenas que contribuíram para a formação de grupos faccionais que tinham o intuito de manter suas articulações com atores externos, tais como os Lundgren como destaca Vieira (2012, p. 154),

Um dos acordos firmados entre Santana e os Lundgren ocorreu no início dos anos de 1930, quando um grupo de caboclos de São Francisco foi espancado por capangas da família Dantas no Sítio do Melo⁶³. Os termos da negociação foram os seguintes: caso os Dantas fossem expulsos, a CTRT poderia explorar toda a madeira do mangue localizado em Camurupim e Tramataia. Os Lundgren detinham um forte aparato de segurança, razão pela qual o período de instalação e consolidação da CTRT na região foi classificado pelos caboclos como o “tempo da Amorosa”⁶⁴. O acordo foi firmado. A CTRT começou a agir tanto no sentido de expulsar os Dantas quanto na ocupação e desmatamento do mangue, construindo trilho de ferro para facilitar o transporte de toda a madeira aos portos da Massaranduba e das proximidades da Caieira [aldeia], e de lá para Rio Tinto. Vale salientar que antes desse acordo, Santana já havia procurado o Coronel para tratar das ameaças sofridas pelos caboclos e ele havia sugerido que os caboclos procurassem o Marechal Rondon no Rio de Janeiro, a fim de conseguir a assistência do SPI e, assim, solucionar o problema com os Dantas (cf. Palitot, 2005); mesmo com a viagem ao Rio de Janeiro e a visita de Castro e Silva (funcionário do SPI) aos Potiguara, os Dantas permaneceram no Sítio do Melo.

Baseado nisso, surgiu um fato que gerou rugas nas relações de amizade entre Manoel Santana e Pedro Ciríaco, ambos pertencentes à aldeia São Francisco, considerada pelos índios Potiguara como a “aldeia-mãe”. Este fato ocorreu quando Manoel Santana planejou ir ao Rio de Janeiro acompanhado de vários outros índios Potiguara para pedir proteção ao SPI devido a essas ameaças sofridas pela família dos Dantas (PALITOT, 2005, p.80).

Segundo Vieira (2012, p. 155), sabendo que estava acontecendo “o Coronel Frederico Lundgren fez uma visita a Santana em São Francisco [...] tentou convencer o ‘regente’ da necessidade de viajar e levar ‘só caboclo do cabelo duro’. Ele ofereceu-lhe dinheiro para a viagem, o transporte para a condução da comitiva até o porto de Cabedelo-PB e a passagem de navio”⁶⁵. Seguindo a orientação do Cel. Lundgren, Manoel Santana disse ao companheiro “Pedro Ciríaco que ele não os acompanharia porque não era caboclo. Ele ficou com muita raiva, classificando esse ato de traição e imediatamente retirou-se do local, retornando sozinho para São Francisco” (*Idem*).

A estratégia utilizada pelo Cel. Lundgren era também no intuito de Manoel Santana receber a “patente” das mãos do Marechal Rondon, considerado o patrono do SPI, e com esse

⁶³ Os caboclos viviam sob ameaças constantes devido ao uso do referido lugar, que estava sob controle da família Dantas, como meio de acesso à praia de Coqueirinho, um lugar que ainda hoje as pessoas se dirigem para pescar crustáceos (marisco, caranguejo, aratu e siri).

⁶⁴ O temor dos Lundgren era o principal fator para o distanciamento das querelas naquela região, de modo que em suas observações, muitos caboclos de Monte-Mór assim justificaram a razão pela qual Santana não intercedia em favor deles.

⁶⁵ Palitot (2005) acrescenta que a Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT) encaminhou também um advogado para acompanhar Manoel Santana e seu pessoal até o Rio de Janeiro.

rito de reificação de poder, o chefe geral dos Potiguara se manteria no cargo de chefe geral, expulsaria com auxílio do SPI a família dos Dantas do território indígena e poderia então voltar a realizar as mesmas funções estabelecidas anteriormente, ou seja, permanecer com as relações intersociais com o chefe geral dos índios Potiguara que poderia disponibilizar matéria-prima, madeira, e também remanejar indígenas como mão de obra para o funcionamento da fábrica. Neste sentido, o interesse do Cel. Lundgren de que Manoel Santana levasse apenas “caboclos do cabelo duro” com ele poderia ser uma forma de dar homogeneidade, não demonstrando mestiçagem no grupo do regente e garantir a permanência de Manoel Santana no cargo de chefe geral dos Potiguara para poder manter o controle da situação naquele território indígena.

É preciso destacar que o Cel. Lundgren tentava manter sua relação de poder estabelecida com os Potiguara para obter os recursos naturais advindos do território destes. E para isso, articulava suas ações estratégicas no intuito de manter o controle do território com a conivência de alguns líderes indígenas Potiguara numa relação de interdependência de poder considerada desigual, porque quem mais se beneficiava nessa relação era a família dos Lundgren.

Em um determinado momento entra em cena outro ator externo, o SPI, orquestrando suas ações no intuito de reordenar aquele território indígena onde ocorria de forma desenfreada uma “ocupação fatiada” pelos posseiros, pelos Lundgren e proprietários particulares. Neste sentido, com a intervenção do órgão indigenista dar-se uma mudança nas “peças do tabuleiro” e o jogo agora revela uma reordenação do espaço agrário, havendo assim uma mudança social no quadro de relações de poder estabelecida anteriormente entre os indígenas Potiguara, posseiros/latifundiários e a família dos Lundgren como destaca Palitot (2005, pp. 57-58),

Portanto, nossa interpretação do quadro histórico de atuação do órgão indigenista na Baía da Traição é devedora daquilo que apontou o trabalho de Peres (1992, p. 60), onde a implantação do campo de ação indigenista é interpretada como um processo de reorientação na distribuição dos recursos fundiários através da incorporação dos antigos invasores das áreas indígenas como arrendatários do órgão. Criando, desse modo, um mercado de terras tutelado, assim como modificando as relações de poder e autoridade vigentes até então. O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) passou a exercer um papel de mediação e dominação num cenário conflituoso que envolvia interesses diversos, desde o governo estadual até o dos índios, passando por latifundiários e pequenos posseiros regionais. A oficialização dos arrendamentos é considerada por Peres (1992, p. 61) como um *dispositivo de resolução de*

conflitos com as instâncias governamentais que tinham ou representavam interesses sobre as terras indígenas.

Devido a esse episódio, que acabou gerando indignação pelos índios da Aldeia São Francisco que “mantiveram Pedro Ciríaco como seu líder, marcando uma posição de autonomia frente ao centro de poder representado pelo Posto Indígena” (PALITOT, 2005, p. 81). Poder este que o Estado mantém por meio dos saberes de gestão, esse “estoque de conhecimentos” pode ser pensado, segundo Souza Lima (2007, p. 168),

[...] como um conjunto de saberes, quer incorporados e reproduzidos em padrões costumeiros de interação, quer objetivados em dispositivos de poder, codificações, elementos materiais de cultura (arquitetura, indumentária etc) e incorporados em etiquetas, disposições corporais, gestos estereotipados. Descobrir e disseminar informações, submeter e definir, classificar e hierarquizar, aglutinar e localizar os povos conquistados e os espaços por eles habitados são operações desenvolvidas pelo que chamo de saberes de gestão e pelos poderes pelos quais se exercem e geram.

Em relação ao sistema produtivo indígena, “grande parte das aldeias Potiguara está localizada próxima aos rios, riachos ou córregos, o que possibilita o desenvolvimento de uma economia doméstica baseada na lavoura, na pesca, na coleta de crustáceos e no extrativismo vegetal” (VIEIRA, 2006), nos quais os principais produtos cultivados são: a mandioca, feijão, milho, hortaliças (alface, repolho e coentro). Além disso, cultivam fruteiras, plantas medicinais, entre outros, bem como o fato destes participarem também das atividades econômicas de assalariamento rural e funcionalismo público.

2.2 Família tradicional

O contexto histórico dos indígenas Potiguara demonstra que eles vivem naquela região⁶⁶ do litoral norte da Paraíba desde muito tempo antes da colonização, e que ao longo do tempo muitos indígenas foram constituindo famílias extensas, ou seja, várias gerações vivendo num mesmo grupo doméstico. Posto isso, os indígenas Potiguara que estão naquele lugar se perpetuaram pelas famílias Santana, Ciríaco, Rodrigues, Barbosa, Padilha, Galdino, Silva, entre outras tantas, que são consideradas “tradicionais” porque são reconhecidas como famílias importantes porque pertencem a uma linhagem de parentesco e que está vinculada aquelas unidades territoriais desde muito tempo. Também poderíamos destacar que nesse

⁶⁶ Para melhor compreensão ver também mapa das Terras Indígenas (TI) Potiguara em Anexo.

âmbito de famílias importantes que fazem parte do processo de organização política dos índios Potiguara, que veremos mais adiante, está entrelaçada uma relação de poder constituída em torno dessa rede de relações sociais que existe no seio dessas famílias.

Vale ressaltar, que as unidades territoriais que menciono aqui são referentes às três Terras Indígenas (T.I.) Potiguara que foram reconhecidas e demarcadas da seguinte forma, a saber: TI Potiguara (Baía da Traição); TI. Jacaré de São Domingos (Marcação) e a TI Potiguara de Monte Mór (Rio Tinto-Marcação)⁶⁷. Esta última Terra Indígena ainda falta ser homologada.

Um caso que poderíamos destacar, como sendo de fundamental relevância para o contexto histórico dos Potiguara, é a denominação “*Caboco do Sítio*”⁶⁸, como eram (e ainda são) conhecidos os nativos da aldeia São Francisco, localizada na região de Baía da Traição onde se encontra a primeira TI Potiguara. Os índios Potiguara consideram ela como sendo a “aldeia-mãe”. Neste sentido, as famílias indígenas situadas na terra dos “*Caboco do Sítio*” pertencem a uma coletividade que participa e colabora com as atividades de obtenção de recursos naturais para a sua subsistência, tais como a coleta de frutos, caça e pesca, além das atividades relacionadas à agricultura, a colocação de roçados de lavoura branca⁶⁹.

Alban Bensa (1992) traz no seu artigo intitulado, “*Terre Kanak: enjeu politique d’hier et d’aujourd’hui. Esquisse d’un modele comparatif*” um importante enunciado sobre o ‘empoderamento’ da “terra dos Kanak”, onde eles foram nomeando os lugares por eles habitados, dando assim, um significado social e político oficial para o grupo étnico e sua localidade. Este exemplo poderia ser relacionado nesse estudo para fazer uma comparação com o que ocorreu na região denominada os “Caboco do Sítio”, que depois passou a se chamar de Aldeia São Francisco ou “aldeia mãe”.

Os Kanaks estão em um espaço de uma infinidade de nomes. Não é uma montanha, cume, riacho, pântano, terra desmatada, um habitat, uma casa que tem um nome. Uma proporção significativa destas localidades designa grupos sociais formados, quer seja de unidades de parentesco, grupos residenciais ou entidades políticas. Qualquer número de pessoas oficialmente reconhecidas leva o nome de pelo menos

⁶⁷ “A Terra Indígena (TI) Potiguara situa-se nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto e possui 21.238ha que foram demarcados em 1983 e homologados em 1991. A T.I. Jacaré de São Domingos tem 5.032ha nos municípios de Marcação e Rio Tinto, cuja homologação ocorreu em 1993. Por fim, a T.I. Potiguara de Monte-Mór, com 7.487 ha, em Marcação e Rio Tinto, demarcada em 2007”. Ver, VIEIRA, José Glebson. **Amigos e competidores:** política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba. (Tese) USP, 2012.

⁶⁸ “São Francisco, ou o Sítio, é considerada pelos Potiguara como a sua aldeia mais antiga e tradicional, onde as características físicas, o modo de vida e os rituais indígenas foram mais preservados no contato e convívio com os não-índios”. Ver, PALITOT, Estêvão Matins. **A multidão potiguara:** poder tutelar e conflito na baía da tração ao longo do século XX. Revista Raízes, V. 33, n. 1, jan-jun/ 2011.

⁶⁹ Termo utilizado pelos índios Potiguara para descrever as roças de batata doce e mandioca.

um local. Usando o mesmo nome próprio para contar a terra e unir as pessoas por causa do espaço, Lévi-Strauss [1962: 222] assinala, "uma sociedade de pequenos lugares, como as pessoas são marcos dentro do grupo" (BENSA, 1992, p. 108).⁷⁰

O autor ainda demonstra que o nome do local não pode ser interpretado como um simples marco territorial, mas como um elemento fundador de significados e que também ajudaria a definir o grupo étnico.

Nas sociedades Kanak da Grande Terra, como em outras culturas, oceânicas ou não, o topônimo não se reduz a um mero marco geográfico, mas torna-se um elemento diacrítico dentro de um sistema de signos que classifica e define pessoas. A distância entre os melhores sobrenomes costumava pensar que a lacuna estrutural de unidades sociais. Através da relação com a terra são desenvolvidos e dizer identidades coletivas. Os Kanaks são a fonte principal que conectam a língua da hierarquia e da morfologia social. Primeiro, veremos, os nomes de cada um contêm um valor apropriado, uma qualidade que os torna títulos dentro do sistema político. Além disso, de acordo com a capacidade englobante atribuída a eles, eles se referem a grupos concretos e agrupados, mais ou menos extensos (*Idem*).⁷¹

Essa relação construída com a terra (localidades) e as famílias tradicionais pertencentes a estas, como no caso dos Potiguara que vivem na “aldeia mãe”, e os que vivem em outras áreas geográficas das terras indígenas Potiguara, por exemplo, parece coadunar com a relação desenvolvida pelos Kanak que associa os etnônimos com as melhores localidades de sua terra. Para exemplificar melhor essa explanação insiro aqui algumas informações pertinentes que foram trazidas à tona pelo antropólogo, José Glebson Vieira, a saber: Um dado inicial sobre a formação dos diversos aglomerados populacionais potiguara é a especificidade da utilização do classificador *aldeia*, o mais comum atualmente.

⁷⁰ Tradução de “Les Kanaks ont constellé l'espace d'une multitude de toponymes. Pas une montagne, une crête, un ruisseau, un marécage, un essart, un habitat, une maison qui ne portent un nom. Une importante proportion de ces lieux-dits sert à désigner les groupes sociaux constitués, qu'il s'agisse des unités de parenté, des groupes résidentiels ou des entités politiques. Tout ensemble de personnes reconnu officiellement porte le nom d'au moins un endroit. Le recours au même nom propre pour dire la terre et rassembler les hommes fait de l'espace, remarque Lévi-Strauss [1962 : 222], "une société de lieux-dits, comme les personnes sont des repères au sein du groupe”.

⁷¹ Tradução livre de “Pour les sociétés kanak de la Grande Terre, à l'instar d'autres cultures, océaniques ou non, le toponyme ne se réduit pas à un simple repère géographique mais devient un élément diacritique au sein d'un système de signes qui classe les ensembles de personnes. La distance entre les topo patronymes sert à penser l'écart structural entre les unités sociales. À travers la relation à la terre s'élaborent et se disent les identités collectives. Les Kanaks font du lien au sol le langage principal de la hiérarchie et de la morphologie sociales. D'une part, nous le verrons, les toponymes détiennent chacun une valeur propre, une qualité, qui fait d'eux des titres au sein du système politique. D'autre part, selon la capacité d'englobement qu'on leur attribue, ils renvoient à des groupes concrets emboîtés, plus ou moins vastes” (*Idem*).

De acordo com grande parte dos nativos, o uso do mesmo ocorreu a partir da ocasião em que um determinado lugar passou a ter um representante ou um cacique. É o que se verifica nas aldeias Bento, Carneira, Boréu, Nova Brasília, Akajutibiró (que antes era um Sítio) e, num certo sentido, em Três Rios. (VIEIRA, 2012, p. 49)

Nesse caso, vemos que esses outros lugares onde viviam índios Potiguara ganham significado, reificação a partir do momento em que um cacique, por exemplo, atribui um valor específico para aquele espaço, denominando-o de aldeia. Sendo assim, cada aldeia apresenta-se como referência de historicidade e linhagem de parentesco para os que fazem parte dela. Mais adiante Vieira (2012) demonstra que existem outros lugares (aldeias) de “domínio” que pertence aos Potiguara, a saber: Laranjeira, Santa Rita, Tracoeira, Cumaru, Silva da Estrada, Estiva Velha, Tapuio, Taiepe, Jacaré de César, Carneira, Camurupim, Tramataia, Vau, Caieira, Alto do Tambar (atual Forte), Galego, Lagoa da Barra, Grupiúna de Baixo e Grupiúna de Cima. Todos estes eram classificados como aldeias e possuíam “representantes do regente”, que eram os “donos” (líderes e fundadores) delas ou dos chefes das *casas principais* [...] (VIEIRA, 2012, p. 49-50).

De acordo com o autor, a aldeia São Francisco é considerada “aldeia-mãe” porque residem naquele lugar as principais “famílias tradicionais”, denominadas como “troncos velhos”:

Eles formam um núcleo comum de antepassados constituído por uniões matrimoniais entre si, mas com não-parentes, o que corrobora a proposição de uma relativa independência genealógica das mesmas, primeiro em relação às aldeias que foram os destinos de algumas “pontas de ramas” (como Galego, Forte, Laranjeira, Silva de Belém, dentre outras) descendentes de tal núcleo comum⁷²; e em segundo, quanto aos “troncos velhos” de aldeias mais distantes como Grupiúna, Jacaré de São Domingos, Lagoa Grande, dentre outras. A partir disso, justifica-se a concepção de São Francisco como a aldeia-mãe dos Potiguara (lugar de origem dos “troncos velhos”) e as demais aldeias, suas “filhas” ou “pontas de rama” (VIEIRA, 2012, p. 66).

⁷² No documento escrito por Castro e Silva (funcionário do SPI) em 1923, a aldeia São Francisco é descrita como a que possui o maior número de famílias e de pessoas tidas como indígenas, e também que há poucas famílias de “particulares” (cf. Moonen; Maia, 1992). Um dado curioso é que atualmente há o reconhecimento da descendência de grande parte das famílias registradas em 1923. Severino Fernandes e João Batista Faustino - os mais idosos da aldeia - Seu Francisco Vital e Dona Maria Vital me auxiliaram, em grande medida, na composição da genealogia das famílias de São Francisco, identificando, a partir dos registros do referido documento, os vínculos das pessoas de hoje. Os atuais moradores reconhecem a descendência das famílias Carneiro, Gomes, Batista Faustino, Batista de Melo, Bernardo, Cassiano, Delfino, Fernandes, Galdino, Ciriaco, Santana, Domingos, Miguel Marculino, Gomes Moreira, Vital e Florzino. Identifiquei pessoas de outras aldeias contíguas ou não ao rio Sinimbu que reconhecem vínculos de parentesco com os “troncos velhos”/famílias de São Francisco, em Tracoeira (famílias Batista de Melo, Galdino, Carneiro, Isaías, Higino e Ciriaco), Lagoa do Mato (famílias Cassiano, Gomes Moreira e descendentes de Martiliano, mestre do toré), Akajutibiró (família Cassiano), Camurupim (famílias Cassiano e Galdino); nas aldeias da bacia hidrográfica do Mamanguape: Tramataia (famílias Cassiano, Carneiro, Galdino, Domingos e Gomes), Brejinho (Gomes Moreira e Domingos) e Monte-Mór (Vital); nas aldeias de Grupiúna: Estiva Velha (família Domingos) e Caieira (a família Pereira, fundadora da aldeia); e nas aldeias do Camaratuba: Cumaru/Sarrambi (famílias Vital, Gomes Moreira, Domingos, Higino, Galdino e Cassiano) e Boréu (família Ciriaco foi a fundadora) (VIEIRA, 2012, p. 66).

Vale ressaltar que o fato dessas famílias “tradicionais” indígenas permanecerem nessa região por muito tempo não os torna mais “puros” ou legítimos que outras famílias situadas nas demais Terras Indígenas Potiguara, como mencionou o autor. O diferencial, se é que podemos elencar dessa forma, é que muitas dessas famílias pertencem a uma linhagem de parentesco extensa e que demonstra uma historicidade ativa, ou seja, um fio de continuidade através de seus descendentes e o fato de que os “*caboco do sítio*” são considerados um marco histórico, de resistência do povo indígena Potiguara, sendo assim, possui toda uma dimensão parental e histórica que pode ser mais aprofundada do que em outra região da Terra Indígena Potiguara.

Vale lembrar que imbricado às tradições de conhecimento dos indígenas Potiguara estão os rituais praticados por eles como, por exemplo, o *toré*. Esse ritual é movido por cânticos e dança tribalística comandado por lideranças, o pajé e tocadores de bombo que se concentram num terreiro e ficam aglomerados no centro do círculo de joelhos ou acorados, proferindo orações no intuito de pedir proteção aos deuses e também à permissão para realizar aquele ritual, ao mesmo tempo em que giram seus maracás num movimento frenético. Concomitantemente o pajé acende seu defumador contendo vários tipos de ervas para, conforme a declaração do jovem indígena Bruno Rodrigues, “preparar o corpo [do Cacique geral e líderes indígenas] para o ritual. Serve para expulsar os maus espíritos e as energias negativas” (Aldeia Galego, 09/01/2016). Após o limiar desse ritual, os tocadores ditam o ritmo do *toré* com seus bombos, cantando e animando o ambiente, enquanto os praticantes dançam num movimento circular, sendo conduzidos pelo compasso do som, fundindo-se com o chiado dos maracás e cantos que evocam os *Encantados*⁷³. Os corpos gingham num movimento semicircular para dentro da roda, saudando o companheiro detrás seguido por uma batida do seu maracá em direção ao chão, na sequência volta o tronco do corpo para frente no intuito de realizar a mesma reverência para o indígena que está diante dele, enquanto isso os pés vão acompanhando o ritmo da batida do bombo em sincronia com o balançado dos maracás. Prestes a encerrar o ritual, os participantes param, contiuam em círculo e os que possuem maracás ficam agitando-os freneticamente num movimento cíclico em direção ao céu, enquanto o pajé e líderes declaman vários salves, exprimindo saudações aos seus deuses, finalizando com um solavanco uníssono dos maracás.

Vale ressaltar que muitos praticantes do *toré* utilizam vestimentas apropriadas para dançar esse ritual, tais como saias de palha, braceletes, cocares, além das pinturas corporais à

⁷³ “Os Encantados são ‘índios vivos que se encantaram’, voluntária ou involuntariamente, e por isso o culto a eles” (ARRUTI, J.M.A., 2004).

base de genipapo e urucum. Estes acessórios tribais, pinturas e língua nativa compõem um conjunto de sinais diacríticos, constituindo elementos que os atores consideram significativos para se destacar e distinguir de outros grupos étnicos, fazendo parte do seu conteúdo cultural. De acordo com Barth (2000a, p. 32), essas características diacríticas constituem elementos culturais, onde as pessoas utilizam para demonstrar a sua identidade étnica, e assim se diferenciar dos outros.

Posto isso, o *toré* é utilizado como comemoração, cerimônia religiosa, saudando seus *deuses* e também como forma de empoderamento do grupo étnico indígena para enfrentar situações de conflitos etc., mas também está entremeado por um discurso político de afirmação da pertença étnica, luta pelos direitos indígenas, e principalmente relacionado ao direito às suas terras de origem, ecoando como uma manifestação cultural e política-religiosa. Neste caso, o *toré* constitui um ponto de identificação étnica indígena marcante e de fundamental relevância, pois a partir daí começa um processo de *indianidade*⁷⁴.

Para refletirmos sobre os índios Potiguara em contexto urbano, nos pautaremos na configuração de dois casos empíricos, a saber: D. Maria das Neves Santana e José Ciríaco Sobrinho, mais conhecido como Capitão⁷⁵. Como estratégia percorremos períodos temporais e marcos espaciais desses indígenas entrevistados, através de suas memórias sociais obtidas via uma sucessão de conversações ocorridas nos locais por eles designados. Neste sentido, compreendo que é de fundamental relevância analisar cada ponto que consideram cruciais em suas vidas, observando suas trajetórias da aldeia ao espaço urbano e, sendo assim, delineei uma estrutura baseada em fases da vida ou acontecimentos que marcaram de forma significativa as suas trajetórias, urdindo essas narrativas orais com o que pude observar e analisar durante o trabalho de campo, ou seja, demonstrando um cotejamento do discurso com a prática através da minha inter-relação com indígenas Potiguara em diversos eventos realizados nas aldeias e espaços urbanos, no intuito de alcançar uma imparcialidade dos fatos discorrido nesse estudo etnográfico.

⁷⁵ Daqui pra frente adotarei o seu nome como ele é mais conhecido, Capitão.

2.3 Memórias narrativas e História oral

Creio que uma parte da memória dos indivíduos tem sua base constituída na história oral e, desse modo, um etnógrafo encontra-se sob um jogo estratégico desafiante de ter a capacidade de “puxar” e “capturar” as recordações daquele sujeito pesquisado e poder interpretar com alteridade e acuidade no intuito de não querer construir algo incompatível ou inverossímil com a história de vida daquele indivíduo, por exemplo. E desse modo, percorre no meu pensamento a ideia de que a memória não é apenas uma caixa de arquivos imutáveis que o tempo teve o atilamento de preservar as informações adquiridas no passado, mas compreendo como um processo contínuo e dinâmico que poderá algum dia ser acionado e interpretado, dependendo das circunstâncias a que o indivíduo se propõe para fazer isso. Neste sentido, percebemos a memória não apenas como um mecanismo capaz de conservar fatos históricos, mas como fator de alicerce significativo da história de cada indivíduo que está entremeada pelas suas ações dinâmicas no âmago da sociedade constantemente.

Segundo Michael Pollack (1992, p. 2, **grifos meus**):

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.

Buscando uma reflexão crítica a cerca do pensamento de Halbwachs sobre memória coletiva difundida no início do século XX, poderíamos supor então que esse discurso sobre a esse fenômeno coletivo e social estaria associado a uma ideologia constituída num jogo de relações de poder criado pelo grupo social para poder dar legitimidade as suas ações enquanto grupo homogêneo. Neste sentido, essa ideia de memória coletiva é resultado de estratégias de poder que um grupo social produz para que se torne legítima, oficializada pela História, por exemplo. Segundo Halbwachs, a memória seria como uma configuração imagética imbricada ao passado que proporia uma imagem do grupo social ligado a laços parentais, demonstrando um passado erigido coletivamente, criando assim uma película ilusória de algo inalterável, cristalizando os valores arraigados àquela comunidade.

Calcado nisso, a teoria da memória coletiva está fortemente relacionada ao pensamento dukheimiano que diz respeito à solidariedade mecânica, ou seja, a consciência coletiva. Então, desse modo o indivíduo teria o seu comportamento social alinhado aos

preceitos da consciência coletiva, e sendo assim, não seguiria a sua vontade enquanto indivíduo, mas seria subordinado à vontade do coletivo. Halbwachs (1992, p. 38), alega que o indivíduo que recorda está sempre partindo de uma rememoração que ele está inserido num grupo social, pois “É na sociedade que as pessoas adquirem normalmente as suas memórias. É também na sociedade que recordam, reconhecem e localizam suas memórias”. Para o autor, a principal função da memória é promover a coesão social entre grupos, familiares, religiosos, classes etc. Neste sentido, Halbwachs sugere que a memória do indivíduo deverá estar sempre submetida à vontade, ao comportamento do grupo social a qual pertence, por exemplo.

Esse pensamento causa uma enorme incongruência, uma vez que cada indivíduo ver, ouve e interpreta um fato relevante, por exemplo, à sua maneira. Mesmo sendo presenciado por várias pessoas ao seu lado, cada um vai testemunhar aquele fato dentro do seu ponto de vista e que hipótese alguma podemos afirmar que a interpretação de um indivíduo é igual à outra, ou seja, cada um tem sua interpretação. Ela é idiossincrática.

Diante disso, o sujeito não teria condições verossímeis de afirmar em sua narrativa de memória que sua interpretação é simultaneamente idêntica a do outro indivíduo, mesmo que ambos estivesse no mesmo local e tempo, pois cada indivíduo carrega suas recordações temporais e ao serem rememoradas ganham um novo sentido (além de haver fissuras durante esse processo de recordação) e uma nova interpretação a cada invocação que o indivíduo faz uso quando necessário. Desta forma, ao referirmos a variações, fissuras e fragmentações da memória Foucault (2010, p. 33) sugere “fazer da história uma contra-memória e de desdobrar consequentemente toda uma outra forma do tempo”. Ao fazer uso disso, o autor se refere ao sentido de buscar uma história libertadora dos modelos platônicos da história ao qual parece ser a ideia do Halbwachs sobre a memória coletiva.

Um é o uso paródico e destruidor da realidade que se opõe ao tema da história-reminiscência, reconhecimento; outro é o uso dissociativo e destruidor da identidade que se opõe a história-continuidade ou tradição; o terceiro é o uso sacrificial e destruidor da verdade que se opõe a história-conhecimento. De qualquer modo se trata de fazer da história um uso que liberte para sempre do modelo, ao mesmo tempo, metafísico e antropológico da memória. (FOUCAULT, 2010, p. 33)

A memória coletiva como enunciada pelo Halbwachs tende a configurar-se, seguindo o pensamento foucaultiano numa história mascarada e a *contra-memória* eclode no sentido de “colocar em cena um grande carnaval do tempo em que as máscaras reaparecem incessantemente” (*Idem*).

Corroborando para essa desconstrução da ideia de memória coletiva, o cientista político Benedict Anderson (2008, p. 278), ao tratar em seu célebre livro intitulado, “Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e difusões sobre o nacionalismo”, no décimo capítulo sobre “Memória e esquecimento” afirma que as narrativas surgem a partir do esquecimento, “depois de passar por transformações emocionais e fisiológicas da puberdade, é impossível “lembrar” a consciência da infância”. O autor explica que mesmo catalogando uma série de documentos, certidões, fotografias, diários, enfim, registros pessoais ou familiares que “registra uma certa continuidade aparente e, ao mesmo tempo, enfatiza a sua perda na memória. Desse estranhamento deriva um conceito de pessoa, de identidade [...] a qual por não poder ser ‘lembrada’, precisa ser narrada” (*Idem*).

Segundo Anderson (*Idem*), essas narrativas “são situadas no tempo vazio e homogêneo”. Esta é uma citação que o autor resgata do cientista político Walter Benjamin, cujo autor faz uma crítica ao tempo histórico, demonstrando que a ideia do “tempo homogêneo” está relacionada ao progresso positivista, ou seja, é uma crítica a noção do progresso que está sempre em busca de um futuro melhor. De acordo com Olgária Matos (1989, p. 46), essa noção positivista seria uma camuflagem de um ciclo repetitivo produzido pelos processos capitalistas, e se molda num esquecimento do passado ao consolidar uma progressão infinita. Neste sentido, Benjamin refuta essa ideia colocando a memória e a interrupção, como condições da mudança e da revolução. Para haver mudança é necessário “quebrar” esse ciclo progressista e construir outro futuro, ou seja, é preciso interromper. “Para Benjamin, não há verdadeiro progresso na história; o progresso se funda sempre no seu eterno retorno, eventualmente sob um disfarce pior” (*Idem*).

A memória coletiva seria então uma estratégia de imaginação no intuito de dar sustentação a uma identidade constituída de poder. Uma comparação histórica sobre memória coletiva que busca o empoderamento de fatos históricos pode ser descrita pelos evangelhos dos apóstolos de Cristo, por exemplo. Em várias situações narradas pelos discípulos de Jesus todos ou um grupo estavam reunidos em várias situações com Jesus, mas a interpretação do mesmo fato é concebida de forma peculiar por cada um dos apóstolos que escreveu seu evangelho. Vale ressaltar, que neste caso (o que é quase que comum em várias histórias narrativas interpretadas por testemunhas de um fato) existem pontos em comum que poderão dar verossimilhança ao fato narrado e outros que destoarão totalmente do que foi ocorrido.

De certa forma, estou participando como espectador, não apenas passivo, mas também ativo no sentido de testemunhar o momento de eclosão e vivacidade das lembranças individuais que esses indígenas Potiguara depositaram em mim, por confiar na seriedade do

meu trabalho científico, do qual prezo e respeito o código de ética, a questão da reciprocidade, além da retribuição, ou seja, devolver para eles suas histórias elaboradas como produção científica.

Durante essas entrevistas, com os meus egos da pesquisa, foi possível refletir sobre esse processo de ativação da memória, das lembranças e recordações do passado desses entrevistados, havendo assim, uma “permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido” (POLLACK, 1989, pp. 6-7) Pois a memória parece-me uma espécie de arquivamento de acontecimentos, experiências, sentimentos e ações vividas que em um determinado momento o indivíduo aciona “pacotes de recordações” interpretados por ele (sendo assim, é mutável) como sendo uma parte significativa de sua história de vida. Neste sentido, o exercício de rememoração faz com que o trabalho da memória torne-se indissociável da organização social da vida, o porta-voz de sua história, de suas vivências é a sua memória contada, narrada como se fosse uma revisão (um recorte), uma interpretação daquilo que já vivenciou. “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade” (*Idem*, 1992, p.5).

Viver também é narrar. É poder contar sua história e essas narrativas de memória leva o indivíduo a mostrar através de uma historicidade idiossincrática (que não necessariamente segue uma temporalidade linear) aquilo que viveu e não se perdeu, apesar de se encontrar em outro espaço físico, mas a sua memória, o significado de sua vida está lá, onde nasceu e permanece a maioria de seus familiares, na aldeia. Ele (a) está preso e não quer fugir desse laço que envolve uma conjuntura parental, ritualística e ambiental. Vale ressaltar que os estudantes indígenas Potiguara apesar de jovens carregam uma experiência e vivência de fatos que surpreende muitos que poderão pensar que eles não tem muito a acrescentar em suas narrativas de conteúdo riquíssimo baseado em suas trajetórias de vida incrustadas no caminho entre a aldeia e a cidade.

A partir de agora pretendo demonstrar como foi e é constituída à vida de dona⁷⁶ Maria das Neves, o nascimento, a aldeia, relação com os pais, a separação destes até a convivência com uma “nova família”. E em outro momento destaquei o seu primeiro casamento, a vinda para a cidade, outras uniões conjugais, filhos, locais de moradia, atividades na cidade, “casa de apoio” e a relação com parentes, vizinhos e amigos na cidade e na aldeia.

Vale ressaltar que existe uma distinção bem acentuada entre as perspectivas de importância e autoridade étnica de D. Maria das Neves e Capitão. No caso dela, o estudo está

⁷⁶ Adotarei como forma de tratamento coloquial “dona” Neves como ela gosta de ser tratada.

mais focado na questão da afetividade, da família e sua rede de parentela, pois ela preocupa-se e controla, quando possível, a harmonia no ambiente familiar dos seus filhos, além dos seus irmãos. Segundo suas palavras, “*Acho que é porque eu sou a mais velha das irmãs...e meus irmãos tem um carinho muito grande por mim...essa confiança de eu ser a mais velha*” (D. Neves, Bayeux, 03/06/2015). E Capitão, por ser um líder indígena, tem sua rede de relações sociais voltada mais para a articulação política, arranjos e alianças que poderá fazer com uma maior facilidade estando na cidade, trabalhando no Campus I da UFPB e com isso, poder reverter esses benefícios para o seu povo indígena Potiguara. Mas, que também envolve todo um entrelaçamento de ações para com a sua parentela e amigos, além dos estudantes indígenas que tem uma importância significativa também nas ações desenvolvidas por Capitão na UFPB e que perpassa essa espacialidade acadêmica, como veremos mais adiante.

2.4 D. Maria das Neves Santana dos Santos: Nascimento, infância e juventude.

2.4.1 Família e Aldeia

D. Maria das Neves Santana dos Santos nasceu em 1950 na aldeia Camurupim⁷⁷ que fica localizada no município de Marcação/PB. Ela é filha de Daniel Santana dos Santos e de Severina Firmino Santana dos Santos.

D. Neves – “Lá em casa (na aldeia) éramos cinco: Eu, Geraldinho, Heleno, Zé, e Marlí...essa última morreu na enchente da maré novinha com dois anos de idade”. (D. Neves, Bayeux, 07/03/2015).

Voltando a falar da aldeia onde nasceu D. Neves disse que tem uma casa na aldeia que fica perto da margem do rio Sinimbu⁷⁸. Além da casa ela tem um terreno ao lado, e sempre que vai faz questão de fazer as tarefas diárias simples que costumava fazer quando morava lá...“*limpar o terreiro com a enxada*” e “*jogar o mato num buraco lá perto da mata e depois tocar fogo*”...pegar água doce numa cacimba que fica perto do mangue...pegar mariscos...coisas que ela tem vontade de fazer, mas hoje em dia por causa da idade (65 anos) e da dificuldade de se locomover ela não tem mais disposição para isso...e quando faz “*é uma*

⁷⁷ O nome Camurupim refere-se a um peixe de costa, Camurupim (*Megalops atlanticus*), e que é muito comum naquela região. A aldeia fica a 65,9 km de distância da cidade de Bayeux, onde mora Maria das Neves Santana. Fonte: www.google.com.br/maps

⁷⁸ Sinimbu é um rio que banha o município de Baía da Traição. No sentido etimológico o termo Sinimbu é uma corruptela do *tupi-guarani* *senembi* ou *sene'mi*, termo que significa «*camaleão*». Fonte: Dicionário Caldas Aulete. Acessado em 26 de junho de 2015.

luta para me levantar quando fico muito tempo sentada pegando mariscos na maré...levo pra casa cuido, raspo o coco. Fica bom demais!”.

Nesse relato de caso D. Neves afirma que tem uma casa na aldeia desde sempre e o fato de ter um terreno ao lado que, segundo ela daria para construir umas duas casas demonstra uma relação de poder e prestígio constituída pela sua família desde o tempo que seu avô [Manoel Santana] era Cacique geral dos Potiguara e depois quem o sucedeu foi seu filho, Daniel Santana, que é o pai dela. Desta forma, os moradores da aldeia Camurupim tem um respeito muito grande por D. Neves que no início dos nossos encontros em sua residência reproduz uma fala de uma vizinha de frente que disse: “D. Neves, o pessoal daqui [Aldeia Camurupim] lhe respeita muito, né?!” (D. Neves, Bayeux, 07/03/2015). A vizinha, neste caso, interpela D. Neves sabendo que ela possui um terreno bastante extenso ao lado de sua casa e que se fosse de outra pessoa já tinham invadido e construído uma casa, pois ao longo do tempo a população da Aldeia Camurupim vem aumentando, fazendo com que muitos indígenas ao formar uma união conjugal procurem um espaço para construir sua morada. Neste sentido, D. Neves demonstra possuir um prestígio, uma afetividade muito grande ali proveniente de sua parentela que ainda vive naquela aldeia e em outras aldeias circunvizinhas proporcionando redes de relações sociais que ela faz questão de manterem ativas.

Buscando uma ligação com as tarefas realizadas na aldeia por D. Neves Cardoso (*et al*, 2012, p. 61) argumenta que “Os Potiguara pescam no manguezal, nos rios, nos estuários, no mar e na maré ao longo de todo o ano, utilizando-se de diversas técnicas de pesca. Detentores de conhecimentos detalhados a respeito dos ambientes e da vida dos organismos aquáticos, os pescadores são capazes de localizá-los e definir as técnicas mais apropriadas para capturá-los”.

“Quando era pequena [criança] a gente brincava muito pela a aldeia...pegava marisco, ralava e depois prensava a mandioca naqueles saco dependurado na casa de farinha e era aquela farra todo mundo conversando e trabalhando...era bom demais” (D. Neves, Bayeux, 11/07/2015).

Ao contar essas características de sua aldeia, era perceptível o brilho no seu olhar ao relembrar tudo àquilo que viveu quando criança e adolescente na aldeia em contato com a natureza, onde aprendeu com sua família as técnicas de pesca, agricultura, além de manejos em trabalhos na casa de farinha, e que agora revive ao contar-nos nos mínimos detalhes sua vivência na aldeia.

2.4.2 A separação dos pais

A partir do diálogo que tive com D. Neves percebi que a separação de um casal pode ser considerada complexa quando envolve a questão dos filhos. E no contexto familiar indígena Potiguara, pelo que pude observar essa análise não é muito diferente, mas tem suas peculiaridades, pois a figura paterna na etnia indígena Potiguara é muito expressiva, marcante e alguns, como é o caso da família de D. Neves, exerce uma liderança enorme no seu território indígena, pois o seu pai era o Cacique Geral da etnia indígena Potiguara de 1942 até a sua morte em 1986⁷⁹.

Vale ressaltar aqui nesse contexto que o papel da mulher também é muito importante na etnia indígena Potiguara. Tanto é que existem cacicas em algumas aldeias das T.I. Potiguara, como por exemplo, a Cacica Maria Soares Gomes da aldeia Lagoa do Mato [T.I. Potiguara], localizada no município de Baía da Traição e a Maria Hilária da Conceição da aldeia Silva de Belém [T.I. Monte-Mór] no município de Rio Tinto⁸⁰. E uma das mulheres referendadas ao longo da história política partidária dos Potiguara diz respeito a senhora Nanci Cassiano Soares⁸¹ (72 anos) que foi eleita prefeita de Baía da Traição no ano de 1992, e considerada (à época) a primeira prefeita índia do Brasil⁸². Além disso, existem muitas mulheres indígenas Potiguara que se destacam e ocupam seu espaço em várias outras áreas, tais como artesãs, professoras, secretária (escolar e de município) diretora de escola, enfermeiras, agentes de saúde, conselheiras tutelares, comerciantes etc.

E outra questão que pode ser levantada aqui é que os filhos ou filhas eram muito ligados ao pai, como relatou D. Neves, e quando acontece uma cisão, uma separação, segundo ela [D. Neves] o processo é muito dolorido para os filhos que sentem a ausência do pai e também para a mãe, que além de sofrer com o fim da união conjugal agora tem que alimentar e educar seus filhos sozinha tornando-se a figura central do grupo doméstico, pois ele [Daniel] contribuía com a alimentação dos filhos. Sendo assim, o grupo doméstico de D. Severina, mãe de D. Neves, fica sob sua chefia agora com a ausência do marido.

Segundo D. Neves, nessa separação D. Severina [sua mãe] aprendeu a ser mãe e pai dos seus filhos, pois tinha agora a preocupação de cuidar da casa e dos filhos. Pelo o que eu

⁷⁹ Ver “**Chefia indígena, transformações culturais e novas formas de ação política entre os Potiguara da Paraíba**”, de José Glebson Vieira. Revista Tellus, ano 8, n. 15, p. 113-136, jul./dez. 2008 Campo Grande - MS

⁸⁰ Informações obtidas na FUNAI de João Pessoa/PB em 2010.

⁸¹ Nanci Cassiano Soares é sobrinha de Daniel Santana e sobrinha de D. Neves. Ver ANEXO diagrama de parentesco família Santana.

⁸² Informação disponível em: <http://ti.socioambiental.org/noticia/13562>. Acessado em 12/12/2015.

pude perceber e pelos relatos dela [D. Neves], em muitos casos os parentes mais próximos ou vizinhos ajudaram a criar os seus filhos, enquanto D. Severina trabalhava numa cidade próxima. “Os vizinhos ficavam por ali (na aldeia) dizendo: Mulher, tu vai ficar sozinha com esses filhos?!” (D. Neves, Bayeux, 11/04/2015).

Aqui podemos observar como destaca Richard Wilk (1984, p. 217) que houve uma transformação do grupo doméstico adaptando-se agora a uma nova configuração com a mãe de D. Neves passando a comandar as atribuições de sua unidade doméstica, demonstrando com isso a “evolução das circunstâncias”.

D. Neves – A minha mãe ficou muito triste quando ele [Daniel Santana] saiu de casa...papai deixou minha mãe para viver com outra mulher...Dulce. Era assim que chamavam ela. O meu pai teve duas filhas com ela [Dulce]. A Lourdes que tem uma diferença de nove meses de idade para mim e a Lindacy. (D. Neves, Bayeux, 07/03/2015)

2.4.3 Nova família

- O casamento de sua mãe com seu João Izidro da Silva e mais cinco “irmãos”.

Ao contar esses relatos de sua história de vida, percebo que a vida tornou-se difícil para a mãe de D. Neves para criar os cinco filhos, pois com a separação, a sua unidade doméstica ficou desamparada sem um provedor, e que essa função agora era desempenhada com muito sacrifício por D. Severina que trabalhava bastante para manter as condições de sobrevivência daquele grupo doméstico. Segundo D. Neves, sua mãe pensava em compor outra união conjugal, mas ainda tinha a esperança de que ele [Daniel Santana] voltasse para casa. “Tinha um senhor [João Izidro] que estava com interesse em minha mãe, mas ela ainda tinha a esperança que papai voltasse pra casa” (D. Neves, Bayeux, 11/04/2015).

D. Neves conta que depois que sua mãe ficou sozinha, pois estava separada de seu pai [Daniel Santana], e com quatro filhos, mas ainda nutria a esperança de seu ex-marido voltar para o lar.

A minha mãe [D. Severina] não queria casar e papai deu a maior força (para que ela casasse novamente)...papai já tinha conhecimento desse interesse do seu João Izidro com ela [sua mãe], procurou o meu padrasto [João Izidro] que era muito amigo dele e disse: Seu João volte (seu João já tinha tentado se aproximar de D. Severina) que talvez ela lhe aceite...Ela ficou sabendo que papai tinha dito que ela deveria se casar

com ele, porque é uma pessoa boa, um homem honesto. (D. Maria das Neves, Bayeux, 11/04/2015)

Havia uma relação de poder e respeito entre seu João Izidro e Daniel Santana que orquestrava e controlava (de certa forma) as relações sociais e de parentesco nas aldeias.

Ao saber disso, D. Neves relata que sua mãe perdeu as esperanças de reatar o seu casamento, revendo agora a possibilidade de casar-se novamente. “Pronto. Quando ela [D. Severina] soube disso acabou com as esperanças que tinha pensando que papai voltasse pra ela...e aí tomou a decisão de se casar de novo”. (D. Neves, Bayeux, 11/04/2015). Após esses acontecimentos, a mãe de D. Neves concedeu a aproximação do pretendente e com pouco tempo casou-se com seu João Izidro que era viúvo e tinha cinco filhos. Com esse casamento de D. Severina Firmino com seu João Izidro, eles tiveram oito filhos...totalizando com isso dezessete filhos! D. Neves diz que apesar de muitos filhos dos dois [D. Severina e João Izidro] morando sob o mesmo teto, não havia confusão, brigas... “a gente brigava (nossos irmãos) e eles brigavam por lá!”. (D. Neves, Bayeux, 07/03/2015)

2.5 Rituais religiosos e festejos: Santa Luzia, Nossa Senhora dos Navegantes e a Lapinha

A religião católica para D. Neves exerce uma forte influência e isso eu pude observar em muitos indígenas Potiguara durante minha estada na Aldeia Galego e nas procissões que participei, tais como Santa Luzia e Nossa Senhora dos Navegantes nos dias 13 e 20 de dezembro de 2015, respectivamente. E ainda pude observar as procissões do dia 12 de dezembro de Nossa Senhora de Guadalupe na Aldeia Forte e o início das atividades religiosas de Nossa Senhora da Penha em Baía da Traição que ocorreram de 09 a 17 de janeiro de 2016. Outro fato importante é que desde os tempos dos aldeamentos jesuítas o exercício religioso vai exercer uma grande influência sobre os índios Potiguara, devido a essa ordem religiosa. E para ela [D. Neves] no contexto urbano isso se torna muito forte, porque a religião vai proporcioná-la um *status* de identificação social que será um dos mecanismos facilitadores para a construção de sua rede de relações sociais na cidade de Bayeux, onde ela vive, inserindo-se numa nova organização social em que, a princípio, estabelece amparo numa instituição religiosa católica. A religião passa a ser uma espécie de sustentáculo para que o processo de convivência no espaço urbano possa ser mais aprazível.

No bairro de Tambay onde vive ela é devota de Nossa Senhora de Aparecida, padroeira desse bairro. O fato de ela reproduzir ações sociais engendradas na aldeia Camurupim pode ter facilitado, de certo modo, a tessitura de sua rede social naquele bairro. A igreja Sagrado Coração de Jesus, localizada em Tambay, por exemplo, faz parte de um ponto fundamental de apoio e solidificação de sua cidadania enquanto moradora e praticante da religião católica, pois ali ela [D. Neves] pôde fazer com que seus outros três filhos, Dorivaldo, Danilo e Daniel, pudessem ser batizados, crismados, fazer a primeira comunhão, matrimônio (com exceção de Daniel que ainda está solteiro) e outros sacramentos católicos⁸³. Além disso, sua filha Denise foi por muito tempo catequista nessa Igreja que rendeu um outro status para sua mãe. “Aqui eu sou conhecida como a mãe de Denise” (D. Neves, Bayeux, 11/04/2015). Enquanto que na aldeia ela é a filha de Daniel Santana, que foi por muito tempo Cacique Geral dos Potiguara. Percebemos que em cada espaço ela adquiri um status, uma relação de poder e prestígio.

Na perspectiva dela os rituais e festejos que mais marcaram dentro de sua rede de relações e trajetórias de vida são: Santa Luzia, padroeira da aldeia Camurupim e Nossa Senhora dos Navegantes, padroeira de Coqueirinho e a Lapinha que acontecia na casa do seu padrasto na aldeia Camurupim. Todos esses eventos são de origem católica.

No dia 13 de dezembro de 2015 estive na aldeia Camurupim acompanhado de Bruno Rodrigues que reside na Aldeia Galego, localizada no município de Baía da Traição. Saímos antes do pôr do sol e fomos ver a procissão e também participar da missa em celebração da padroeira, Santa Luzia. Ao chegar à aldeia Camurupim encontro com D. Neves e seu filho Dorivaldo próximo de sua casa. Ela estava voltando para a cidade. Foi uma grande surpresa para ela, pois não imaginava que estaria ali naquele evento. D. Neves me explicou que infelizmente não iria participar da procissão tampouco da missa, pois o seu marido estava em casa (na cidade) muito doente e ela só veio num momento muito rápido para ver como estava a sua casa porque havia dias que não vinha à aldeia. Regressando em direção à rodovia, ela falou que iria passar na casa de sua irmã, Marluce, para se despedir e de lá partir com destino a Bayeux.

⁸³ Os sacramentos da nova Lei foram instituídos por Cristo e são em número de sete, a saber: o Batismo, a Confirmação [ou Crisma], a Eucaristia [primeira Comunhão], a Penitência, a Unção dos Enfermos, a Ordem e o Matrimônio. Os sete sacramentos tocam todas as etapas e momentos importantes da vida do cristão: outorgam nascimento e crescimento, cura e missão à vida de fé dos cristãos. Fonte: <http://www.vatican.va/archive/cathechism>.

Durante esse percurso em direção à casa de sua irmã [Marluce] ela olhava com certo tom melancólico, saudosista em direção ao cortejo de Santa Luzia que caminhava a sua frente.

Eu estava passando por aqui mais cedo e avistei a santa [Luzia] e lembrei dos tempos que participava da procissão, da missa...e minha neta disse: Vovó, por que a senhora está chorando? Eu respondi pra ela: Ah, minha filha...sua avó estava lembrando das coisas no passado, do tempo que participava disso tudo (D. Neves, Aldeia Camurupim, 13/12/2015).

Nesse momento percebi o quanto é importante manter o vínculo com a aldeia, o cuidado com a casa simboliza de certa forma a manutenção de sua história de vida naquele lugar de origem, onde ela guarda as melhores recordações de sua família. É o seu porto seguro, é o lugar que lhe dá um *status* social por possuir uma relação de poder que circunda todos que vivem ali até hoje. Outro ponto a ser destacado, é a preocupação que ela tem com sua irmã que vive na aldeia, é o elo mais forte que ela possui naquele ambiente, fazendo com que regresse quando possível para a aldeia. A casa quando deixa acomodar os seres que habitaram nela, que compartilhavam alegrias e tristezas ainda mantém um significado muito forte, pois é a terra [a Aldeia] junto com sua parentela que nutre e dá sustentação, sentido a sua vida. Dito dessa forma, assimilamos que o alicerce da casa são as pessoas que moram, respiram aquele ambiente percorrendo seus espaços e recordando aqueles que viveram ali e deixaram impregnado em suas fendas algo imaterial tão idiossincrático quanto sua identidade étnica. É aquela aldeia que transmite uma energia imanente, são as memórias e seus parentes que estão ali que faz com que ela, esteja onde estiver, conserve esse sentimento pertencimento étnico. É isso que faz com que fortaleça o senso de comunidade, de união com a sua parentela.

2.5.1 A padroeira da Aldeia Camurupim: Santa Luzia e Nossa Senhora dos Navegantes

D. Neves conta que naquele tempo achava bom o mês de dezembro, pois tinha a festa da padroeira da aldeia Camurupim, Santa Luzia, que é realizada no dia 13 de dezembro. Porém, segundo ela o que mais gostava era dos festejos religiosos de origem católica, como a Lapinha, tradicional na casa do padrasto seu João Isidro, católico fervoroso que exercia as funções assemelhadas a um sacristão.

O meu padrasto [João Izidro], ele era como dizia naquele tempo... o sacristão, aquele que ajuda o padre, né?! Então, ele fazia essa parte de tomar conta da Igreja...ele fazia tudo. Até na hora da missa ele ajudava ao padre, entendeu?! Ele era muito católico e gostava muito de lapinha...quando era assim época de lapinha, porque tem coisas assim que me falha...mas eu não tô lembrada assim na época se era junina ou era final de ano.. Final de ano, pronto! Então, todo ano tinha lapinha na minha casa. (D. Maria das Neves, Bayeux, 11/07/2015)

Ela conta que achava bom quando chegava o mês de dezembro, pois tinha a preparação para a festa da padroeira da aldeia Camurupim, Santa Luzia, que é realizada no dia 13 de dezembro.

E a gente chegava a caminhar muito para convidar o pessoal para a festa da padroeira, e pra eles fazerem doações...uma vez eu cheguei a ir com o pessoal até Lucena⁸⁴ (cidade litorânea) a pé! Vinha gente de Mataraca, Rio Tinto, Baía da Traição para a festa da padroeira...o pessoal vinha a cavalo! E tem a história da Lapinha que a gente brincava! (risos) Depois eu conto como era. (D. Maria das Neves, Bayeux, 07/03/2015).

Segundo D. Neves, esse era um grande e aguardado acontecimento:

Treze de dezembro é a festa de Santa Luzia e era muito boa! E era muito...assim, naquele tempo o prefeito (de Marcação) botava parques, tinha vaquejada...aqueles interior todo e aquelas aldeia até Mataraca vinham para a festa, e de Cabedelo, Lucena, Fagundes e aquelas outras cidades até Barra de Mamanguape iam até lá (aldeia Camurupim). E logo era uma semana a festa de Camurupim (aldeia) que era a de Santa Luzia e de Nossa Senhora dos Navegantes (20 de dezembro ocorre a procissão marítima dos pescadores que sai de Coqueirinho e vai até a Barra de Mamanguape) que era na praia de Coqueirinho, onde as pessoas iam e aproveitavam o outro final de semana para ir a festa de Nossa Senhora dos Navegantes. Porque se desse pra fazer os batizados e primeira comunhão tudo naquela missa de Santa Luzia tudo bem...se não desse porque eram muitos (índios Potiguar) e o povo dizia: “Ah, vamos deixar pra batizar na missa de Santa Luzia” e se não desse ia pra Coqueirinho como minha primeira comunhão que não foi lá na aldeia [Camurupim] foi na igreja de Nossa Senhora dos Navegantes. Me batizei em Camurupim, mas minha primeira comunhão foi na igreja de Nossa Senhora dos Navegantes” (D. Maria das Neves, Bayeux, 11/07/2015).

Nessa mesma entrevista concedida em julho de 2015 ela [D. Neves] lembra que “*fazia Comissão*⁸⁵ ...a gente saía em caminhada com uma turma de amigas, uma pessoa responsável, adquirindo auxílio pra festa”. O auxílio para festa tem o objetivo de arrecadar fundos,

⁸⁴ Distância em linha reta de 21, 61 km de Marcação para Lucena pela costa litorânea. Informações adquiridas com base em cálculo de GPS.

⁸⁵ Segundo D. Neves, o objetivo dessa Comissão formada por um conjunto de cristãos designada por uma autoridade eclesiástica, nesse caso seria o padre, para arrecadar fundos financeiros como também mercadorias para auxiliar na realização do evento católico, a festa de Santa Luzia, a ser realizado na aldeia Camurupim. Também existe um leilão organizado pela Igreja, originado pela arrecadação de produtos, tais como galinha, porco, cachos banana etc. Todo o dinheiro arrecadado era computado como parte do resultado financeiro do festejo, sendo gerido pela Igreja.

alimentos ou animais para auxiliar na produção do evento e também para serem leiloados no dia da lapinha. A renda do evento seria revertida para manter a o bom estado da Igreja.

Então, nessas caminhada saindo de Camurupim (aldeia), atravessando de Canoa a Barra de Mamanguape, caminhando pelas praia vinhamo até Lucena. Chegando em Lucena, o responsável nosso...não sei quantas moças..bem umas 20...que eu tô lembrando. Falou com o prefeito e ele deu uma casa pra gente dormir, e depois a gente foi até Cabedelo...e voltando do mesmo jeito, porque aqueles que não deram auxílio na vinda, deram voltando. Sempre que tinha festa [da padroeira, Santa Luzia] todo ano a nossa caminhada era essa. (D. Maria das Neves, Bayeux, 11/07/2015)

Segundo informações do antropólogo José Glebson Vieira, existem outras circulações de santos padroeiros pelas aldeias e cidades. “Lembro que São Pedro do Cumaru (aldeia) é levado para a Barra de Camaratuba (cujo padroeiro é o mesmo santo). Já acompanhei numa festa e a procissão acontece no dia 28 de junho. A chegada do santo na Barra (de Camaratuba) é muito emocionante...ele é levado por moradores do Cumaru a pé até a boca da Barra e desta segue de barco. As pessoas cantam, rezam e soltam fogos”. (José Glebson Vieira, 24/08/2015)

De acordo com Tanielson Rodrigues “o padroeiro da aldeia Cumaru [T.I. Potiguará] é São José”, mas o seu irmão Bruno Rodrigues explica que na verdade “o santo (São Pedro) vem da Barra (de Camaratuba) fica no Cumaru (aldeia) e depois volta pra Barra. Ao falar sobre Santa Luzia, padroeira da aldeia Camurupim Bruno ressalta que a aldeia tem dois santos. “Têm duas procissões (São Pedro e Nossa Senhora dos Navegantes) pela devoção, já que é uma aldeia de pescadores, catadores de caranguejo e marisqueiras...a de Nossa Senhora dos Navegantes também vai pra Baía (Baía da Traição)⁸⁶”. Sendo assim, São Pedro também é padroeiro da aldeia Camurupim, de acordo com informações de Bruno Rodrigues.

Nessa perspectiva, percebemos que a religião católica se faz presente desde os tempos da sesmaria do aldeamento carmelita de São Miguel da Baía da Traição, cuja missão era catequizar índios de língua tupi, conhecidos como Potiguará⁸⁷. E Desde esses tempos, a religiosidade católica permanece entre os índios Potiguará. De acordo com Bruno Rodrigues, a maioria das aldeias das T.I. Potiguará tem como padroeiros santos da Igreja católica, tais como São Miguel (Aldeia São Miguel, São Francisco e Lagoa Grande), considerado o “padroeiro dos Potiguará e o dono do nosso território e o protetor e guarda dos índios”; Santa Edwiges (Aldeia Caieira); São Sebastião (Aldeia Tramataia, Tracoeira e Jaraguá); São João Batista (Aldeia Galego); Nossa Senhora de Guadalupe (Aldeia Forte); Nossa Senhora da

⁸⁶ Informações obtida no grupo de WhatsApp: “GTI A Questão Indígena”, no dia 24 de agosto de 2015.

⁸⁷ RICARDO, Carlos Alberto. Povos indígenas no Brasil. Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1996. 809 p.

Conceição (Aldeia São Francisco; Grupiuna, Jacaré de César e Silva de Belém); Santo Antonio (Aldeia Estiva velha); Santa Luzia e São Pedro (Aldeia Camurupim); São Domingos e Santa Luzia (Aldeia Jacaré de São Domingos); Sant'Ana (Aldeia Laranjeira); São José (Aldeia Sarrambi) e Nossa Senhora dos Prazeres e Nossa Senhora de Fátima na T.I. Monte-Mór⁸⁸. Vale ressaltar, que em muitas aldeias, pelo o que pude observar, existem cultos evangélicos promovidos por várias Igrejas cristãs evangélicas, tais como a Igreja Missionária Evangélica Betel Brasileiro; Igreja Evangélica Assembleia de Deus e a Igreja Presbiteriana Pentecostal. Além disso, existem indígenas que frequentam outras Igrejas Evangélicas, que inclusive visualizei em Baía da Traição, tais como Igreja Batista Potiguara, Universal do Reino de Deus, Testemunhas de Jeová entre outras já citadas.

Diante dessas informações sobre os padroeiros cristãos nas Aldeias das T.I. Potiguara, observamos que muitas delas tem mais de um (a) padroeiro (a), cuja devoção é dirigida a santos da religião católica e isso foi reproduzido por D. Neves quando veio morar na cidade, pois ela construiu relações muito fortes na Igreja Sagrado Coração de Jesus localizada no bairro de Tambay, cuja padroeira é Nossa Senhora de Aparecida a quem ela [D. Neves] é devota.

Manuel Castells (1999) coloca a religião como um importante componente na formação/reafirmção da identidade dos indivíduos e sendo assim, a construção de identidades é percebida também como a revelação de sua religião. Neste sentido, quando D. Neves assume que é uma cristã católica atrairá consequentemente um grupo cristão, por exemplo, que consente a sua aproximação fazendo-a membro daquele conjunto de pessoas que mantém uma interação constante naquele ambiente de religiosidade. Este contato que D. Neves realizou proporcionado pela sua religiosidade cristã católica, podendo ser identificada a princípio como uma ação social poderá ser considerada, nessa situação, como um dos alicerces para facilitar e também, quiçá, fortalecer a inter-relação com os moradores do bairro onde ela mora a partir do momento em que ela assume essa identidade pessoal. Desta forma, a religiosidade de D. Neves pode ter contribuído um pouco no fortalecimento de sua afetividade perante a vizinhança e amigos do bairro onde ela vive. “Todos os vizinhos de mamãe são católicos. D. Zefinha e D. Lindomar sempre iam para a igreja com ela.” (Denise, Bayeux, 10/04/2015).

⁸⁸ Muitas dessas informações foram obtidas através do estudante indígena Potiguara, Bruno Rodrigues e outras pelo e-book, “Cultura Potiguara”. Disponível: <http://www.pousadabaiaadatraicao.com/culturapotiguara.pdf.pdf>. Acessado em 16/01/2016.

Ao analisar seu aspecto sociológico, invoco o pensamento de Max Weber (2004, p. 3) para discorrer sobre o significado de ação social que diz respeito a uma ação que quanto ao sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de outros, orientando-se por este em seu curso (idem). Desta forma, a ação social racional com relação a valores, nesse caso, religioso possibilitará a construção das redes de relações sociais fundamentais para criar ciclos de reciprocidade de sua família com a vizinhança, por exemplo. Isto se tornará de fundamental relevância para D. Neves, uma vez que seus filhos Dorivaldo, Danilo e Daniel serão batizados nessa igreja. E a sua filha, Denise, que foi batizada na aldeia Camurupim e que fará parte do grupo de catequistas da paróquia de Tambay anos mais tarde. Esse papel desenvolvido por sua filha será de tamanha força e expressão que D. Neves depois será conhecida como a mãe de Denise, catequista da paróquia Sagrado Coração de Jesus.

Ela [D. Neves] tornou-se devota de Nossa Senhora de Aparecida. “Eu gosto demais quando chega a semana da padroeira...eu não perco um dia. Sempre vou. Agora, quando cai num feriadão aí eu aproveito e vou para a aldeia, né?!”. (D. Neves, Bayeux, 11/07/2015)

Nesse relato está contido “duas forças” em jogo: A religião e a Aldeia. Dependendo da situação, um feriadão, por exemplo, ela [D. Neves] aproveita a oportunidade para ir à aldeia, onde poderá desfrutar do convívio de alguns dias junto com seus parentes, uma vez que a espiritualidade ela poderá “levar”, fazer suas orações para onde for e a relação com a aldeia torna-se muito mais forte, pois é o momento de contato com a sua parentela, com o seu lugar de origem, reforçando o pertencimento étnico indígena.

Figura 1 - Igrejinha de Santa Luzia



Autor: Jamerson Lucena, Aldeia Camurupim, 13 de dezembro de 2015

Figura 02 - Procissão de Santa Luzia, Aldeia Camurupim [TI Potiguara] – Marcação/PB.



Autor: Jamerson Lucena, 13 de dezembro de 2015.

Figura 03 - Igrejinha de N^a S^a dos Navegantes, Aldeia Coqueirinho – Baía da Traição/PB.



Fonte: www.google.com.br

Figura 04 - Procissão marítima de Nossa Senhora dos Navegantes



Autor: Jamerson Lucena, 20 de dezembro de 2015.

Percebemos com isso, que a reciprocidade não está apenas associada às relações de parentesco, mas que envolve uma atmosfera religiosa, ritualística e política entre as aldeias. Este último aspecto veremos com mais nitidez no próximo capítulo.

2.5.2 A Lapinha

A lapinha ou pastoril faz parte da tradição de encerramento do Ciclo Natalino no nordeste. A Queima da Lapinha começou no século XIX e foi trazida ao Brasil pelos jesuítas. A lapinha representa a manjedoura do menino Jesus e, além de encerrar o Ciclo Natalino, a tradição também anuncia a chegada do carnaval. Desta forma, esse evento festivo de origem católica conseguia reunir muitos índios Potiguara daquela comunidade, além de indígenas e caciques de outras aldeias Potiguara e a presença de não-indígenas que vinham prestigiar aquela festa. Outro ponto de destaque é a memória narrativa de D. Neves em que é possível lembrar com detalhes como acontecia o evento, as danças e as técnicas utilizadas nas brincadeiras da Lapinha.

D. Neves conta que percorria várias aldeias das T. I. Potiguara com seus parentes e amigos para divulgar e arrecadar dinheiro, mantimentos para que a lapinha fosse realizada no

final do ano, assim como fazia na sua aldeia [Camurupim] para a festa da padroeira Santa Luzia.

Todo ano [anos 1970 e 1980] tinha lapinha na minha casa...e as vezes tinha um lugar pequeno botava duas lapinha...as vezes uma não dava aí a outra continuava até o final, como Barra de Mamanguape e tinha outros interior que as pessoas também gostavam de lapinha...outras aldeias. Baía da Traição também tinha, mas a lapinha de Camurupim...vamos dizer assim...ia até muito longe, porque vinha gente de Mataraca...de Mataraca pra cá vinha gente pra Lapinha de Camurupim. Então a lapinha era na minha casa fazia um pavilhão, assim bem na frente. Um pavilhão grande...assim de palha...é todo cercadinho ficava muito bonito...e vinha porque naquela época era os tocador...que os tocador era um sanfoneiro que era meu primo e vinha da aldeia São Francisco. Que eu me lembro que era Davi e Veridiano...só chamava outro quando eles não podiam vim. Mas vinha completo, né?! Porque vinha um na sanfona, vinha outro com um instrumento que batia assim (ela bate com a palma das mãos) vinha outro no pandeiro e vinha outro que balançava um negócio...e eu sei que era muito bom! Então, a nossa lapinha eu era a mestra da lapinha do cordão encarnado e tinha do cordão azul que eu não me lembro que era outras moça de lá, e tinha a cigana, né?! Eu gostei muito da minha infância. Gostei... gostei porque era um prazer assim que eu dava pro meu padrasto que me amava muito como um pai mesmo...e eu sabia que ele gostava! Era um prazer que ele tinha todo ano ter uma lapinha na casa dele, e eu era a principal, que era a mestra da lapinha” (D. Neves, Bayeux, 11/07/2015).

Como D. Neves narrou, percebemos que essa manifestação de religiosidade está em desuso ou não existe mais na sua aldeia [Camurupim], mas existem relatos ainda é realizado a lapinha na aldeia Jaraguá na T. I. de Monte-Mór, localizada no município de Rio Tinto. De acordo com D. Neves, a Lapinha, de origem católica, atraía uma multidão para a Aldeia Camurupim e era o seu padrasto, João Izidro, que promovia aquele festejo no intuito de angariar fundos para a igreja de Santa Luzia, a qual exercia a atividade de sacristão. Segundo ela esse evento seria também uma oportunidade dos parentes longínquos se encontrarem com os parentes que vivem naquela aldeia, onde está sendo celebrada a festa ou em alguma outra aldeia circunvizinha, próxima da Aldeia Camurupim. É uma situação propícia para restabelecer e marcar relações de poder, demonstrando assim status e poder naquela espaço social.

Segundo Bezerra e Lemos (2013, p. 65), “ao longo dos tempos, a lapinha, por meio de sua divulgação no Nordeste do Brasil, passou por algumas adaptações em relação às apresentações. Atualmente, os grupos de lapinha são cantados e dançados em homenagem ao Menino Jesus⁸⁹”. De acordo com D. Neves, a lapinha era dividida em dois cordões de cores distintas: o encarnado [de cor vermelha] que simboliza o coração de Jesus, composto pela Contramestra, Lindo Cravo, Lindo Guia, Libertina, Borboleta, Açucena, Pastorinhas; e o

⁸⁹Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/viewFile/4488/3799>. Acessado em: 12/07/2015

outro cordão de cor azul que simboliza o coração de Maria, composto pela Linda Mestra, Lindo Anjo, Camponesa, Borboleta, Pastorinhas. E ainda temos o central, composto pela Estrela, Diana, Cigana e o Pastor. Existe uma disputa entre os dois cordões – aquele que mais arrecada dinheiro torna-se vencedor⁹⁰.

A gente fazia comissão...a gente saía em caminhada com uma turma de amigas, uma pessoa responsável, adquirindo auxílio (dinheiro, mantimentos) pra festa. Então, nessas caminhada saindo de Camurupim (aldeia), atravessando de canoa a barra de Mamanguape, caminhando pelas praia vinhamo até Lucena (cidade costeira). Chegando em Lucena, o responsável nosso...não sei quantas moças..bem umas vinte!...que eu tô lembrando. Falou com o prefeito e ele deu uma casa pra gente dormir, e depois a gente foi até Cabedelo (cidade portuária)...e voltando do mesmo jeito, porque aqueles que não deram auxílio na vinda, deram voltando. Sempre que tinha festa todo ano a nossa caminhada era essa” (D. Neves, Bayeux, 11/07/2015).

D. Neves recorda que chegou a ser Mestra da Lapinha (ela conta com orgulho, pois representava um status nesse festejo de origem católica) e foi lá que ela conheceu seu padrasto, seu João Izidro.

Foi lá que eu conheci meu padrasto, o João Izidro...mas a festa só tinha graça quando o senhor Tatíco e João Pedro (dois senhores que valorizavam a tradição daquele festejo natalino na aldeia Camurupim, e com isso prestigiavam a festa, as brincadeiras da lapinha). Porque eles compravam os cravos feitos com papel confete, botavam o dinheiro numa ponta (encarnado ou azul) e subia o cordão num mastro e depois descia para ver quem arrecadava mais, e assim, vencesse... E também tinha as ciganas!”(D. Neves, Bayeux, 07/03/2015).

Pelo que foi relatado por D. Neves, essa tradição de festejo natalino, a lapinha, ocorreu até o final dos anos 1980 depois ela não viu mais por ali. Ela [D. Neves] também relata que tinha o leilão (como acontecia na festa de Santa Luzia) e que muitas vezes era ofertado um cacho de bananas, peixes, um frango assado etc. E, como ocorre nos leilões, quem desse o maior lance ficava com o produto e comia juntamente com os amigos e parentes ali mesmo na festa.

A ideia da oferenda como parte de colaboração dos indígenas em manter viva as ações festivas do evento faz parte do calendário religioso católico de muitas aldeias das T.I. Potiguara, como por exemplo, nas comemorações do dia de São Miguel, padroeiro dos índios Potiguara muitas famílias organizam doações alimentícias no intuito de contribuir para garantir a realização do leilão, onde o dinheiro seria revertido em prol da igreja do padroeiro ou padroeira. Ao fazer isso, esses indígenas doadores e clientes-competidores que estão interessados em adquirir os produtos ofertados no leilão demonstram um status e uma relação

⁹⁰ Geralmente, são seis pastorinhas em cada cordão.

de poder constituída por essas ações que envolvem a religião católica e leilão de alimentos. Estas ações podem ser caracterizadas como relações de troca envolvendo a reciprocidade generalizada (SAHLINS, 1983), e demonstração de poder no que se refere à aquisição de alimentos com lances que poderia se chegar a dez vezes o valor do produto, por exemplo.

2.6 Primeiro casamento: D. Maria das Neves e Antonio Farias

“Eu era muito feliz com ele⁹¹”

O casamento de uma moça indígena Potiguara é muito celebrado na comunidade, e quando se trata da primeira filha do Cacique geral, Daniel Santana, na época tem todo um respeito e admiração referente ao status do pai. Dona Maria das Neves Santana casou com Antonio Farias (1949) em Marcação no ano de 1970 aos vinte anos de idade. Segundo informações dela ele não era indígena, o que vem a mostrar a existência de relações inter-étnicas existente naquela época.

Ao perguntar-lhe como é que foi o casamento da primeira filha do cacique geral dos Potiguara, Daniel Santana, na época ela responde,

A minha mãe já doente, então não tinha como fazer festa, né!? Então, não tinha como fazer festa, porque era um casamento, mas não com muita alegria. Porque ela dizia assim: “Se você casar logo eu sei com quem você vai ficar. Porque eu gosto do Farias e ele é um homem bom, e você já são amigos há muito tempo, então tem tudo pra você ser feliz com ele. Se você não casar eu vou morrer preocupada sem saber com quem você vai ficar.

Era isso a preocupação dela...então, eu me casei assim de noiva, direitinho...só que não teve assim muita festa. Foi mais assim gente da família e aqueles amigos assim bem próximos. E no dia do meu casamento tava: O meu pai...nessa época ele já morava com Méia. E D. Jacira! Também para o meu casamento...Méia, D. Jacira e mamãe. E elas gostavam da minha mãe! Só quem não foi para o casamento foi a dona Chiquinha. A mãe de Manoel e Antônio...que gostava muito de mim também, mas não foi. Mas foi a Méia que era a mulher de papai e a Jacira que tinha se separado, né?! Que era separada, mas como ela gostava muito de mim e de minha mãe ela foi e...como é que se diz...educada, respeitando a outra, sabe?! Foi muito bom. (D. Neves, Bayeux, 11/04/2015)

Nesse relato de caso de D. Neves é possível perceber a relação de poder e prestígio que envolve o cacique geral dos Potiguara, Daniel Santana, e dessa forma naquele evento

⁹¹ Essas frases são de autoria de D. Neves.

conseguiu unir várias ex-esposas na cerimônia de casamento de sua filha [D. Neves] não havendo nenhum empecilho ou transtorno durante a celebração, demonstrando com isso o poder que um cacique geral possui naquele espaço, controlando suas redes de relações sociais no intuito de não “misturar” com questões pessoais referentes as suas uniões conjugais. Daniel Santana teve sua primeria união conjugal com D. Chiquinha e desse relacionamento nasceram Manoel (1943) e Antonio (1944). Pouco tempo depois ele [Daniel Santana] mantém uma relação conjugal com D. Severina e dessa união nascem cinco filhos, a saber: Geladinho (1945); Zé (1948); D. Neves (1950); Heleno (1953) e Marly (1954) que chegou a falecer com dois anos de idade. Vale ressaltar que durante essa união conjugal o pai de D. Neves manteve uma relação extramarital com Dulce desse relacionamento nasceram duas meninas: Lourdes (1950) que veio a falecer em 2015 e Lindacy (1952). Segundo D. Neves, Dulce faleceu em decorrência de complicações no parto de Lindacy e Daniel Santana ficou cuidando das duas meninas. D. Neves relata que o seu pai também teve uma relação extraconjugal com D. Jacira (vizinha de D. Neves na aldeia Camurupim), mas não teve filhos. De acordo com as informações prestadas por D. Neves, nos anos 1960 Daniel Santana constrói uma aliança matrimonial com D. Méia (1939) com quem tem cinco filhos, a saber: Marcos Santana (1963); Adésio (1968); Vilma (?); Dilma (1971) e Clóvis (1973).

D. Neves conta que se casou aos vinte anos de idade com o jovem Antonio Farias (1949) e saiu da aldeia Camurupim com uma filha, Denise (1971), de dois anos de idade. O seu marido estava desempregado e não tinha condições de manter sua família ali na aldeia. Pouco tempo depois de casados Antonio Farias passou num concurso público para polícia militar da Paraíba e ele foi trabalhar na capital paraibana. O seu marido tinha família na cidade de Santa Rita, localizada na região metropolitana de João Pessoa, mas D. Neves diz que (à época) já casada ainda continuava morando com a sua mãe na casa do seu padrasto [João Izidro] na aldeia Camurupim, pois sentia a necessidade de ajudar na criação dos irmãos mais novos porque sua mãe estava um pouco debilitada. Enquanto isso, seu marido a princípio trabalhava como taxista e depois foi aprovado num concurso público da polícia militar em João Pessoa.

Maria das Neves – Teve um dia que mamãe disse: “Minha filha vá tomar conta do seu marido”. (D. Neves, Bayeux, 07/03/2015)

Atendendo ao pedido da sua mãe ela [D. Neves] foi com a sua filha, Denise, com dois anos de idade morar na cidade. “No início a gente morou lá na Torre (bairro de João Pessoa), onde morava uma irmã dele [Antonio Farias]...depois a gente veio pra cá (bairro de Tambay

em Bayeux)”. Ela conta que na época eles conseguiram “tirar” uma casa pela Companhia Estadual de Habitação Popular-PB (CEHAP/PB). “Foi uma conquista muito importante!”, ressalta D. Neves. O fato de ser casada com um policial militar e vir morar num bairro considerado, segundo ela pequeno até os dias de hoje, trouxe também um *status* social muito importante para ela e dessa forma contribuir para manter contatos, interação social com a vizinhança. Em 1973 nasce o seu segundo filho, Dorivaldo. Mas, no ano seguinte seu esposo, Antonio Farias, veio a falecer vítima de um acidente de automóvel.

De acordo com D. Neves, a morte trágica do seu esposo trouxe muita comoção e solidariedade porque os vizinhos gostavam muito dele por ser uma pessoa muito respeitadora e muito amiga dos filhos das vizinhas, pois segundo ela seu marido era uma pessoa muito carismática e comunicativa. Desta forma, ele conseguiu atrair a atenção dos meninos do bairro através do caminhão do batalhão da polícia militar em que trabalhava como motorista, promovendo toda vez que chegava a sua rua um “evento festivo” para as crianças porque os colocava acomodados na carroceria do automóvel e dava voltas no bairro proporcionando a alegria da garotada naqueles dias em que o caminhão do batalhão estava no bairro. Este clima de alegria e descontração produzido pelo jovem policial militar acabou criando laços de afetividade por toda a vizinhança.

“Ele [Antonio Farias] enchia de menino...os meninos subiam ficavam de um lado e de outro daqueles banquinhos e dava uma volta no conjunto (bairro de Tambay) aí depois parava o caminhão e ele descia e os meninos cada um ia pras suas casas. Isso era a maior felicidade desses meninos” (D. Neves, Bayeux, 03/10/2015). Nesse trecho D. Neves demonstra a facilidade que seu esposo teve de estreitar as relações sociais com os vizinhos e moradores do bairro de Tambay por ser policial militar e também a forma carismática de conquistar a simpatia das crianças da redondeza. Além das diversões no caminhão da polícia militar existia também a distribuição de melaço⁹² de cana-de-açúcar para as crianças quando seu esposo [Antonio Farias] vinha no caminhão de melaço. Essa atividade era realizada pelo senhor Antonio Farias, enquanto estava de férias da corporação militar.

“Então, quando ele [Antonio Farias] chegava com aquele caminhão com um tanque grande pra carregar o mel...aí ele abria uma torneirinha e os meninos trazia até garrafa de água sanitária lavada os meninos trazia pra botar e encher. Aí os meninos saiam muito feliz...cada um com uma garrafinha de mel” (D. Neves, Bayeux, 03/10/2015).

⁹² “Melaço - é o líquido que se obtém como resíduo de fabricação do açúcar cristalizado, do melado ou da refinação do açúcar bruto”. Disponível em: http://www.anvisa.gov.br/anvisa/legis/resol/12_78_melaco.htm. Acessado em: 03 jan. 2016.

De acordo com D. Neves, o seu esposo, Antonio Farias, era um homem respeitador, comunicativo, além do fato de ser jovem, possuía um status perante a sociedade por pertencer a uma corporação militar que tem no seu estatuto o objetivo de cuidar e defender a sociedade. “Eu acho assim porque ele [Antonio Farias] era assim...tinha uma facilidade pra fazer amizade, gostava muito de conversar com os vizinhos” (D. Neves, Bayeux, 03/10/2015). Neste sentido, o esposo de D. Neves tinha outro papel importante no seu grupo doméstico que era estabelecer contatos com a vizinhança, buscar o fortalecimento de relações sociais naquele espaço urbano no intuito de manter uma boa convivência e com isso passar mais segurança para sua família através de uma rede social constituída por relações sociais mais intensas com os vizinhos.

Após o falecimento de seu esposo D. Neves revela que ficou um pouco desorientada com aquele acontecimento trágico e que suas vizinhas (os) junto com apoio das cunhadas que moravam em João Pessoa ajudaram-na bastante diante dessa situação.

Com a vinda para a cidade, à viuvez e os filhos agora D. Neves imagino que ela se encontrava numa situação difícil, apesar de possuir uma casa própria que garantiria a permanência de sua família na cidade sem ter que arcar com despesas de aluguel, por exemplo, mas as condições para criar os filhos na cidade e ter que administrar a casa sem parentes (ainda não tinham chegado à cidade nessa época) por perto tornava a sua vida bem mais complicada. “Assim...eu passei por muitos momentos difíceis e tive muita ajuda dos meus vizinhos, principalmente de Lindomar (vizinha de D. Neves), da minha ex-cunhada Silvia⁹³ da minha família também...toda minha família. Eu nunca fiquei sozinha”. (D. Neves, Bayeux, 03/10/2015)

Segundo D. Neves, essa corrente de amigos e parentes foi fundamental para que ela continuasse tocando sua vida em frente e pudesse criar seus filhos na cidade, contando com apoio de seus vizinhos e cunhadas que trouxeram ela para junto da família de Antonio Farias, confortando e amparando em todos os sentidos.

Durante o tempo de luto ela [D. Neves] relata que aceitou o convite da sua cunhada Silvia e foi passar um tempo na casa dela em João Pessoa, enquanto isso sua outra cunhada Maria veio morar em sua casa no bairro de Tambay para que não permanecesse fechada durante essa estadia na casa de Silvia.

⁹³ Silvia à época morava no bairro da Torre em João Pessoa e deu todo apoio ao casal quando veio para João Pessoa e principalmente quando ocorreu o falecimento do seu irmão.

Depois que ele [Antonio Farias] morreu...não demorou muito a minha ex-cunhada [Silvia] a irmã de Farias tinha uma casa na Torre (bairro de João Pessoa) onde ela morava e ela foi morar no Recife. Então, ela [Silvia] não queria alugar a casa dela...aí ela disse: “Neves tu devia morar lá na minha casa porque eu queria alugar e você alugava a sua casinha aqui. Pelo menos vai mudar um pouquinho a sua cabeça e ficava melhor...aí eu deixei uma das irmãs [Maria] de Farias, que por sinal já faleceu, mas as filhas dela estão morando por aqui. Deixei ela morando na minha casa e fui morar na casa da outra [Silvia] lá na Torre...quer dizer quando eu vim da Aldeia fui pra lá e quando ele [Antonio Farias] morreu fui pra lá de novo.

2.6.1 Segundo casamento: D. Maria das Neves e João Venâncio

“As coisas acontece na nossa vida sem a gente procurar”.

“Eu ficava perguntando: *Meu Deus, eu tão nova ficar sozinha com esses meninos...era muito difícil. Eu achava que nunca mais ia ter um companheiro*” (D. Neves, Bayeux, 07/03/2015). D. Neves conta que ficou muito abalada e passou um bom tempo sem conviver com outra pessoa. Mas, ela pensava que “não poderia cuidar sozinha dos meus filhos”. E com três anos depois apareceu um senhor na sua vida chamado, João Venâncio, que estava morando vizinho a sua casa durante o tempo em que ela permaneceu reclusa na casa de sua cunhada por aproximadamente dois anos e “aí depois eu voltei (para a sua casa no bairro Tambay) quando voltei João Venâncio estava morando numa casa vizinha a minha...ele tinha comprado uma casa...que desse lado (esquerdo de sua residência) era seu Zé Bias e desse outro lado (da rua) era João Venâncio” (D. Neves, Bayeux, 03/10/2015).

Ao recordar aquela situação D. Neves conta que os vizinhos foram envolvendo-a num discurso referente à importância de estar casada, de ter um companheiro no intuito de amparar ela e seus filhos.

Eu não queria, mas os meus vizinhos ficaram ali, sabe?! Ajeitando, ajeitando...não ele é um homem bom...ele é separado da família, e ele precisa de uma companheira...e ele chegou pra aqui e a gente gosta muito dele...então os meus vizinhos foi que me ajudaram, porque eu não ia querer...mas graças a Deus foi bom o tempo que passei com ele (D. Neves, Bayeux, 11/04/2015).

Nesse diálogo percebemos como as vizinhas buscaram de alguma forma ajuda-la a construir novamente uma unidade familiar parecida com a que ela tinha anteriormente no intuito de que D. Neves sentisse protegida de certa forma social e economicamente. Neste sentido, a vizinhança poderia ser considerada como um suporte social muito importante para a tomada de decisões e escolhas dela [D. Neves]. Para a construção identitária dela independentemente dos elos que ela tinha na aldeia. “E eu sei que um (vizinho) ajeitava e

outro ajeitava....minhas vizinhas todinha! Até uma dos fundos do quintal que deixou o portãozinho pra passar pra lá pra cá...Juracy! Aí terminou eu aceitando” (D. Neves, Bayeux, 03/10/2015).

Vale destacar que mesmo ela [D. Neves] constituindo uma nova união conjugal agora com o senhor João Venâncio, mantinha contato com a família do Antonio Farias, pois a relação de afetividade que tinha com suas cunhadas era intensa ao ponto de às vezes ter que falar com elas escondida porque o atual esposo não permitia o contato. “Até hoje a família de Farias gosta de mim...Olhe, até hoje! Nunca se separaram de mim...só no tempo de João Venâncio, mesmo assim eles falavam comigo escondido” (D. Neves, Bayeux, 03/10/2015).

Conforme D. Neves relatava, ele [João Venâncio] era mais velho do que ela vinte e um anos. Casaram-se e tiveram um filho, Danilo, em 1978. Porém a convivência não foi muito longa e nove anos depois de casados o seu esposo veio a falecer (1984), vítima de complicações causadas pela diabetes.

Passei uns três anos sozinha, aí veio o João Venâncio...eu passei nove anos com João Venâncio...ele era mais velho do que eu vinte e um anos. Ele dizia que tinha um filho da minha idade. Eu tinha assim, pra mim ele era marido, era pai, era tudo pra mim...pela idade dele, né?! Foi o pai de Danilo, mas foi um homem muito bom, muito responsável, me deu muita paz...me ajudou a criar meus dois filhos, né?! Ela [D. Neves] disse que com o tempo o quadro de saúde dele foi piorando devido à diabetes e as recomendações médicas que ele muitas vezes não procurava seguir. “Eu tinha que ir com ele pra todo canto...aí um dia passou mal...foi 24 horas...24 horas foi embora João Venâncio (D. Neves, Bayeux, 11/04/2015).

Aqui podemos observar que seu João Venâncio garantia a segurança da unidade doméstica que tanto D. Neves de certa forma procurava novamente, além de que o homem, em muitos casos, torna-se a figura central do grupo doméstico, transmitindo segurança, alimentação, não maltratava os enteados, Denise e Dorivaldo, e cuidando bem dela. Além disso, existia uma afetividade entre padrasto e enteados, onde tinham um respeito na relação entre eles. A relação entre padrasto e enteados podem se tornar mais íntimas e consistentes com o tempo de convivência. “Ele cuidava muito bem dos meus filhos. Muito respeitador. Eu agradecia muito a Deus por ele tá na minha vida porque era uma pessoa que só me ensinava as coisas boas aos meus filhos...o melhor” (D. Neves, Bayeux, 11/04/2015).

Segundo D. Neves, o senhor João Venâncio também era muito querido pela vizinhança e que ele acabou conquistando a afetividade das crianças do bairro de Tambay.

Tinha um terreno ali (na Rua Sacadura Cabra, onde ela morava) que hoje tem uma Igreja Evangélica, mas antes não tinha era só um terreno baldio... e o povo botava lixo e ele [João Venâncio] não gostava que o povo botasse lixo ali porque aquele

mal cheiro vinha para a casa da gente. Aí ele fez o que?! Ele disse: eu vou mandar limpar esse pedaço aqui todinho...esse terreno. Quando o terreno estava limpo os meninos começaram a jogar. Aí ele fez o que? Ele disse: Eu vou agradar esses meninos. Ele era muito sério e os meninos tinham até medo quando a bola caía lá em casa...aí ele viajava (no caminhão) e quando vinha trazia uma bola bem bonita para os meninos jogar. E os meninos já passaram assim a gostar de Seu João Venâncio, né?! Como ele era muito certo, rígido com essas coisas então ele comprava as bolas boas e dava para os meninos jogar para os meninos não deixarem ninguém botar lixo ali!

Segundo D. Neves o senhor João Venâncio tinha poucos amigos no bairro e uma parte de sua família morava na cidade de Guarabira, localizada na Microrregião do Brejo Paraibano e tinha uma irmã em Natal-RN. Outra parte da família vivia em São Paulo. Apesar de ter poucos amigos no bairro de Tambay, D. Neves conta que na cidade de Bayeux existiam muitos amigos, onde eles às vezes saíam para visita-los. Um fator importante é que ele [João Venâncio] viveu aproximadamente dez anos nessa rua, onde conheceu D. Neves. O tempo demonstra que os laços de afetividade com a vizinhança foram muito mais duradouros comparados com o tempo de permanência de Antonio Farias naquela localidade.

Partindo dessa configuração estabelecida por uma nova unidade familiar constituída agora por D. Neves e o senhor João Venâncio, compreendo que pelo fato dele ter convivido naquela localidade urbana por uma década demonstra de certo modo um enraizamento de relações sociais existentes na redondeza e também por pertencer a um grupo doméstico e com isso possuir status social e econômico. Segundo D. Neves, ele nutria algumas relações sociais que considerava marcantes para o seu convívio, assim como ocorria com ela que além de ter suas atribuições domésticas também costurava. “Não me faltava nada. Tanto eu tinha o meu trabalho (corte e costura) como ele [João Venâncio] tinha o trabalho dele (caminhoneiro), né?!” (D. Neves, Bayeux, 03/10/2015).

2.6.2 Terceiro casamento: D. Maria das Neves e Aderaldo

“Na vida a gente nunca sabe o dia de amanhã, né?!”

Não é comum uma mulher ficar viúva duas vezes. O sofrimento de perder um esposo novamente e precocemente, abalou D. Neves:

Quando isso aconteceu eu já estava nessa casa [na Rua Gago Coutinho], e Aderaldo, meu marido, ele era muito amigo da vizinha de frente...só que na Igreja a minha filha era muito católica, e ela era catequista, e tinha esse amigo que era Aderaldo...que era uma força grande na igreja. Quando eu fui na casa da minha vizinha [D. Zefinha] eu conheci Aderaldo, aí disseram: “Ah, essa é a Neves! A mãe de Denise!” E ele me cumprimentou tudinho..., mas depois a gente conhece olhares de um homem quando está com interesse, né?! Mas eu fui fugindo, fugindo...eu não queria e fazia quanto tempo? Cinco meses que o meu marido [João Venâncio] tinha morrido! Na vida a gente nunca sabe o dia de amanhã, né?!Esse ano vai fazer 30 anos que estamos casados. (D. Neves, Bayeux, 11/04/2015)

Em 1985 D. Maria das Neves Santana casou-se com o senhor Aderaldo e teve um filho, Daniel Santana em 1991. Ela conta que Aderaldo era muito amigo da vizinha de frente [D. Zefinha] e também tinha uma amizade com a sua filha, Denise, na igreja católica, onde ela era catequista e conhecia ele há bastante tempo, pois ajudava de forma voluntária na igreja do bairro de Tambay.

D. Neves – “Até que um dia ele [Aderaldo] viajou com a gente pra Camurupim (aldeia) e a gente se conheceu mais, conversou, e mesmo sem querer terminou acontecendo...e Aderaldo aqui comigo até hoje...meu filho, Danilo, tinha uns seis anos, né?! E bem depois meu Deus que eu tava com Aderaldo veio Daniel (1991)” (D. Neves, Bayeux, 11/04/2015).

Ao perguntar-lhe a idade do senhor Aderaldo ela me responde que ele é muito mais jovem.

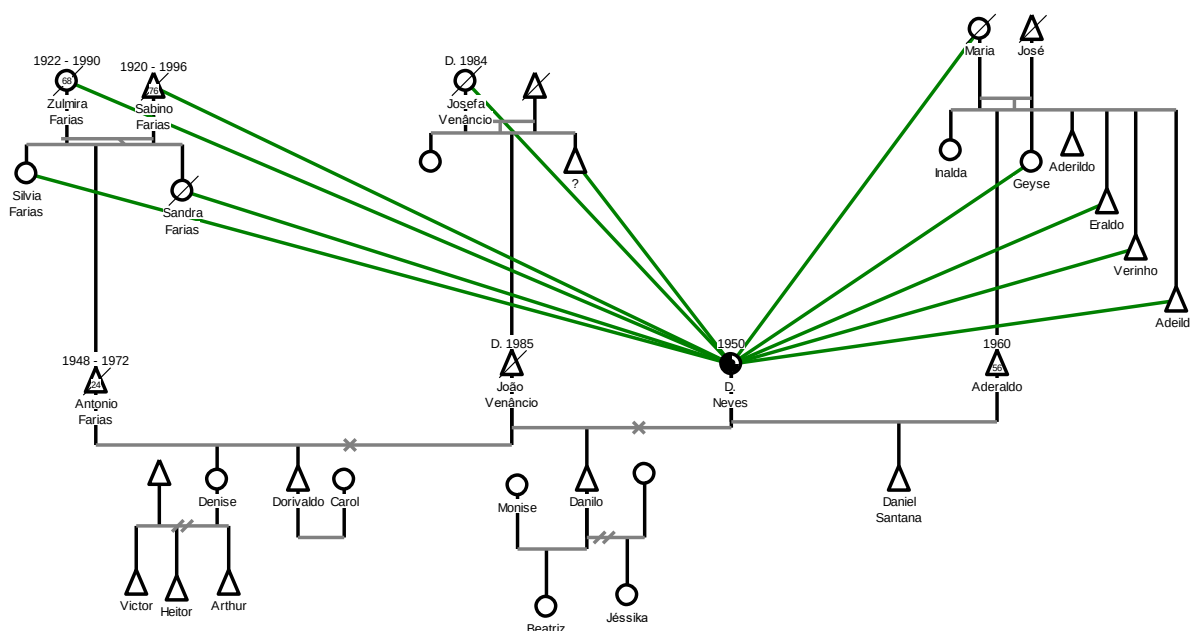
Ele [Aderaldo] é mais novo do que eu uns nove anos...eu fecho com uns dez anos. Aí eu tinha vergonha porque ele era mais novo do que eu...eu acostumada com uma pessoa que tinha mais idade do que eu, e depois eu me envolver com uma pessoa bem mais nova...aí eu fiquei com vergonha, mas a minha filha [Denise] conhecendo ele dizia: “Mamãe eu não acho que a senhora devia se envergonhar por conta da idade...ele não está vendo isso. Ele está vendo a sua pessoa. Ele gosta da senhora”. Então a minha filha me ajudou, porque eu tinha vergonha até dos meus vizinhos (D. Neves, Bayeux, 11/04/2015).

Nesse caso a gente observa a cumplicidade que a mãe tem com a filha, a única mulher entre seus filhos. Em que transmite e deposita nela uma confiança, cuja reciprocidade é similar ao que ela tinha com a sua mãe que por coincidência era a única filha de D. Severina e Daniel Santana. Outro fator importante é o respeito, o zelo, a consideração que ela possui por sua vizinhança ao relatar a preocupação com seus vizinhos por estar pretendendo casar-se com um homem mais novo do que ela e talvez os vizinhos que sempre mantiveram relações sociais e afetivas muito intensas com ela [D. Neves] durante esse tempo poderia consentir ou não essa união conjugal, uma vez que a vizinhança exercia um papel colaborativo e influenciador em suas decisões. E nesse ciclo de reciprocidade generalizada como demonstra Sahlins (1983) criado por essa rede social com os vizinhos ela supostamente não gostaria de

criar nenhuma rusga com sua vizinhança. Porém, algumas vizinhas⁹⁴, tais como D. Zefinha e Neide, procuravam de certa forma aproximar o casal, demonstrando ações similares aquelas realizadas com ela [D. Neves] e o senhor João Venâncio.

Vale ressaltar que as uniões conjugais que D. Neves teve durante esse tempo proporcionaram um intenso entrelaçamento de relações sociais com a sua vizinhança no bairro de Tambay, pois eles [vizinhos] estavam sempre por perto buscando ajuda-la de alguma forma para que ela [D. Neves] voltasse a constituir uma unidade familiar nuclear básica (pai, mãe e filhos) ou considerada normal para os padrões dessa sociedade. Portanto, a vizinhança exerce um papel fundamental na vida de D. Neves por criar um ambiente de convivência e amparo mútuo naquele espaço.

Figura 05 - Esquema de relações parentais e de afinidade de D. Neves.



Autor: Jamerson Lucena

De acordo com a figura acima podemos perceber que D. Neves têm mais afinidade com alguns parentes do que com outros. Esta relação de afinidade com esses parentes é constituída por causa da proximidade. Os outros irmãos do senhor Aderaldo, por exemplo, moram mais distantes em outros bairros ou até mesmo em outras cidades, como é o caso de Inalida que mora na cidade de Santa Rita.

⁹⁴ Essas vizinhas, D. Zefinha e Neide, são da Rua Gago Coutinho, onde D. Neves mora atualmente. Esta rua é paralela a Rua Sacadura Cabral, onde ela morou até 1981.

Figura 06 – D. Neves e seus quatro filhos. Da esquerda para a direita, Denise, Danilo, D. Neves, Dorivaldo e Daniel na frente em sua casa.



Autor: Aderaldo – Bayeux, 1995.

Figura 07 – D. Neves na Aldeia Camurupim com seus parentes. À frente: D. Neves, Ailton [esposo de Marluce], Pinuca⁹⁵, e sua esposa logo atrás.



Autor: Aderaldo – Aldeia Camurupim, 1994

⁹⁵ Manoel Cassiano, mais conhecido como “Pinuca” é primo de D. Neves. Ele é Irmão de Nanci Cassiano. Essa foto foi tirada na casa da irmã de D. Neves, Marluce, na aldeia Camurupim em 1994.

Figura 08 – D. Neves com seu filho, Daniel Santana, e seu esposo Aderaldo.



Autora: Marluce, Aldeia Camurupim [T.I. Potiguara], 1992.

Vale destacar que a família de seu Aderaldo é do bairro de Tambay. Sua família é composta por sete irmãos com ele. Verinho; Adeildo; Eraldo (Neném); Lilito; Aderaldo; Geise e Nalda. Neste sentido, D. Neves mantém um relacinamento muito intenso com a maioria de seus cunhados, como relata sua filha Denise, “Minha mãe mantém contato com todos os irmãos dele [Aderaldo]. Verinho, Adeildo, Lilito e Eraldo, além das irmãs. Com mais frequência ela tem contato com os irmãos: Verinho, Adeildo e Eraldo. E das irmãs é mais frequente ver a Geyse” (Denise, Bayeux, 08/01/2016). Segundo Denise, sua mãe [D. Neves] tem mais contato com a Geyse porque mora no mesmo bairro, próximo a casa dela e a outra cunhada mora na cidade de Santa Rita. E com relação aos outros cunhados ocorre a mesma situação, ou seja, D. Neves mantém um maior contato com aqueles que moram em Tambay. Então, percebemos que o fator de proximidade geográfica também pode ser evidenciado como de fundamental relevância para a constituição de sua rede de relações sociais na cidade. Porém esse fator geográfico de aproximação não interfere quando é estabelecida pela relação de parentesco de consanguinidade, por exemplo, seu filho Dorivaldo mora no bairro de Colibris⁹⁶ na capital paraibana ela junto com seu esposo, Aderaldo estão de vez em quando frequentando a casa do seu filho. O percurso é de fácil acesso e eles vão de carro e algumas

⁹⁶ Essa distância da Rua Gago Coutinho para o bairro de Colibris equivale a 13,7 km. E do bairro Colibris para a casa de sua irmã Vilma no bairro de Mangabeira corresponde a 2,1 km. Fonte: <http://google.com.br/maps>.

vezes aproveitam a viagem para ir até a casa de sua irmã Vilma que mora próximo, no bairro de Mangabeira.

Conforme o diálogo citado acima por sua filha Denise, D. Neves mantém um contato muito intenso com seus cunhados o que possibilita ainda mais a abrangência de sua rede de relações sociais naquele bairro de Tambay, uma vez que o seu esposo Aderaldo é muito conhecido no bairro por ter nascido ali e sua família ser numerosa em comparação com a família de Antonio Farias e do senhor João Venâncio, ambos os esposos falecidos de D. Neves. Ainda sobre a família do senhor Aderaldo, ela [D. Neves] conta que,

A mãe dele [Aderaldo] gostava muito de mim...eu tive muita sorte porque a mãe de Farias gostava muito de mim. A minha mãe morreu, mas eu tinha minha sogra [D. Zulmira] que era tudo pra mim. A mãe de João Venâncio gostava muito de mim...cheguei a conhece-la e cuidei dela um tempo (D. Neves, Bayeux, 03/10/2015).

Segundo D. Neves, o seu esposo [Aderaldo] é muito respeitado por ser professor concursado de filosofia do Estado (leciona na cidade de Santa Rita) e conhecedor de muitos direitos trabalhistas e também dos aposentados e pensionistas e diz que de vez em quando chega um morador do bairro para tirar alguma dúvida com ele. Ao comentar sobre isso percebi que o seu esposo é uma pessoa muito influente e conhecida no bairro, por ter nascido ali e por possuir um status perante aquela sociedade.

Eu acredito que Aderaldo é uma pessoa muito querida e respeitada aqui no bairro de tambay. Um homem que para o povo é muito inteligente...porque ele era uma pessoa muito estudiosa.

Tem gente que diz assim: “Dr. Aderaldo!”.

E ele responde: “O que é isso, rapaz?!”.

Uma vez eu estava aqui e Arthur [neto dela] falou que poliana, a minha vizinha de frente chamou meu neto pra conhecer a filha dela que passou pra estudar na universidade. E quando Arthur chegou disse: “Mas vovô! Maria (filha de Poliana) disse que o senhor arrasou...ensinou muito bem.” E muitas vezes essa menina (Maria) vinha aqui pedi um reforço (escolar) pra ele [Aderaldo]. E Aderaldo ensina e passa aquela força, né?! (D. Neves, Bayeux, 03/10/2015).

Nesse trecho do diálogo, D. Neves demonstra que seu esposo [Aderaldo] possui um status perante aquela sociedade e que isso provavelmente contribui mais ainda para o fortalecimento de sua rede de relações sociais, principalmente nessa nova morada na rua Gago Coutinho, onde suas interações com a vizinhança no início ainda não eram tão intensas comparadas com as vizinhas da rua Sacadura Cabral localizadas no bairro de Tambay, cidade de Bayeux.

O casamento possui um valor simbólico e social muito importante para a sociedade. Quando D. Neves disse que tinha vergonha dos vizinhos porque ela tinha se tornado viúva recentemente e pelo fato de seu Aderaldo, seu novo marido, ser mais novo conduz à parecer está incutido aí uma ideia de que o casamento teria que ter o consentimento tanto da sua vizinhança quanto da família dela.

Figura 09 - Aniversário de Dorivaldo na Aldeia Camurupim. Dorivaldo logo à frente; D. Neves; Seu Ailton (de boné azul), esposo de Marluce; Seu Jonildo (de camisa vermelha), esposo de Carminha e Magno, filho deste último⁹⁷.



Autor: Danilo Santana, Aldeia Camurupim, 2015.

⁹⁷ Vale lembrar que Marluce e Carminha são irmãs de D. Neves e vivem na Aldeia Camurupim.

2.7 “Casa de apoio”: parentes e amigos

“Aqui é como se fosse uma casa de apoio”

Nessa parte dedicarei os meus esforços para concentrar-me na rede de relações sociais entre parentes e amigos indígenas que D. Neves mesmo vivendo num espaço urbano conseguiu manter suas interações sociais com sua parentela, além de contribuir de forma solidária dando apoio logístico e de moradia para irmãos e amigos das aldeias indígenas Potiguara.

Nessa perspectiva, essa circulação de indígenas Potiguara acaba criando um fluxo contínuo, uma visitação, pois sua residência era (e ainda é!) frequentada constantemente por parentes indígenas durante esses últimos tempos. Desta forma, D. Neves foi recriando através de laços de afetividade e generosidade sua rede de relações sociais dos seus parentes que vivem nas aldeias e mantendo a amizade com sua vizinhança que garantiram por muito tempo o amparo, a proteção e subsistência em diversos momentos de sua vida, principalmente naquelas situações conturbadas e traumáticas que enfrentou estando na cidade. Neste sentido, sua casa na cidade transformou-se numa extensão da sua aldeia (Camurupim) ramificando-se para as aldeias circunvizinhas onde vive sua parentela que muitas vezes vai visitá-la na cidade. Sendo assim, ela [D. Neves] conseguiu tecer no espaço urbano uma rede social baseada no ciclo de reciprocidade generalizada (Sahlins, 1983) que daria sustentação a sua família e com o tempo essa rede social iria se estender, pois vários parentes e amigos indígenas vieram morar na cidade, tendo o seu apoio e alguns residiram durante muito tempo na sua residência.

Pautado nisso, algumas indígenas que moravam na sua casa, em alguns casos, também garantia um suporte para auxilia-la nas atividades do lar e em troca poderia voltar a estudar e assim concluir seus estudos até o nível superior se assim pretendessem, por exemplo. “Aqui sempre teve uma menina, uma pessoa que me ajudava. Estudava e me ajudava. É bom ter uma ajuda, né?!” (D. Neves, Bayeux, 11/07/2015).

Vale ressaltar, que existe também o fato de que ao manter contato e dar apoio a parentes aqui na cidade ela [D. Neves] estaria fazendo com que o elo da sua rede de parentesco não se enfraquecesse, pois desse modo procurava sempre manter ativo o “círculo de solidariedade e reciprocidade”. Além disso, existe uma relação de poder constituída pela família de D. Neves que perpassa a aldeia, desembocando na cidade. Sendo assim, o fato de

D. Neves viver no espaço urbano não apaga o estilo de vida anterior que vivia na aldeia Camurupim, muito pelo contrário reforça-o.

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (2006, p. 31), “por “reconhecimento” entendemos um ato pelo qual este reconhecimento está confirmado pelo sentido positivo de uma afirmação. Contrariamente ao reconhecimento, que é um ato cognitivo não público, o reconhecimento depende de meios de comunicação que exprimem o fato de que outra pessoa é considerada como detentora de um “valor” social”. E com isso, observa-se que o que mudou foi apenas a espacialidade habitacional, geográfica, além de “acrescentar” (mas não altera seu modo de vida) formas de socialização no espaço urbano, porque agora a espacialidade e a sociedade é bem mais heterogênea e complexa do que aquela constituída e vivenciada na aldeia, por exemplo.

Ao ser perguntada se tem mais índios Potiguara morando por aqui ela responde que tem uma neta morando no Alto da Boa Vista, bairro de Bayeux, que fica perto do Aeroporto Castro Pinto. E outra neta que mora perto dela (na Rua Sacadura Cabral. Filha de Danilo). Esta neta que mora perto dela de vez em quando está lá na sua casa e ainda tem uma irmã [Marlene] que mora próximo de sua residência. No total D. Neves tem seis netos. Segundo D. Neves, o seu irmão, Manoel Santana (72 anos) mora perto dela. Este é irmão por parte de pai, pois ele é filho do primeiro casamento de Daniel Santana com D. Chiquinha. Ela também afirma que tem outro irmão que mora no Rio de Janeiro, Zé Santana e uma irmã [Lindacy] por parte de mãe que mora em Belo Horizonte/MG. “É tudo irmão. A gente (a família) não faz diferença com isso não” (D. Neves, Bayeux, 11/07/2015).

D. Neves ainda falou que tem uns parentes que moram em Mangabeira (bairro de João Pessoa), Rosana, e Márcia mora no bairro do José Américo, além da filha [Roseane] (mora em Mangabeira) de Miguel de Bréqui. Este senhor não é parente, mas é muito amigo da família, ele mora na aldeia Galego. “Ele [Miguel de Bréqui] não é da família, mas é mesmo que ser. É conhecido da gente lá da aldeia (Galego)...é gente muito boa” (D. Neves, Bayeux, 03/06/2015).

Ao perguntar-lhe se recebia com frequência à visita de seus parentes da aldeia na sua casa ela responde da seguinte forma:

Sim. Assim como a gente (a família dela) está sempre indo pra lá...a gente frequenta bastante, assim como o pessoal de lá pra cá. Pronto uma prima minha (Ana) saiu daqui a pouco tempo...e antes de você chegar. Tinha uma sobrinha minha, Márcia, que a gente chama de Maní que é filha do meu irmão Manuel. Ela morava aqui e me ajudava nas obrigações de casa...naquela época, em que elas eram já mais jovens, eu trabalhava, costurava que era uma maneira de ajudar nas despesas da casa, então eu precisava também de uma ajuda...pois eu trabalhava em casa como uma maneira de ajudar a criar os meus filhos. Então eu precisava também de uma ajuda, e elas como

precisavam estudar aqui elas vinham me ajudavam e estudavam, como passaram por aqui Marcos (Santana), Clóvis, Adésio (irmãos dela por parte de pai), todos trabalharam e estudaram...e a minha prima Ana, essa que saiu agora a pouco, e Márcia que é “Maní” a filha de Manuel. Todos moravam comigo. Agora é muito bom que tem a Universidade (políticas públicas, como por exemplo, as cotas, o Prouni, Sisú, Fies, bolsa permanente), tem ônibus que traz, né?! Que traz os estudantes, e antigamente não tinha essa coisa boa, né?! É bom você ter uma ajuda, né?! (D. Neves, Bayeux, 03/06/2015)

Ao referir-se à “ajuda” D. Neves, poderia estar fazendo relação com o tempo em que ajudava os parentes, por isso sabe o valor que isso tem. Ela, de certa forma, faz uma alusão ao tempo que acolhia jovens em sua casa para poderem estudar na cidade e em troca as moças ajudavam nas tarefas domésticas, diminuindo o trabalho da dona de casa que conseqüentemente se dedicava a outra atividade, como por exemplo, a costura, que lhe garantia uma renda extra para a sua unidade doméstica.

Em uma de minhas visitas a casa de D. Neves perguntei a ela se hoje ainda recebe parentes para vir morar na cidade. Neste momento ela [D. Neves] responde da seguinte forma:

Ainda. Agora no momento não tem ninguém, porque depois que a minha filha [Denise] se mudou para aqui...que já faz bem um ano, então a casa ficou cheia...então as pessoas que vem, vem assim um final de semana... “ah, eu vou pra lá [cidade]!” porque aí a gente bota um colchão, a gente ajeita uma bicama, entendeu?! Mas pra morar mesmo depois que ela [Denise] veio morar aqui aí num teve condição...mas antes disso vinha. Vinha muitos (indígenas)...a minha casa sempre foi assim (D. Neves, Bayeux, 03/06/2015).

Nesse diálogo de D. Neves é perceptível notar que a sua casa hoje em dia, mesmo não tendo condições de hospedar algum parente devido ao número de pessoas e aos limites do espaço físico, ela faz questão de receber visitas de seus parentes nos fins de semana como pude constatar algumas vezes quando estava em sua residência, entrevistando-a. Estas visitas transmitem conexões de reaproximação de sua parentela fazendo com que D. Neves não perca o elo parental mesmo estando na cidade e o mesmo processo ocorre quando ela está em sua casa na aldeia, mas agora ela também passa a ser um sujeito ativo procurando fazer visitas aos parentes e amigos que ali se encontram.

Ao procurar saber se os parentes que vinham para a sua casa na cidade eram da Aldeia Camurupim ela diz que:

Era mais assim da família, né?! Mais da família [que está distribuída por várias aldeias e na cidade de Baía da Traição]. Até tem uma menina [Roseane] do Galego (aldeia) que é filha de Miguel Bréqui...parece que é assim o nome dele...que mora...Então essa menina morava aqui...duas filhas dele lá do Galego (aldeia)...de Miguel Bréqui moraram com a gente. (D. Neves, Bayeux, 03/06/2015).

Então, nesse momento pergunto se o senhor Miguel Bréqui é da sua família e D. Neves responde de forma negativa.

Não é da nossa família, mas é mesmo que ser, porque elas vieram para aqui trabalhar, me ajudar...e estudava...depois a primeira que veio voltou porque tempo de festas elas iam e voltavam, mas ela arrumou um casamento e ficou, e essa outra arrumou um casamento, mas não deu certo...só ficou com um filho...então esse filho a gente criou...já tá grandinho assim. Ela vem sempre por aqui também. E eu gostei que ela tivesse ficado por lá por conta do meu neto, né?! Mais velho que ficou. Aí ela toma conta...aí não deu pra acolher mais...pra morar não deu, porque a casa ficou cheia. (D. Neves, Bayeux, 11/04/2015).

2.8 A costureira

“Ô D. Mulherzinha eu queria tanto aprender a costurar”

Considero relevante esse tópico por demonstrar que através de uma técnica que adquiriu quando ainda era criança irá se tornar um serviço de fundamental relevância para D. Neves no sentido de que essa função garantirá por muito tempo uma renda extra para o seu grupo doméstico, além de proporcionar em muitos casos uma interação social muito forte, agregando enleios na sua rede de relações sociais no espaço urbano que vive.

Tinha uma vizinha, que por sinal já foi embora (faleceu) também ela era vizinha da minha mãe, comadre lá em Camurupim (aldeia) e ela tinha uma maquinazinha de mão e costurava as coisinhas dela...aí eu ia pra lá e dizia: “Ô D. Mulherzinha eu queria tanto aprender a costurar”. E ela [D. Mulherzinha] dizia: “Mas como minha filha?” “Só se você cortar um vestidinho aí eu lhe ensino”. Então tinha duas costureira: D. Mulherzinha que era a minha vizinha e D. Jacira. Ela era costureira também...então, as duas foi quem me deram umas aulas, e eu aprendi...aí D. Maria do Céu que foi a minha professora [na aldeia Camurupim] me ensinou ponto de cruz e outros bordado. Então, vamos dizer assim chegou a época de fazer os fardamento do colégio...aí eu fazia assim...então, eu vou fazer porque hoje é tudo moderno, né?! Mas naquele tempo não era assim não. E naquela época eu fazia na minha máquina de mão...lá (na aldeia)...depois minha mãe comprou uma máquina de pé e eu fazia o nome dos colégio nas farda...nos bolsinho da farda...só que não tinha energia (à época). (D. Neves, Bayeux, 11/07/2015).

Nesse diálogo D. Neves demonstra que a sua vizinhança e amizade na aldeia Camurupim foram importantes no intuito de possibilitar com que ela adquirisse conhecimentos técnicos de uma atividade exercidas por algumas indígenas Potiguara naquela localidade, como por exemplo, o ato de costurar. Ter experiência nessa função vai fazer com que ela [D. Neves] num futuro próximo possa conseguir uma renda extra, vivendo no espaço urbano e consequentemente mantendo relações sociais mais intensas com sua vizinhança,

gerando um ciclo de reciprocidade e de afetividade. Essa aproximação com D. Mulherzinha e D. Jacira e também com a professora Maria do Céu, no meu ponto de vista, pode ter sido facilitado pelo fato dela ser filha de Daniel Santana (Cacique Geral dos Potiguara), e além dessas relações de poder existem as relações sociais que sua mãe e seu padrasto [João Izidro] construíram na aldeia Camurupim “abrindo” os caminhos da socialização de D. Neves.

D. Neves relata que nos anos 1980 do século passado ela resolveu fazer um curso de Corte e Costura na cidade de João Pessoa acompanhada de sua irmã, Carmem, mais conhecida como Carminha que mora também no bairro de Tambay. Esta aproveitou a oportunidade para fazer um curso de Manicure.

Nas interlocuções travadas nas aldeias das T. I. Potiguara constatee que os indígenas Potiguara também se deslocam por várias cidades de diferentes estados brasileiros, principalmente no nordeste (mas não só!), prestando serviços e adquirindo novas técnicas de trabalho em diferentes áreas de serviços, tais como construção civil; pesca em alto mar; restaurantes; hotelaria etc., e com isso conseguem abranger seu leque de conhecimentos técnicos, pois estão agora ganhando experiências em atividades consideradas para ela novas técnicas na área de corte e costura pelo fato de que na região onde estão localizadas as T. I. Potiguara não seria possível ter acesso a essas atividades, pois a economia das cidades circunvizinhas às aldeias não comportam ainda uma variedade tão grande de atividades em comparação a um polo industrial ou comercial como o da capital paraibana, por exemplo. Estas atividades laborais possibilitam a facilidade na contratação de trabalhos assalariados, pois agora é possível demonstrar que ele [o indígena] tem experiência no ramo de determinada área de serviço. E por outro lado, a experiência adquirida na construção civil, por exemplo, poderá garantir uma renda extra para auxiliar o seu grupo doméstico, além de possibilitar um fluxo cultural entre esses espaços sociais. Vale ressaltar também que essa circulação dos indígenas Potiguara pelas cidades que muitas vezes passam uma estadia, proporciona uma troca de experiências em sua vivência que possivelmente será transmitido para os indígenas que vivem nas aldeias.

Ao perguntar a D. Neves se aprendeu aqui [na cidade] o ofício do Corte e Costura ela responde da seguinte forma: “Aqui...assim eu já tinha o dom de aprender isso aí, e fiz umas aulas no colégio chamado Dom Adauto...que fica ali perto daquele bairro...o Jaguaribe (bairro de João Pessoa). Dom Adauto. Quando vim morar aqui [na cidade] aí eu fiz esse curso de corte e costura ali no Dom Adauto... a minha irmã, Carminha, fez um curso de Manicure, e eu fiz de corte e costura”. (D. Neves, Bayeux, 11/07/2015)

O fato de dizer que já tinha o “dom” parece estar associado ao conhecimento empírico, de vivência, experiência de vida e, logo em seguida, ela adquire na cidade um conhecimento técnico, ou seja, voltado para o ingresso de profissionais no mercado de trabalho, onde se pressupõe que a partir desse momento que adquiriu uma técnica mais eficiente isso acabou trazendo um *status* maior e, conseqüentemente, sentiu-se segura para desempenhar a sua prestação de serviços com profissionalismo.

Quando indago a D. Neves o que essa atividade de costurar contribuiu para ela na cidade, então me responde dizendo que,

Me ajudou muito! Eu vim parar mesmo...assim quando Daniel nasceu (1991) aí eu fiquei assim com minha tarefa muito cheia...e eu queria ter mais tempo pra me dedicar assim a Daniel, e aí eu fui parando. E hoje faço só para os familiares. Mas trabalhava à noite toda...tempo de festa, né?! Porque eu queria dá conta dos trabalho, e era aquelas pessoas certas comigo. E eu tinha que trabalhar mais, né?! Foi muito gratificante isso aí pra mim...porque eu trabalhava em casa, tomava conta da minha casa, dos meus filhos e trabalhava. Eu trabalhava tanto com roupa pra mulher quanto pra homem...pra mim foi muito gratificante (D. Neves, Bayeux, 19/09/2015)

Nessa parte percebo vários pontos que podem demonstrar a relação social de D. Neves num fluxo entre familiares e “clientela”, onde ela buscava conciliar, manejar de certa forma com muita habilidade as duas partes. Porque ao adquirir capacidade técnica para desenvolver uma prestação de serviço satisfatória ela também faz uma articulação na unidade doméstica, trazendo parentes da aldeia Camurupim ou de outra aldeia próxima onde tem parentes para lhe ajudar nas tarefas do lar e cuidar dos seus filhos, enquanto costurava para os clientes na cidade. Verifica-se também, pelo o que D. Neves relatou que a sua rede de relações sociais ficou mais abrangente a partir da costura, onde desempenhava essa atividade para seus vizinhos e para as mães das colegas de escola da sua filha Denise, pois sua filha aproveitou a oportunidade de divulgar os serviços de costura que sua mãe exercia. Neste momento, percebo que através das relações sociais que sua filha [Denise] construiu na escola D. Neves consegue articulações por intermédio de Denise que faz a ligação de suas amigas com suas mães no intuito de que elas possam se interessar pelo serviço de corte e costura prestado por sua mãe. Isto faz com que D. Neves construa uma rede de relações sociais produzida agora através de suas atividades de Corte e Costura.

“Minha filha [Denise] falava para as amiguinhas dela lá na escola que eu costurava. Aí as mães das meninas vinham até aqui. E elas diziam: “Ah, mulher! Denise disse a minha filha que você costurava, então você pode fazer um vestido?” Aí outra vinha e dizia: “Neves

mulher, você costura? Eu tenho um trabalho pra você fazer”. E daí eu comecei, né?!” (D. Neves, Bayeux, 11/07/2015).

Nesse trecho de diálogo de D. Neves percebi que de certa forma ela se apropriava da rede de relações sociais de sua filha [Denise] para poder abranger a sua clientela e com isso manter interações mais abrangentes no bairro onde mora. Outro ponto de destaque que verifiquei foi o senso de responsabilidade ao ser contratada e “dá conta” dos trabalhos, principalmente em tempo de festa, onde a demanda era bem maior e mais lucrativa, e assim, cumprindo suas obrigações numa espécie de ‘troca equivalente’ como menciona Sahlins (1983) ela estaria garantindo sua clientela pelo excelente serviço prestado, e recebendo um bom pagamento por isso. Vale destacar que a reciprocidade generalizada mencionada também pelo o autor estaria incrustada também nessas ações sociais.

No que se refere ao contato, interações e apoio aos parentes e amigos indígenas que frequentavam sua casa na cidade D. Neves acabava engendrando uma reciprocidade generalizada, pois esses gestos de solidariedade e generosidade mantêm as relações de parentesco mais próximas com aqueles que estão por perto dela, havendo assim contatos intensos e também a unidade doméstica de D. Neves tinha sempre alguém auxiliando-a nas tarefas do lar, por exemplo, como era o caso das moças [indígenas] que vinham morar com ela e estudavam na cidade. Neste sentido, percebe-se uma troca de reciprocidade muito forte, pois cada uma estava se beneficiando nesse “jogo de favores”.

Aproveitei a oportunidade para fazer uma pergunta a D. Neves que achei pertinente sobre a questão da identidade étnica indígena e pertencimento, pois até agora durante as entrevistas parecia muito mais intenso e perceptível à relação dela com a aldeia e seus familiares. A pergunta, no meu ponto de vista, fazia sentido, pois tinha o intuito de tentar compreender o valor e o significado de ser indígena para ela.

2.9 O que é ser índio para a senhora?

Quando perguntei o que é ser índio para D. Neves, imediatamente ela responde, dizendo que,

Ah, eu...mesmo não vivendo lá na aldeia...eu saí muito cedo, mas sabe aquela coisa...eu me orgulho. **Eu gosto de ser...**eu...eu só procuro as boas histórias de índio, né?! Eu procuro assim vê o melhor, vê o melhor...porque as falha tanto do índio como no branco a gente vê, né?! Todo mundo erra, todo mundo tem suas falhas, mas eu procuro vê o melhor, e eu gosto muito...**me orgulho muito de ser filha de Daniel Santana...de ver a minha família...**tá todo mundo espalhado, né?!(D. Neves, Bayeux, 11/04/2015, **grifos meus**).

Nesse diálogo acima D. Neves exhibe o quão forte é o sentimento de pertencimento étnico que existe nela, pois ela faz questão de destacar a importância de fazer parte daquela família, daquele grupo étnico. Max Weber (2004, p.270), estabelece o conceito de grupo étnico como uma comunidade política com traços comuns que são reconhecidos e afirmados pelo grupo, engendrando a “crença subjetiva na procedência comum”, e é isso que ela [D. Neves] faz assumindo uma identidade, contrastando com a outra numa determinada situação, onde será necessário ativar sua identidade étnica indígena para reivindicar algum direito, por exemplo. Segundo Barth (2005, p. 18), “Ser um indígena não significa que você possui uma cultura indígena separada. Em vez disso, provavelmente significa que em alguns momentos, em algumas ocasiões, diz-se: ‘Essa é minha identidade étnica. Este é meu grupo ao qual desejo pertencer’”.

E para ela [D. Neves] ser indígena é motivo de orgulho, pois isso está associado à família que pertence, os Santanas, e ainda ser neta de Manoel Santana e filha de Daniel Santana que foi durante muito tempo Cacique geral do povo indígena Potiguar, construindo um status e uma relação de poder por pertencer a uma família importante, de grande destaque para essa etnia indígena Potiguar. Apesar de dizer que não vive mais na aldeia o sentimento de pertencimento étnico é perene e não se desfaz com o tempo, pois ela procura mantê-lo ativo, compartilhando sua vivência e experiências com os familiares que estão aqui e os que vivem lá na aldeia onde tem uma casa. A casa seria um marco físico e existe desde antes dela nascer, mas também contém um valor imaterial, histórico e sentimental onde faz com que ela sempre quando pode marca sua presença na aldeia Camurupim, visitando familiares, amigos, vizinhos, ativando sua rede de relações naquela região, além de praticar algumas atividades domésticas e de pesca como fazia quando era mais jovem.

O fato de dizer “tá todo mundo espalhado” pode ser justificado pelo fato de vários familiares estarem fora da aldeia, “espalhados” por inúmeras cidades e estados do Brasil, tais como Minas Gerais; Rio de Janeiro; São Paulo; Rio Grande do Norte; Ceará etc., mas não perdendo o contato com os familiares que estão distantes geograficamente tampouco daqueles que permanecem nas aldeias das T.I. Potiguar.

Quando questionei a D. Neves como é que é a sua vida no espaço urbano ela afirma que

Na cidade a gente tem a vida mais fácil, né?! Mais fácil porque..... Mas eu gosto. Aqui [na cidade] eu tenho minhas atividades...eu cheguei na segunda-feira (06 de abril) à noite...perdi minha física que eu faço minhas atividades físicas (fisioterapia) e perdi meu curso de pintura...que quando eu termino a física já fico pro meu curso de pintura...isso aí não é nem que eu tenha tempo, mas eu tenho que deixar um

pouquinho do meu tempo em casa e ir pra minhas atividades **porque lá a gente...é muita gente, grupo de pessoas, que é muito bom a gente conversar, né?!"** (D. Neves, Bayeux, 11/04/2015, **grifos meus**).

Baseado nesse relato de caso de D. Neves, percebemos que a atividade de conversar com parentes, amigos e vizinhos tem uma importância muito grande para ela porque acaba se tornando em um dos elementos fundamentais para essa percepção de identidade, pois está mantendo e criando laços de afetividade na aldeia, promovendo, segundo D. Neves, encontros com sua parentela em sua casa ou na residência de suas irmãs Marluce e Lourdes; comemorando aniversários de seus filhos, como ocorreu com o Dorivaldo no ano passado; participando de eventos religiosos na aldeia.

A senhora é “desaldeada”?

Ao perguntá-la sobre os direitos indígenas ela diz que não entende muito bem desses direitos... “Os que moram lá [na Aldeia] tem direito, mas os que não moram não tem” (D. Neves, Bayeux, 07/03/2015). Ela fala sobre isso porque tempos atrás procurou saber na FUNAI se o seu filho, Daniel Santana, poderia se beneficiar de algum direito dos indígenas, pois ele é filho de uma indígena Potiguara. Mas ficou sabendo através do seu irmão, Marcos Santana, servidor da FUNAI, que não tinha direito porque ela é desaldeada, “Isso me deixou muito triste...não sei porque eles fazem isso” (D. Neves, 07/03/2015). Ela também ficou sabendo na SESAI que não tinha direito a assistência à saúde indígena. O professor Estêvão Palitot estava nesse dia junto comigo na entrevista e fez uma pergunta no intuito de tentar saber se ela [D. Neves] se considera desaldeada. Sem titubear D. Neves responde que “Não. Agora pra eles [FUNAI] quem mora aqui é desaldeado...meu irmão Heleno (1953) que mora na Baía (na cidade de Baía da Traição) disse que também são considerados desaldeados” (D. Neves, Bayeu, 07/03/2015).

Nesse caso, envolvendo a questão de “desaldeados” percebe-se a existência de uma relação de poder em que a FUNAI e algumas lideranças indígenas Potiguara estariam de acordo, agindo assim alianças e arranjos que determinam uma relação de poder numa rede interna. Essa classificação de considerar quem é “aldeado” e “desaldeado” é um critério da FUNAI que adota seguindo a categoria de *indianidade* (OLIVEIRA, 1988), mas para a família de D. Nevers isso não tem nenhum significado. Porém existem índios Potiguara que reforçam essa categoria de classificação apontando quem é e quem não é da aldeia num ‘jogo político/econômico’ para “selecionar” quem tem direito aos benefícios de ser indígena. Isso

tem ocorrido numa aldeia Potiguara em que os índios que vivem nela se beneficiam de certos direitos, enquanto que aqueles que vivem na área urbana não têm direito a certos benefícios, como por exemplo, a cesta básica de alimentos. Neste sentido, podemos analisar por esse exemplo que quem está na área indígena próximo das lideranças e cacique poderá garantir seus benefícios ao contrário daqueles que estão distantes morando na cidade.

Outra questão apontada aqui é ser ou não ser desaldeado. Segundo D. Neves, ao procurar a FUNAI e reivindicar seus direitos afirmando ser indígena Potiguara foi considerada desaldeada, e por isso classificada como se não fosse mais indígena. Porém, ela [D. Neves] não se considera uma desaldeada, pois afirma, reconhece que é indígena, mesmo morando na cidade. De acordo com Cardoso de Oliveira (2006, p. 31, **grifos meus**) “por “reconhecimento” entendemos um ato expressivo pelo qual este conhecimento está confirmado pelo **sentido positivo de uma afirmação**”. Neste sentido, o fato de estar vivendo na cidade não faz com que ela “apague” a sua identidade étnica indígena, mas pelo contrário em algumas situações ela mantém, reforça-a, pois no espaço urbano D. Neves está em contato com uma sociedade heterogênea, preconceituosa e discriminatória, sendo assim, muitas vezes ela utiliza sua identidade social e quando necessário ativa sua identidade étnica indígena para reivindicar algum direito. Neste sentido, “**o índio urbano, na proporção em que invoca sua identidade étnica, é tão índio quanto o morador do território indígena**” (Cardoso de Oliveira, 2006, p. 55, **grifos meus**).

Calcado nesse pensamento de Cardoso de Oliveira (2006, p. 55) invoco a reflexão teórica de Barbosa da Silva (2009) que contesta essa categoria de índio urbano ou “índio da cidade” referendada pelo autor. A autora mostra que os indígenas Guarani (mas também pode ser aceito para os Terena) circulam entre os espaços da aldeia, campo e cidade e que ao longo do tempo não se pode dizer que você é indígena de cidade, de fazenda pelo fato de ter ocorrido um deslocamento decorrido da consequência de trabalhar e morar no espaço urbano, por exemplo. Neste sentido, a autora (2009, p. 99) denota que a utilização do termo “migração” causa uma incongruência, uma vez que na verdade ocorre “uma circulação pelos vários *ambientes* deste território, o qual, por seu turno, é bastante específico, de conhecimento dos sujeitos e ao qual estes se sentem ligado”. Nesta perspectiva, Barbosa da Silva demonstra que o foco da questão não deve estar eivado pelo sentido do uso dos espaços territoriais imaginados como áreas estanques e “isoladas”, mas a observação deverá levar em conta a ocupação do território no sentido dinâmico para a circulação e sobrevivência do grupo doméstico. Neste caso, independente se o espaço territorial for uma aldeia ou cidade, pois a conexão do grupo doméstico indígena não está ligada especificamente ao território indígena,

mas aos laços parentais, ao pertencimento étnico que perpassa quaisquer fronteiras físicas ou políticas.

É por este motivo que defendo que o entendimento sobre a ocupação e utilização desse território – ora diversificado em sua composição física e infraestrutural – não deve se apresentar ao observador *a priori* como fragmentária e estanque em cada um destes espaços/ambientes (ou seja, a aldeia, a cidade e a fazenda). Antes, deve-se observar que as atividades e relações aí desenvolvidas acabam por constituir um leque de possibilidades de obtenção de recursos para os grupos domésticos (BARBOSA DA SILVA, 2009, p. 100).

Pautado nisso, podemos inferir que os grupos domésticos circulam pelos espaços no intuito de buscar aquilo que provavelmente é significativo e importante para ele, e dessa forma montando estratégias procuram alcançar seus objetivos. Um caso concreto que podemos destacar é o de D. Neves que hoje em dia revela a valorização da educação e saúde de seus filhos e netos no espaço urbano que segundo ela, “não imagino meus filhos e netos morando hoje em dia na aldeia, porque aqui tem de tudo, né?! Eles não se acostumariam lá”. (D. Neves, Bayeux, 19/09/2015). Neste diálogo, entendemos que o fato do indígena Potiguara optar por morar no espaço urbano estar muitas vezes associado à escolha de buscar uma oportunidade para obter recursos necessários, tais como educação, saúde, trabalho assalariado, além da aquisição de bens materiais, que podem ser vistos para ele como relevantes para a melhoria da condição de vida daquele grupo doméstico e de suas gerações, por exemplo.

Segundo Barbosa da Silva (2009, p. 100),

Em grande medida, isto depende também dos recursos que são identificados como significativos e que estão ou não presentes nestes diversos *ambientes* – os quais podem ser diferencialmente avaliados por grupos domésticos diversos. Ter acesso a condições ecológicas que permitem plantar, obter água, ter acesso ao trabalho e à assistência de saúde, por exemplo, são fatores que, combinados entre si, devem ser necessariamente levados em conta se se pretende entender tanto as escolhas feitas quanto os significados atribuídos pelas pessoas, dada a sua presença em um *ambiente* específico.

Nessa perspectiva, devemos levar em conta que de acordo com os interesses do sujeito partindo de uma lógica infraestrutural, onde o espaço que vive pode ser considerado propício para a obtenção de melhores condições de vida.

A ênfase do conceito de Etnicidade (OLIVEIRA, 2004) está relacionado também ao território (mas não só!) à reivindicação territorial, nesse caso é uma questão política. Mas, e quando o território não está em jogo? O que é que se reivindica? Nessa situação de D. Neves parece ser perceptível que ela sentiu-se desrespeitada ao ser considerada “desaldeada”, não ser reconhecida como indígena.

Esse episódio pode ter lhe deixado magoada. Neste sentido, implicaria em “ferimentos morais” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 34), e é nesse ponto nodal onde queria chegar, pois a questão central dessa discussão está focada no auto-reconhecimento da moral. “Seria como romper com a “consciência infeliz”⁹⁸ para lograr o respeito de si, condição para lutar pelo reconhecimento de sua identidade étnica, e com ela, situar essa luta no rumo da busca pela cidadania, sem ter de abdicar da própria identidade indígena” (*Idem*, 2006, p. 55).

2.10 Casa na Aldeia Camurupim

“Pra mim é um prazer muito grande quando eu vou na aldeia. E meu dia só está completo quando eu vou na casa da minha irmã”

Qual a importância de manter uma casa na aldeia? A pergunta pode não ter muito sentido ou ser muito simples para D. Neves, *“passar fim de semana, vê a minha irmã”*.

Baseado em minhas observações quando estive conversando com ela na sua casa em Bayeux ou quando estávamos na aldeia Camurupim junto com sua irmã Marluce, notei que por trás dessa ação de manter contato com a sua aldeia de origem, ela [D. Neves] dialogando comigo enquanto caminhávamos em direção à casa de Marluce (na Aldeia Camurupim) parecia que estava revivendo e reforçando a sua identidade étnica indígena, marcando presença na aldeia, entrando em contato com os vizinhos, amigos e parentes naquele espaço e trazendo consigo para o âmbito urbano uma “atmosfera de parentesco”. Enquanto estávamos conversando e aguardando sua irmã para tirar uma fotografia alguns moradores da aldeia passavam e faziam questão de saudar D. Neves e seu filho Dorivaldo que estava nos acompanhando. Ela nasceu ali, a maioria de seus irmãos e parentes vivem nas aldeias próximas, sua irmã [Marluce] vive até hoje na Aldeia Camurupim e a sua mãe está sepultada naquela aldeia. Então, percebo que existe além de uma manutenção da presença física dela na aldeia, um momento propício para “recarregar” sua identidade étnica indígena durante aqueles momentos que estão sendo vivenciados com seus parentes porque pelo que pude observar a relação de parentesco para os indígenas Potiguara é algo muito forte e valorizado. E

⁹⁸ Ver Roberto Cardoso de Oliveira, Os diários e suas margens: Viagem aos territórios Terêna e Tükúna, 2002.

consequentemente ela consegue movimentar, reativar sua rede de relações sociais naquela redondeza.

D. Neves - O meu maior prazer é ir para a aldeia (Camurupim)...E meu dia só está completo quando eu vou na casa da minha irmã⁹⁹ [Marluce]...(nesse momento a conversa é interrompida pelo seu esposo) (D. Neves, Bayeu, 11/04/2015).

Sr. Aderaldo – Ela [D. Neves] inclusive só fez um plano funerário que cobrisse o traslado daqui até a aldeia Camurupim (nesse momento ela olhou pra mim e consentiu com a cabeça e continuou o diálogo). Sempre que eu vou pra lá (aldeia) tenho que passar na casa da minha irmã (Marluce)...Aderaldo às vezes fala: “Mas você já vai lá pra Marluce?” Eu sempre vou lá...quero muito bem a ela. (D. Neves e Sr. Aderaldo, Bayeux, 11/04/2015).

Nesse trecho do diálogo de D. Neves percebemos que esse vínculo com a terra é muito forte ao ponto de querer ser enterrada na aldeia, onde demonstra que a relação com o lugar de origem é tão intenso que faz com ela se sinta pertencente aquela terra, pois na aldeia estão fincados os laços viscerais de sua história de vida e com isso contém uma atmosfera imaterial que perpassa o tempo. Neste sentido, essa afirmação de uma identidade de “pertencimento à terra” acaba criando uma identidade com a terra, pois ela [D. Neves] “constrói sua própria história nesse emaranhado campo de forças que vem a ser a agricultura e o meio rural” (WANDERLEY, 2004, p. 58), a partir de sua experiência na área rural, ou seja, na aldeia.

Sendo assim, essa relação familiar na aldeia Camurupim continua muito presente e de forma intensa existe também a questão de lidar com a terra, “o afeto da terra” (Brandão, 1999) proporcionado por uma sensibilidade e motivações ligadas ao trabalho socializante que o espaço rural possibilita ao indígena Potiguara desde a infância e que vai com o tempo acumulando aprendizagem com o “saber técnico aprendido com o conhecimento da terra e da atividade agrícola, herdado das gerações anteriores e assimilado pelas experiências cotidianas da observação e do trabalho localizados” (WANDERLEY, 2004, p. 54).

Durante essa entrevista ela disse que sempre que pode vai à aldeia de quinze em quinze dias, nos feriados e eventos que acontecem na aldeia. Em outro momento ela [D. Neves] fala que também entra em contato com a sua prima, Nanci Cassiano, que mora na Aldeia Forte [T.I. Potiguara] no município de Baía da Traição. Segundo ela, “*para saber coisas da família*”.

⁹⁹ A Marluce é sua irmã por parte de mãe. Ela é filha de D. Severina com seu João Isidro.

D. Neves - E outro dia eu ia lá pra Camurupim aí Nanci (sua prima) me ligou (para o celular) no caminho, porque tem cantos que não pega, né?! Aí ela me ligou e eu disse que tava indo pra Camurupim, e ela me cobrando que era para mim e Marluce aparecer por lá (Aldeia Forte) pra gente conversar. (D. Neves, Bayeux, 11/04/2015).

Nesse diálogo, podemos observar que a necessidade de manter contato com os parentes, “estimular” e ativar sua rede de relações sociais de sua parentela é fundamental tanto para D. Neves quanto para seus parentes mais próximos, tais como seus primo(a)s D. Nanci Cassiano e Pinuca [Manoel Cassiano], assim como seus irmãos Heleno, Gelraldinho, Clóvis que vivem nas aldeias e na cidade de Baía da Traição. Além disso, a comunicação ocorre de forma mais intensa com suas irmãs Marluce e Lourdes e sua prima Martha que moram na aldeia Camurupim.

A Vizinhança da Aldeia Camurupim

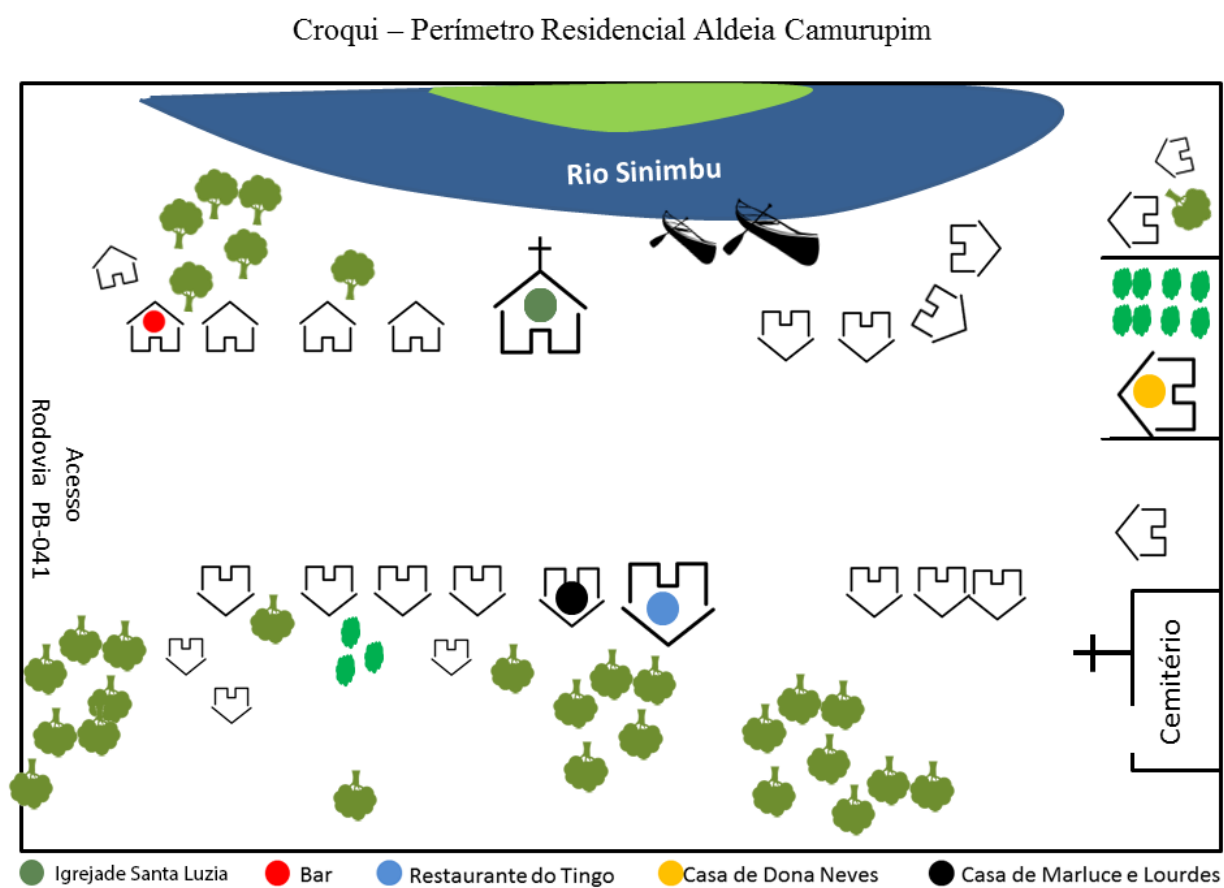
Segundo Denise, os vizinhos de sua mãe [D. Neves] na aldeia são formados em sua totalidade por indígenas. “São Marluce e Lourdes; Cajú; Maria de Kel; Neida; Martha (que ainda é prima, filha de Pinuca). E depois fiquei sabendo, através do irmão de Marth, Robson Cassiano, que o seu irmão Rondinellis também mora em Camurupim.

Além disso, D. Neves é muito amiga de Tingo que eu tive a oportunidade de conhecê-lo quando estive na aldeia Camurupim, onde almocei em seu restaurante e logo depois ele [Tingo] me mostrou onde estava localizada a casa de D. Neves, assim como de outros parentes ali naquela aldeia. Vale destacar que a partir do momento em que D. Neves “pisa na aldeia” ela já inicia o processo de interação com sua vizinhança, com parentes de aldeias circunvizinhas e principalmente com suas irmãs que moram na aldeia Camurupim.

Na figura abaixo temos um croqui, representando uma parte da Aldeia Camurupim junto com o rio Sinimbu que serpenteia essa aldeia, desembocando na aldeia Coqueirinho, que está à margem do Oceano Atlântico. Assim, é possível localizar próximo da entrada da aldeia a igreja de Santa Luzia que fica ao lado direito e em seguida avistamos a casa de suas irmãs Marluce e Lourdes. Mais um pouco adiante encontramos o restaurante de seu amigo, Tingo e uns 400 metros à frente chegamos à casa de D. Neves com um terreno ao lado que lhe pertence. Em torno da residência de D. Neves, percebemos as casas de seus vizinhos, onde residem parentes, tais como seus primos de segundo grau, Martha e Rondinellis (filhos do seu

primo Pinuca) e amigos, por exemplo, Cajú; Maria de Kel e Nêda. Além disso, podemos visualizar a esquerda da casa de D. Neves o cemitério onde está sepultada sua mãe, D. Severina.

Figura 10 – Croqui da Aldeia Camurupim.



Autor: Thiago Oliveira

Buscando compreender suas relações sociais construídas na aldeia e sua circulação nesse ambiente a figura 01 nos dar uma dimensão da importância de se manter interações, contatos com seus parentes nesse espaço que para D. Neves tem um significado de pertencimento étnico muito forte, pois foi ali onde nasceu, passou sua infância e juventude, casou e teve seu primeiro filho. Além disso, podemos dizer que a ligação que ela tem com a terra é visceral porque carrega além dessa carga emotiva que constitui também uma relação de poder e prestígio tem a questão do saber lidar com a terra, pescar, pegar mariscos, enfim, um “estoque de saberes e técnicas de conhecimento” que toda vez que ela vai para a aldeia tem a possibilidade de ativar e cultivar essas experiências com seus parentes e vizinhos.

2.11 Rede de relações sociais na Cidade e Aldeia

- As redes de relações sociais entre os familiares de Bayeux, Santa Rita, João Pessoa e a relação “Cidade” – Aldeia – “Cidade”.

Existe uma comunicação muito intensa entre a família de D. Neves que vive na cidade de Bayeux e os indígenas Potiguara que vivem nas aldeias das T.I. Potiguara. A visitação, por exemplo, que ocorre com frequência na residência dela [D. Neves] e também a sua circulação em João Pessoa para visitar o seu filho, Dorivaldo que mora no bairro Colibris e algumas vezes a visita a sua irmã Vilma que reside no bairro de Mangabeira nessa mesma cidade. Em uma das minhas entrevistas no dia 03 de junho de 2015 percebi como é forte essa relação da visitação, pois ao final da tarde ela [D. Neves] recebeu um telefonema de seu filho, Dorivaldo, convidando-a para jantar lá na casa dele e, nisso ela começa a avisar ao seu esposo e preparar-se para ir com a família até a casa de seu filho. Eu fiquei pouco tempo e fui me despedindo dela e dos demais, mas percebi no decorrer do tempo do meu contato com ela [D. Neves] que essas visitas são quase que constantes, existindo um fluxo entre a sua casa e a residência do seu filho e vice-versa.

As “estratégias” de conversação e aproximação como essas pessoas citadas ocorrem com certa frequência, por exemplo, no dia 11 de abril do mesmo ano quando estava chegando em sua casa no bairro de Tambay na cidade de Bayeux e ao iniciar a entrevista perguntei sobre os seus familiares que moram na cidade ela respondeu: *“Pronto! Uma prima minha (Ana) saiu faz pouco tempo...antes de você chegar. Tinha uma sobrinha minha, Márcia, que a*

gente chama de maní que é filha do meu irmão Manoel morava aqui (na casa dela) e me ajudava nas obrigações de casa” (D. Neves, Bayeux, 11/04/2015).

Nesse diálogo de D. Neves percebemos que a visitação também ocorre com frequência com os parentes que vivem na cidade, principalmente aqueles que vieram morar no seu bairro, pois o fato ter familiares vivendo na cidade possibilita o deslocamento de parentes para visitar, resolver assuntos burocráticos ou de saúde e também viver no espaço urbano contando com o apoio de pessoas como D. Neves que sempre deu assistência a sua parentela tanto na aldeia quanto na cidade, e isso acaba criando um fator muito forte de atração, fazendo com que alguns de seus parentes fiquem por perto dela.

Em outro momento estávamos conversando quando chegou uma de suas noras, Lidiane, casada com seu filho Danilo. Aguardou um pouco a sua filha, Letícia, que estava brincando com os filhos de Denise (filha de D. Neves) e D. Neves perguntou pelo seu filho ela [Lidiane] respondeu que estava trabalhando, mas que quando saísse do trabalho passava pela casa da mãe. *“Muitas vezes é assim...ele [Danilo] vem pra cá aí depois é que vai pra casa dele (risos)”* (D. Neves, Bayeux, 11/07/2015). Esta afirmação de D. Neves vai demonstrando juntamente com o seu diálogo citado acima uma configuração de sua rede de relações sociais constituída no espaço urbano que é composta por parentes e vizinhos.

Ao falar sobre sua família e relação que tem com os irmãos D. Neves diz que apesar das várias uniões conjugais que seu pai constituiu ao longo da sua vida todos são irmãos, inclusive os que estão ligados a partir da união conjugal de sua mãe [D. Severina] com seu padrasto [João Izidro], e também considera os filhos dele como irmãos, pois conviveu e ajudou a cria-los.

Mas a gente não faz diferença...porque eu tenho irmão...meus irmãos legítimo, tenho os meus irmãos com o meu padrasto, tenho as minhas duas irmãs que foram essas [Lourdes e Lindacy]...essa de Minas (Minas Gerais) que é mais nova do que eu...era assim da minha idade...assim mais nova uns nove meses...e tenho os meus irmãos que é filho de Méia, tem os meus irmãos que era Antonio e Manuel...e agora só tem o Manuel...tem os meus irmãos que é filho da minha mãe com o meu padrasto, então juntando tudo são irmãos! A gente não faz diferença de meio irmão...a gente não faz...Só conversando assim é que a pessoa sabe, né?! Pronto! Essas minhas duas irmãs são irmãs por parte de mãe, porque o pai [João Izidro] delas era meu padrasto...já Marcos é meu irmão por parte de pai, mas a gente não faz diferença. Todos são irmãos e acabou! (D. Neves, Bayeux, 11/07/2015)

A partir do momento que ela [D. Neves] afirma que todos, mesmo os filhos do seu padrasto [João Izidro] que tinha antes da união conjugal com a sua mãe [D. Severina] são considerados por ela como irmãos. Em meu ponto de vista, também poderá está incluído nessa configuração uma forma inconsciente de ampliar sua rede de parentesco que, sendo

agrupada desse modelo, torna-se bem mais extensa do que sua rede de parentesco genealógica, por exemplo. E assim, possibilita um raio de atuação bem mais abrangente de interações sociais tanto na aldeia quanto na cidade já que as filhas do senhor João Izidro que D. Neves considera como irmãs, por exemplo, estão nesses dois lugares.

A vizinhança na cidade

A constituição de uma vizinhança na cidade de Bayeux foi de fundamental relevância para D. Neves no intuito de que seus vizinhos contribuíssem para o direcionamento de suas decisões e escolhas dela e o fato de ser ou não indígena não tem nenhuma importância nesse caso. Neste sentido, a vizinhança é um fator social fundamental para D. Neves, ampliando suas rede de relações sociais no bairro de Tambay.

Segundo Denise e corroborado pela sua mãe [D. Neves] o bairro de Tambay é considerado, no ponto de vista delas, pequeno e a maioria se conhece e, sendo assim, “todos” são amigos e conhecidos, pois também tem o fato de que a maioria da população¹⁰⁰ do bairro é católica e estão em contato nas missas e eventos religiosos de origem católica naquele espaço urbano. Neste sentido, o fato de D. Neves dizer que “todo mundo aqui se conhece” poderá está inserido no que ela compreende pela configuração de sua rede social ali nas imediações onde ela vive.

Rua Sacadura Cabral – Tambay

Ao chegar à cidade D. Neves veio morar próximo da casa de sua cunhada [Sílvia] no bairro da Torre em João Pessoa. Segundo ela, poucos meses depois o casal conseguiu comprar uma casa através da CEHAP na rua Sacadura Cabral no bairro de Tambay em Bayeux. Este espaço urbano proporcionou a D. Neves uma relação mais estreita com sua vizinhança e com o tempo foi construindo sua rede de relações sociais, através da solidariedade dos seus vizinhos.

“Uma vizinha que tinha uma filha. O nome dela era Maria e sua mãe, D. Lindomar. A casa dela fica na outra rua [Sacadura Cabral] onde eu assistia às novelas na casa dela, porque

¹⁰⁰ Segundo os dados do Censo do IBGE de 2010 a população do bairro de Tambay é de 2.954 habitantes. Sendo que a população masculina chega a ser de 1.374 e a feminina de 1.580 habitantes. Disponível em: http://populacao.net.br/populacao-tambay_bayeux_pb.html. Acessado em: 17/01/2016

a gente não tinha televisão naquela época. Denise tinha quatro anos e Dorivaldo tinha dois...aí foi quando ele [Antonio Farias] morreu” (D. Neves, Bayeux, 19/09/2015). Segundo ela, em meio a esse trágico acontecimento que acabou com a vida do seu esposo suas vizinhas, D. Lindomar e sua cunhada Silvia (à época), deram-lhe toda a assistência e tomaram a iniciativa de providenciar os preparativos do velório na funerária e consolá-la. Através desse diálogo também podemos observar que essas suas vizinhas proporcionaram um fortalecimento a convivência de D. Neves e um amparo mútuo da vizinhança naquele espaço residencial.

“Graças a Deus eu fui muito amparada pelos meus amigos e família. Assim...eu passei por muitos momentos difíceis e tive muita ajuda dos meus vizinhos, principalmente de D. Lindomar, da minha ex-cunhada Silvia e da minha família também...toda minha família. Entendeu?! Eu nunca fiquei sozinha” (D. Neves, Bayeux, 19/09/2015). Segundo D. Neves, apesar do pouco tempo de convívio no bairro o seu esposo [Antonio Farias] já era considerado uma pessoa muito querida por ser comunicativo e também, em meu ponto de vista, por possuir um *status* social de destaque à época, pois ele era policial militar. “Porque assim o meu esposo, Antonio Farias, gostava muito dos vizinhos...essa vizinha [D. Lindomar] mesmo, a mãe de Maria, essa era como uma mãe pra ele. Então, era muito bom” (D. Neves, 19/09/2015)

Segundo Pitt-Rivers (1989, p. 161), “Hay una única relación, aparte del parentesco, que se rige por los valores del pueblo más que por la libre voluntad de aquellos a quienes concierne y es la de vecindad. Ya ha sido mencionada la supremacia del principio geográfico de integración social y esta valoración de la proximidad como lazo social proporciona la base moral de la vecindad. Los vecinos creen tener derechos y obligaciones particulares uno para con outro”.

Ao perguntá-la se os vizinhos sabiam se ela era indígena, D. Neves conta que aos poucos os vizinhos foram descobrindo que ela era índia, mas foi por acaso, devido aos seus deslocamentos entre a cidade e a aldeia, aonde naquela época chegava a passar finais de semana ou vários dias na aldeia Camurupim, enquanto seu esposo ficava na cidade trabalhando.

Às vezes eu saía passava um final de semana ou dias fora de casa e quando voltava elas [as vizinhas] me perguntavam:

Vizinha: Tu tava onde mulher?

D. Neves: Eu fui para Marcação.

Vizinha: E tu tem família lá?

D. Neves: Tenho sim. Lá na aldeia Camurupim.

Vizinha: E tu é índia?

D. Neves: Sou. Sou filha do Cacique Daniel Santana.

Vizinha: Ah, você é filha de Cacique! (D. Neves, Bayeux, 03/10/2015).

Nesse trecho de diálogo, D. Neves quando afirmou ser indígena fez questão de demonstrar que além de ser índia ela era filha do Cacique geral dos Potiguara, Daniel Santana, evidenciando nesse discurso uma relação de poder e prestígio ao pertencer a uma família importante e que tem uma história bastante significativa na composição da organização política dos indígenas Potiguara na Paraíba.

Outro vizinho importante que D. Neves fez questão de destacar foi o senhor Zé Bias a quem ela tinha o maior respeito, admiração e se sentia protegida e confiava profundamente ao ponto de deixar a chave de sua casa sobre seus cuidados enquanto passava alguns dias na Aldeia. “Eu tinha um vizinho [Zé Bias] que hoje não existe mais...e ele cuidava da minha casa...era como se eu fosse filha dele. Ele tomava conta da minha casa. Via quem ia na minha casa; quem não ia; se tivesse alguém olhando ele já queria saber quem era aquela pessoa ali; porque eu fiquei sozinha muito nova. Vinte e quatro anos com dois filhos pequenos, né?! Então, ele era como um pai pra mim. E o nome dele era seu Zé Bias” (D. Neves, Bayeux, 19/09/2015).

A gratidão que D. Neves tem pela família do senhor Zé Bias é tão intensa que D. Neves nutre uma afetividade muito grande pela sua família ao ponto de no ano de 2014 votar no seu neto para presidente do Conselho Tutelar no bairro de Tambay e no ano passado esse fato ocorreu novamente. Porém, desta vez ocorreu uma negociação com seu esposo porque o sobrinho dele também era candidato a presidente do conselho tutelar, mesmo assim D. Neves afirmou que votou de novo no neto de seu Zé Bias.

Ao falar sobre a sua vizinha “de trás” D. Juracy, que morava na Rua Euclides da Cunha que ficava por trás da residência, D. Neves relata que não existiam quintais fechados nas casas daquele bairro [Tambay]. “A vizinha de trás, Juracy, deixou um portãozinho para a gente se comunicar. Era assim...naquela época poucas casas tinha um muro (parede, ou seja, poucas casas tinham quintais fechados). Todas as casas eram assim...quem quisesse muro tinha que fazer uma ‘cerquinha’ de madeira, né?! Então, depois de um ou outro é que foram fazer seus muros” (D. Neves, Bayeux, 19/09/2015).

Nesse trecho D. Neves demonstra que a comunicação e interação com as suas vizinhas ocorria constantemente e que essa reprodução contribuía para a intensificação da sua amizade com elas durante muito tempo, formando uma rede de relações sociais imprescindível para a sua convivência naquele espaço urbano.

Em certo momento da entrevista D. Neves revela que o fato de costurar contribuiu também para que as suas vizinhas se aproximassem mais dela e assim existisse uma troca de

gentilezas, criando obrigações mútuas que conseguia entrelaçar os laços de afetividade, tornando-os mais intensos e consequentemente criando um ciclo de reciprocidade profícuo, pois essa ação de costurar proporcionava para ela [D. Neves] uma forma de retribuir a gentileza, os gestos de carinho das suas vizinhas. “Umas [vizinhas] chegava e dizia: “Ah, Neves bota um zíper na minha roupa; outra: tu corta? Faz a bainha.; isso aqui tá folgado dá uma pinça”. Entendeu?! Os meus vizinhos precisavam de mim e eu precisava deles, né?! Então, os meus vizinhos a minha gratidão para eles era assim, tá entendendo?!” (D. Neves, 19/09/2015). Este diálogo mostra a importância de sua ação como costureira, e utilizando uma metáfora, podemos dizer que através de seus atos ela conseguia produzir uma rede social com o auxílio das linhas de interação de sua vizinhança tão bem urdida que o tempo não foi capaz de desgastá-la tampouco criar rupturas, pois ela [D. Neves] sempre estava disposta a cerzir com esmero para que essa rede permanecesse ainda com tenacidade ao seu redor.

D. Neves também revela que seus vizinhos mesmo eram um casal de velhinhos [D. Idalina e seu esposo] que eram os pais de Pedro do galeto comerciante de prestígio no bairro de Tambay. “A gente gostava muito desse casazinho de velhos” (D. Neves, Bayeux, 19/09/2015). Pelo que pude perceber ela sentia um orgulho por ter como vizinhos os pais de um comerciante muito conhecido e respeitado naquela região, de certo modo poderia criar um status diferenciado na sua rede de vizinhos.

Outro casal que D. Neves citou no momento da entrevista foi D. Nita e seu Zé que moravam em frente a sua casa. Segundo D. Neves, as filhas desse casal são amigas de sua filha, Denise. D. Neves morava na terceira casa do lado esquerdo da Rua Sacadura Cabral no bairro de Tambay. Foi nessa rua que ela fez amizades com sua vizinhança.

Farei a seguir uma breve descrição espacial dos seus vizinhos, embora ao longo desse capítulo tenha me dedicado a especificar as características e importância que os principais vizinhos tiveram na sua vida enquanto esteve residindo naquela espacialidade urbana.

Do lado direito era D. Idalina e seu esposo. Estes eram os pais de Pedro do Galeto que era considerado um dos homens mais importantes do bairro por ser comerciante e muito estimado pelos moradores.

Do seu lado esquerdo era seu Zé Bias. Um senhor que D. Neves tinha muita admiração, respeito e confiança. Quando viajava para a aldeia deixava a chave de sua casa com ele para que seus filhos ou parentes pegassem depois, caso precisassem. Até hoje muitos anos após a morte de seu Zé Bias ela mantém uma relação de amizade e respeito muito forte pela família desse senhor. Vale destacar que a casa do senhor João Venâncio (o segundo esposo de D. Neves) ficava quase em frente à casa do senhor Zé Bias.

E próximo do senhor Zé Bias, mas do outro lado da rua encontrava-se D. Lindomar e Maria, mãe e filha, respectivamente. D. Neves sempre ia à casa delas para deixar alguma comida na geladeira e assistir televisão. O limiar do enredamento da sua rede de relações nessa rua foi produzido na casa de D. Lindomar que deu total apoio ao jovem casal e conseguiu ligar e ampliar a rede social de D. Neves pelo bairro. Cabe ressaltar que quando D. Neves regressou da casa de sua cunhada Silvia, onde passou uma temporada a fim de aliviar um pouco o sofrimento devido ao trágico falecimento do seu esposo [Antonio Farias] ela encontrou o senhor João Venâncio morando numa casa que ficava quase em frente a residência do seu Zé Bias.

Nos fundos da casa de D. Neves ficava o quintal da casa de sua amiga D. Juracy. Era a “vizinha detrás” que morava na rua Euclides da Cunha. D. Neves conta que na época não existiam quintais fechados era tudo aberto. Depois foram fazendo “quintais fechados” e D. Juracy deixou um pequeno portão no seu quintal, dando acesso ao quintal de D. Neves e dessa forma as duas amigas mantinham contato. Essa rede de relações sociais construída por D. Neves com sua vizinhança foi de fundamental relevância para a permanência dela [D. Neves] na cidade, principalmente nos momentos difíceis onde precisava de apoio mútuo.

Vale ressaltar que nessa época em que morava nessa rua D. Neves foi muitas vezes com suas vizinhas para a aldeia Camurupim e foi nessas visitas à aldeia que D. Neves acabou descobrindo que D. Juracy (conversando com os parentes de D. Neves na aldeia descobriu que era índia Potiguar) era sua prima de terceiro grau. E hoje em dia D. Juracy vive com sua mãe [D. Marcioníla] na aldeia Val que fica localizada vizinho a aldeia Camurupim. “Conversa vai e conversa vem ela [D. Juracy] acabou descobrindo que era ainda da nossa família.” (D. Neves, Bayeux, 03/10/2015).

Rua Gago Coutinho – Tambay

Em 1981 D. Neves vai morar numa rua paralela a Rua Sacadura Cabral, a Rua Gago Coutinho com seu esposo, João Venâncio. Segundo D. Neves, a procura de uma nova casa surgiu por causa da questão da espacialidade do imóvel. Realmente pelo o que pude constatar essa nova casa é mais espaçosa, pois possui garagem e jardim, o que na outra casa não tinha.

Ao perguntar-lhe como é sua relação com essa “nova” vizinhança D. Neves esboça um sorriso e brilho no olhar para falar de forma descritiva as características e acontecimentos que modificaram um pouco a configuração de sua rede de relações sociais naquela rua. Ela

demonstra também um orgulho de fazer parte daquela vizinhança que, segundo ela, tem um enorme carinho e respeito por todos.

Ah, esses meus vizinhos eu gosto demais! Essa daqui já morreu [vizinha do lado direito] e esses daqui [do lado esquerdo] são mesmo que ouro! Era D. da Paz e seu Arlindo.

E esse daqui [do lado esquerdo] é Neto Jordão e Lene. São pessoas maravilhosas!

E aqui na frente é Seu Manoel e Marilene...Marilene foi embora [depois do esposo falecer] e vendeu a casa para o filho, Marcelo e sua esposa, Jéssica. Amo demais! São como filhos pra mim. Gosto muito deles. Os pais dele foram embora para Água Fria [bairro de João Pessoa] e deixaram a casa pra eles. Meus vizinhos são de ouro. (D. Neves, Bayeux, 03/10/2015).

Pautado nesse relato de caso, questionei a D. Neves por que seus vizinhos são considerados de ouro. Ela então me respondeu afirmando a existência de laços de solidariedade e confiança que estariam dando um valor significativo a essa relação.

Porque assim... São aqueles vizinhos sinceros que você pode confiar que você pode sair de casa e dizer assim: “Pegue a minha chave e fique aí. Quando meu filho chegar e bater no portão você entregue”. Isso aí que é um vizinho, né?! E aqui a gente é assim Quando eu viajo eu digo: “Seu Arlindo, dê uma olhadinha aí se o senhor ouvir a minha cachorrinha latindo viu!?”. E D. Da Paz era uma maravilha.

E os vizinhos da frente são uma maravilha. Quando a mãe da minha vizinha liga pra mim e diz: “D. Neves eu ligo pra Jéssica e ela não atende. Por favor, vá lá e diga a ela pra consertar esse telefone”.

Às vezes ela [Jéssica] liga pra mim e diz: “D. Neves vai chegar uma correspondência pra mim, mas já avisei pra deixar com a senhora...D. Neves vai chegar uma encomenda; um guarda-roupa a senhora recebe aí pra mim?” (D. Neves, Bayeux, 03/10/2015).

Nesses relatos D. Neves demonstra ainda mais a justificativa do adjetivo valorativo empregado para seus vizinhos que como os relatos constataam existe um ciclo de reciprocidade generalizada (Sahlins, 1983) em que cada vizinho colabora de alguma forma para manter essa corrente de solidariedade ativa.

A casa de D. Zefinha

A casa de D. Zefinha guarda memórias que possivelmente jamais serão apagadas da mente de D. Neves, pois foi na residência dessa amiga de longas décadas e, segundo Denise, era também companheira de sua mãe [D. Neves] nas missas da igreja católica do bairro de Tambay. Essa amiga, D. Zefinha, que morava em frente a sua casa foi responsável pelo o encontro do senhor Aderaldo com D. Neves e a partir daí eles começaram a se conhecer melhor e meses depois, segundo D. Neves, ficaram noivos e estão casados até hoje. “Eu conheci ele [Aderaldo] na casa de Zefinha. Aí ela disse: “Olha aqui a mãe de Denise”! Foi na hora que ele me conheceu” (D. Neves, Bayeux, 03/10/2015).

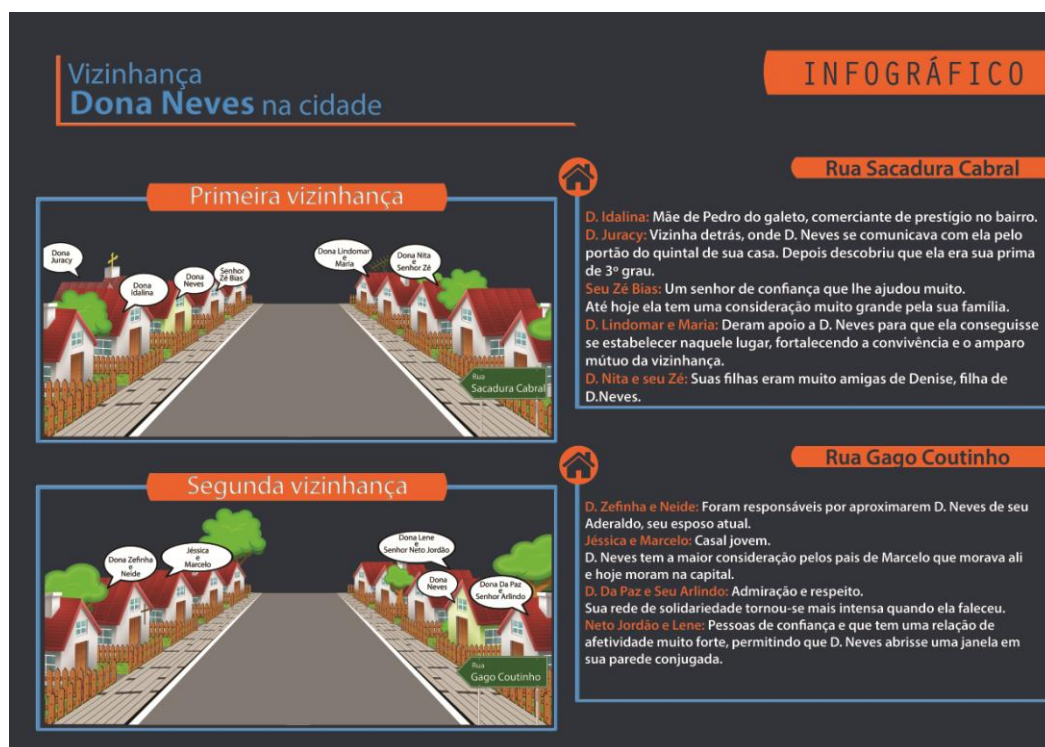
D. Neves também relata que muitas vezes foi com suas vizinhas para a Aldeia Camurupim. E lá elas pescavam peixes; pegavam mariscos e preparavam comidas típicas dos indígenas, tais como tapioca, beiju, marisco no coco etc.

Segundo Denise, sua mãe também gostava de trazer algumas dessas comidas da aldeia e distribuir para suas vizinhas. E suas vizinhas em troca, retribuía essa generosidade oferecendo comidas típicas da cidade, como por exemplo, bolo, pudim, doces etc.

Nessa mesma rua um pouco mais adiante mora um irmão de D. Neves junto com sua prima. É o senhor Manoel Santana e sua filha Márcia que tive a oportunidade de conhecê-la uma das vezes em que fui à casa de D. Neves para entrevistá-la. Na rua Sacadura Cabral, onde morava antes reside sua irmã Marlene, sua ex-cunhada Silvia e seu filho Danilo com a esposa e filha. Neste sentido, podemos perceber que sua vizinhança atualmente, isto é, de uns tempos pra cá [anos 1980 em diante] é composta por indígenas e não-indígenas.

Vale ressaltar que tanto na cidade quanto nas aldeias dos Potiguara existem vizinhos que são indígenas e não-indígenas. Estas aldeias são compostas também por na-índios, embora pelas informações que obtive através de sua filha Denise a maioria dos vizinhos de sua mãe na aldeia Camurupim são indígenas.

Figura 11 – Infográfico da vizinhança de D. Neves na cidade.

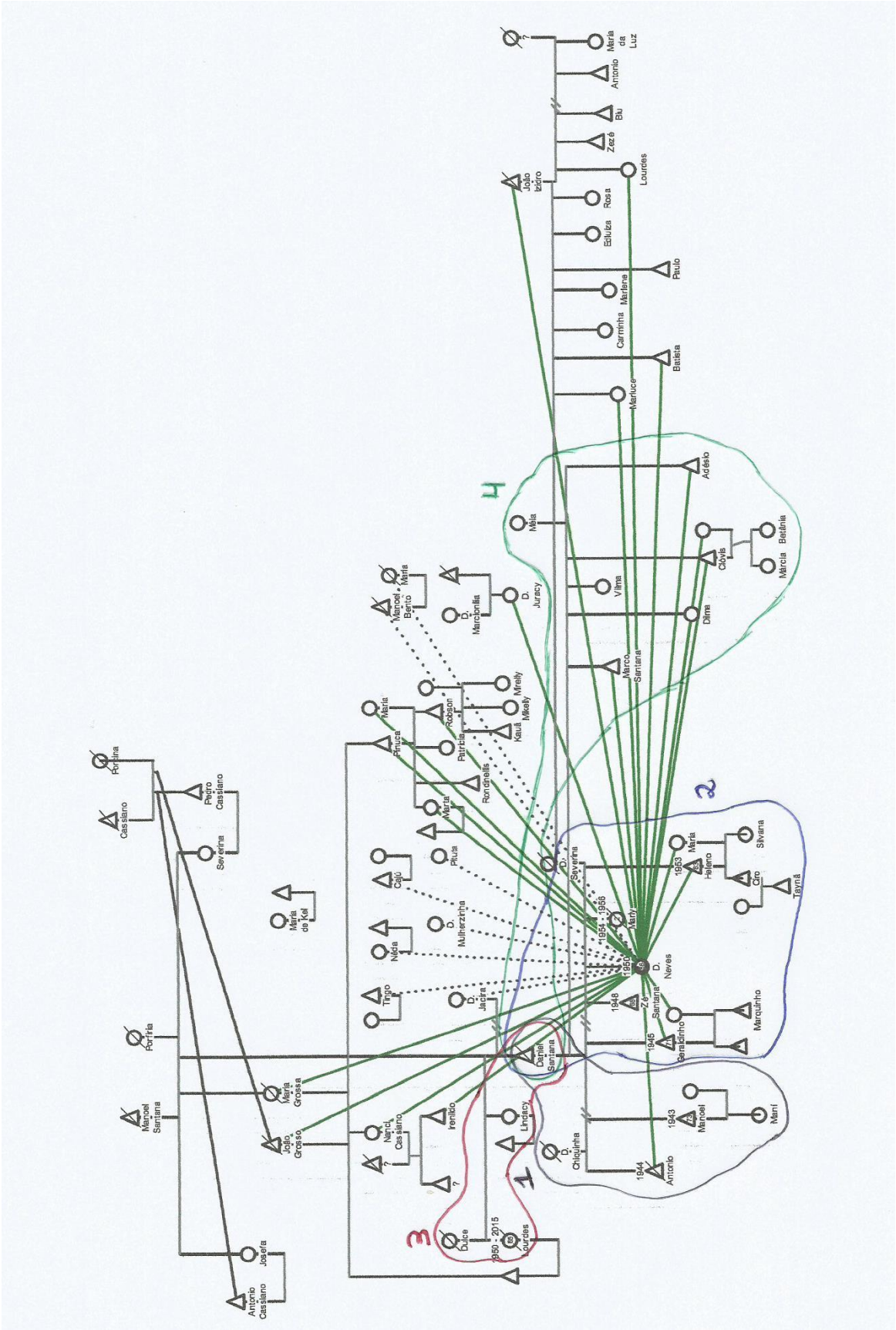


Fonte: Autoria de Cibhergue Ventura

Na figura 02 busquei demonstrar a espacialidade dos vizinhos de D. Neves numa tentativa de compreender como se dava a dinamicidade e a circulação dessa senhora indígena nesse espaço urbano. Vale ressaltar que como o bairro à época tinha uma população consideravelmente pequena em relação aos dias de hoje D. Neves aos poucos foi contruindo sua rede de relações sociais de forma mais intimista, contribuindo para alimentar um ciclo de reciprocidade com a sua vizinhança que, nesse caso, teve um papel fundamental nas decisões da vida de D. Neves, pois os vizinhos foram capazes de dar um suporte, apoio moral e social necessário para que ela aos poucos fosse “recompondo” a sua vida após sofrer a perda dos seus maridos. Além disso, essa sociabilidade enredada na sua vizinhança facilitou para que D. Neves pudesse ampliar sua rede de relações sociais pelo bairro de Tambay, fazendo novas amizades com comerciantes, tais como seu Pedro do Galeto; D. Sueli e o seu Jailson do Mercadinho próximo à Rua Gago Coutinho; professoras da escola, onde seus filhos estudavam etc.

Tratar-me-ei agora de esclarecer as relações genealógicas utilizando um esquema resumido abaixo numa tentativa de demonstrar como são construídas as redes de relações sociais de D. Neves que envolvem parentesco; amizade e vizinhança.

Figura 12 - Relações parentais e vizinhança de D. Neves na Cidade e Aldeia



Fonte: Autoria de Jamerson Lucena

Para melhorar a compreensão do leitor optei por uma descrição mais cuidadosa, evitando assim, confusões que podem resultar em uma análise imprecisa das redes de relações de parentesco de D. Neves. Desta forma, decidi criar circunscrições para cada união conjugal do seu pai [Daniel Santana], entendendo que a base de sustentação da rede de relações sociais de D. Neves está centrada nas relações de parentesco, originadas pelas uniões conjugais de seu pai e os irmãos e irmãs da família Santana, demonstrando uma relação de poder e prestígio em torno desse clã.

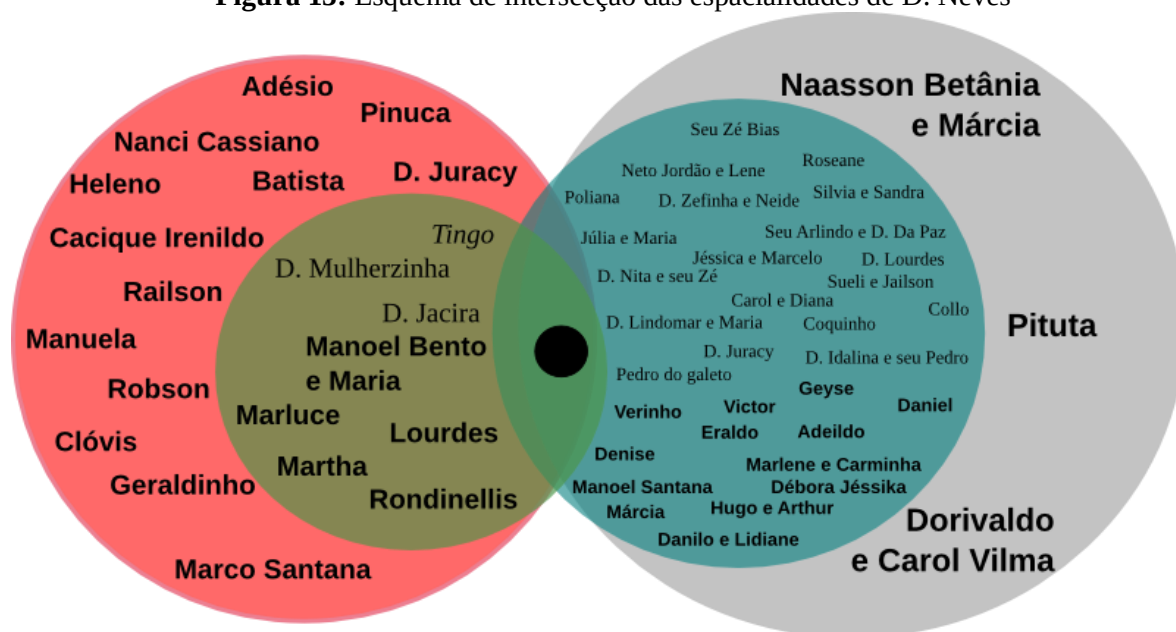
1. Primeira união conjugal de Daniel Santana com D. Chiquinha da qual veio dois filhos: Manoel e Antonio. O senhor Manoel Santana residiu no bairro de Tambay próximo de D. Neves com sua filha, Márcia;
2. Segunda união conjugal (envolto de uma linha azul) agora com D. Severina, a mãe de D. Neves que teve mais quatro filhos, a saber: Geraldinho; Heleno; Zé e Marly que faleceu quando tinha dois anos de idade; Geraldinho e Heleno moram na cidade de Baía da Traição e Zé Santana mora no Rio de Janeiro, segundo informações de D. Neves;
3. A terceira união conjugal faz parte de uma relação extramarital que Daniel Santana teve com Dulce. Segundo D. Neves, dessa união nasceram duas meninas: Lourdes e Lindacy. A Lourdes faleceu no início do ano passado (2015) e era casada com um primo, irmão de D. Nanci Cassiano. Constituindo assim, uma relação de parentesco de primos cruzados, pois ela era filha de Daniel Santana e ele [o primo] era filho da irmã de Daniel, conhecida por D. Maria Grossa. O casal morava no Rio de Janeiro. D. Lindacy mora em Belo Horizonte e segundo o senhor Aderaldo, esposo de D. Neves, quase todos os dias ela liga para falar com ela.
4. A quarta união conjugal foi constituída com D. Méia. Desta união, deu origem a cinco filhos: Clóvis; Dilma; Marco Santana; Vilma e Adésio. Destes cinco irmãos de D. Neves apenas um mora próximo dela que é D. Vilma que reside em João Pessoa. Os demais vivem em Baía da Traição, onde D. Méia reside também. Vale ressaltar que Daniel Santana também teve um relacionamento com D. Jacira, mas não teve filhos.

Vale destacar que outras relações de parentesco muito próximas de D. Neves e que ela mantém um contato frequente é com a família de sua prima, D. Nanci Cassiano que reside na aldeia Forte (Baía da Traição) e também com seu primo Pinuca [irmão de D. Nanci Cassiano] que vive na aldeia Coqueirinho vizinha à aldeia Camurupim, onde residem dois filhos dele: Martha e Rondinellis que, por sinal são vizinhos de D. Neves. Vale ressaltar que D. Neves

quando vai para a aldeia Camurupim frequenta mais a casa de suas irmãs Marluce e Lourdes. A primeira é filha da união conjugal de sua mãe [D. Severina] com o seu padrasto [João Izidro] e a segunda irmã [Lourdes] é da relação do padrasto com sua primeira esposa que tinha falecido há pouco tempo. Vale destacar que quando o senhor João Izidro se casou com D. Severina ele já tinha cinco filhos: Maria da Luz; Antonio; Biu; Zezé e Lourdes.

As conexões “isoladas” referem-se aos vizinhos de D. Neves da aldeia Camurupim, tais como Cajú; Tingo; Nêda; Maria de Kel; Pituta (madrinha de Dorivaldo que hoje em dia vive em João Pessoa). Os vizinhos: D. Mulherzinha; D. Jacira; Manoel Bento e Maria (padrinhos de sua filha Denise) já são falecidos, mas compuseram a sua vizinhança durante muito tempo. D. Juracy, prima de terceiro grau de D. Neves vive na aldeia Val, vizinha a aldeia Camurupim. Ela era vizinha de D. Neves na cidade de Bayeux e em um dos passeios a aldeia descobriu conversando com os parentes de D. Neves que ela ainda era da família Santana.

Atentando agora para a distribuição espacial dos grupos domésticos (parentes) e vizinhança de D. Neves, elaborei esse esquema abaixo, envolvendo essas relações de parentesco e vizinhança localizados nas aldeias e espaço urbano contíguo, como por exemplo, Baía da Traição. E sob uma perspectiva mais ampliada, acrescento agora a espacialidade urbana de João Pessoa e Bayeux, onde vive D. Neves com seus vizinhos e parentes que vivem nesses dois espaços urbanos contíguos no intuito de termos uma noção geral de suas conexões nessas espacialidades que são interconectadas, isto é, ocorre uma intersecção entre esses espaços dinâmicos, onde eclode um fluxo de indígenas que circulam por essas áreas constantemente.

Figura 13: Esquema de intersecção das espacialidades de D. Neves**Legenda**

- Negrito:** Família
Itálico: Vizinhos
 ● Dona Neves
 ● Aldeias e Baía da Traição
 ● Aldeia Camurupim
 ● João Pessoa
 ● Tambay - Bayeux

Figura: 03**Autor: Isaac Filho**

Nesse esquema ilustrativo podemos observar que D. Neves mantém interações com todos essas pessoas que também fazem uma circulação por esses espaços que estão aqui delimitados numa tentativa de esclarecer melhor como ocorrem essas interconectividades entre os atores. Vale ressaltar que o “congelamento” dos atores nesses espaços é apenas uma forma de demonstração de como ocorre às conexões entre D. Neves seus parentes, vizinhos e amigos. Nesses dois esquemas é possível verificar que a base constitutiva da rede de relações de D. Neves é formada por seus parentes, principalmente pelos filhos de Daniel Santana, ou seja, seus irmãos que foram gerados nessas quatro uniões conjugais, acrescentando a família de sua prima D. Nancy Cassiano que é filha de D. Maria Grossa, irmã de Daniel Santana.

CAPÍTULO 3

CAPITÃO POTIGUARA RUMO À CIDADE

Esse segundo caso empírico tem uma configuração bem diferente da que vimos na primeira parte, pois essa narrativa demonstra uma trajetória de vida procurando alçar objetivos pessoais e que futuramente teria suas estratégias voltadas para o Povo Indígena Potiguara. Neste sentido, José Ciríaco Sobrinho, mais conhecido como Capitão Potiguara, ao longo do tempo que está vivendo na cidade conseguiu construir no seu ambiente de trabalho, no Campus I da Universidade Federal da Paraíba – UFPB uma rede de relações que pôde lhe dar apoio e assistência necessária para a sua etnia indígena Potiguara no litoral norte da Paraíba. Essa rede, a princípio, é constituída por estudantes e professores universitários de várias áreas que estão envolvidos com a questão indígena, tais como Antropologia, Sociologia, Direitos Humanos, Geografia, História, Zootecnia entre outras áreas afins. E, como ponto estratégico, ele [Capitão] mantém uma articulação com a reitoria e a pró-reitoria, e dessa forma consegue envolver esse universo acadêmico, ativando e acionando sempre que possível um órgão ou um profissional de uma área específica quando necessário para obter algum serviço destinado à sua comunidade indígena. Além disso, o fato de ter um vínculo nessa instituição de ensino faz com que ele mantenha um contato mais próximo com outros órgãos federais, fazendo com isso uma espécie de “extensão da rede” que possivelmente proporciona uma facilitação no acesso aos seguintes órgãos: Ministério Público Federal, Governo do Estado da Paraíba, Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER), os órgãos indigenistas FUNAI e Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), além da prefeitura municipal de João Pessoa e de municípios contíguos às Terras Indígenas Potiguara, tais como Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição.

Os enleios dessa rede de articulações, construída e ‘moldada’ na cidade, faz com que Capitão possa ativá-la, isto é, entrar em contato com alguns órgãos governamentais, por exemplo, sempre que houver necessidade sobre o povo indígena Potiguara, articulando, disseminando conhecimentos e informações para os caciques e líderes indígenas. Essa rede de articulações engendrada no processo de interação na cidade se ampliou e reverberou para os para os órgãos ligados a movimentos de política indígena, a saber: Comissão Nacional de Políticas Indigenistas - CNPI e a Articulação dos Povos e Organizações do Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo - Apoinme.

Brevemente desenvolverei um roteiro do que será abordado daqui por diante, relacionando sua trajetória de vida desde os tempos da aldeia até sua imersão na cidade, onde sofreu vários preconceitos e discriminação, superando-os em parte através do seu trabalho na UFPB, e consequentemente por essas articulações que essa instituição o possibilitou a fazer, principalmente quando lhe deu autonomia para coordenar um Grupo de Trabalho Indígena no Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Populares (SEAMPO).

O Movimento Indígena no Nordeste

Para melhorar a compreensão da inserção do líder indígena Capitão Potiguara na política indigenista nacional e no nordeste se faz necessário tecer uma explanação resumida num contexto histórico a partir da década de 1970 quando começa a ser desenvolvido no Nordeste uma forte mobilização étnica no intuito de buscar o fortalecimento das políticas indigenistas nessa região. Embora as políticas indigenistas estivessem sendo desenvolvidas em âmbito nacional, mas as que foram erigidas na região nordestina do estado brasileiro estavam alicerçadas sob um contexto histórico de expropriação de terras e violentos ataques às etnias indígenas dessa região¹⁰¹.

Nessa época a assistência indigenista estava sob a responsabilidade da FUNAI, mas que mantinha o mesmo modo de proteção, a *tutela*, ao índio estabelecido pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). O SPI¹⁰² foi criado em 1910 pelo o Estado Nacional e seus principais objetivos eram a pacificação e a proteção dos grupos indígenas, assim como o estabelecimento de centros de colonização com mão de obra proveniente dessas mesmas regiões (SOUZA LIMA 1995 *apud* L'ESTOILE *et al*, 2002, p. 165-166). Esse órgão assistencialista exercia um poder tutelar que segundo Lima¹⁰³ reencontrava-se assim um projeto de gestão dos segmentos da população que não têm acesso a uma participação civil senão através do estado, associado a um projeto de controle do território nacional com formatações administrativas e políticas durante a sua existência até meados da década de 60, período em que foi criado a Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

¹⁰¹ Para maiores entendimentos sobre o Movimento Indígena no Nordeste no que tange ao empodderamento das políticas indigenistas ver: OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. Diga ao povo que avance! Movimento Indígena no Nordeste, 2013.

¹⁰² De 1910 até 1918 esse órgão indigenista era denominado de Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN).

¹⁰³ Segundo pesquisa feita por Lima (1995 *apud* L'ESTOILE *et al*. 2002)

Para esclarecer a finalidade a noção de *tutela* sobre os índios, Oliveira (2010, p. 63) diz que “Para instrumentalizar essa transição de índios isolados para trabalhadores rurais foi criada no Código Civil, em 1911, a figura da “tutela”, onde povos indígenas eram encarados como tendo capacidade civil relativa, dependendo do “grau de aculturação” que tivessem.

A FUNAI foi criada pela Lei 5.731, de 05 de dezembro de 1967, então vinculada ao Ministério do Interior (atualmente, a FUNAI é vinculada ao Ministério da Justiça), entidade autárquica com patrimônio próprio e personalidade jurídica de direito privado, é o órgão tutor do Estado responsável pelo estabelecimento e execução da política indigenista brasileira em cumprimento ao que determina a Constituição Federal Brasileira de 1988.¹⁰⁴ Esse órgão indigenista manteve a mesma conduta tutelar do SPI, estabelecendo na sua política administrava ações de protecionismo aos indígenas e inerentes ao Estatuto do Índio, que foi criado pela Lei Nº 6.001 em 1973.

De acordo com João Pacheco de Oliveira (2004, p. 24), os povos indígenas que habitam a região nordestina seriam provenientes daqueles que foram envoltos em *dois processos de territorialização*¹⁰⁵ com características distintas: as missões religiosas (entre meados do século XVII e início do XVIII) e a agência indigenista oficial (no início do século passado). Inserido nesse contexto, várias Organizações Não Governamentais (ONG's) como, por exemplo, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Comunidade Eclesiais de Base (CEBS), assim como as associações, Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo (Apoimne), Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), além do Movimento dos Sem Terra e o Sindicato dos Agricultores Rurais que também dão apoio ao movimento e luta pelo reconhecimento e reivindicação dos direitos indígenas.

¹⁰⁴ Esta informação foi obtida por mim no site socioambiental.org em que trata sobre a Fundação Nacional do Índio – FUNAI cuja autoria é de José Glebson Vieira.

¹⁰⁵ O autor faz uma diferenciação entre os termos territorialização e territorialidade. O primeiro seria caracterizado como um processo social constituído por mecanismos políticos específicos e o segundo, um estado ou qualidade inerente a cada cultura, construção analítica de conotação geográfica criticada por Oliveira Filho (2004: 23-24). Para maiores entendimentos sobre essa temática, ver: Oliveira Filho, João Pacheco de (org.). A viagem de volta. *Etnicidade*, política e reelaboração cultural no nordeste indígena, Contra-capa/LACED, Rio de Janeiro: 2004 e Oliveira Filho, João Pacheco de (org.). Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Contra-capa, Rio de Janeiro: 1998. Mais adiante darei a devida ênfase aos dois termos, territorialização e territorialidade.

3.1 Família e Aldeia

- Família

José Ciríaco Sobrinho nasceu no dia 21 de maio de 1957 na aldeia São Francisco [T.I. Potiguara], município de Baía da Traição, Paraíba. Ele é filho de Manoel Ciríaco com Maria José Ciríaco e neto de Pedro Ciríaco que é considerado um dos líderes indígenas que contribuiu para a organização política dos índios Potiguara no início do século passado. “*Meu pai [Manoel Ciríaco] e meu avô [Pedro Ciríaco] foram presos naquela época (1949)...meu avô ficou aqui na Máxima (Penitenciária de Segurança Máxima) em João Pessoa e meu pai ficou preso (na delegacia) em Mamanguape...tudo isso é história.*”. (Capitão, UFPB, João Pessoa, 08/04/2015).

Ao falar que tudo é história, Capitão está relacionando com acontecimentos históricos significantes que fazem parte das lutas de conquistas por assegurar a organização política dos Potiguara no início do século XX. Esse fato da prisão abrangendo o seu avô [Pedro Ciríaco], pai e um tio refere-se a um motim realizado por um grupo de índios Potiguara que invadiram o Posto Indígena e espancaram um servidor do SPI por haver denunciado a venda ilegal de madeira na região. Os indígenas que faziam parte desse comércio, envolvendo mão de obra e venda de madeira para abastecer a Companhia de Tecidos de Rio Tinto (CTRT) pertencente a família Lundgren¹⁰⁶. Era então um momento de tensão e de procurar alianças no intuito de fortalecer o grupo indígena, mas houve muitas divergências entre os indígenas Potiguara e o SPI na época.

Capitão diz que “ouvira muitas histórias dessas lutas” e que achava bonito o fato dos indígenas lutarem pelo o que eles têm de direito. Ele também comenta que trabalhou muito na roça, no “*paul*”¹⁰⁷, com seu pai e irmãos “Eu ia com eles para o *paul*. Mas eu achava que não podia ficar...e quando eu disse que vinha embora meu pai e minha mãe começaram a chorar

¹⁰⁶ Os irmãos, Frederico e Arthur Lundgren (filhos do imigrante sueco naturalizado brasileiro Herman Theodor Lundgren) chegaram ao município de Mamanguape/PB no início do século XX, onde iniciaram a instalação da Fábrica de Tecidos Rio Tinto. A partir daí “deu início ao regime de terror, esbulho e negação da identidade indígena que ficou conhecido como o Tempo da Amorosa (cf. Peres, 2004 e PALITOT, 2005)”. IN: PALITOT, Estêvão Martins. A multidão Potiguara: poder tutelar e conflito na Baía da Traição ao longo do século XX. Revista Raízes, v.33, n.1, jan-jun/2011.

¹⁰⁷ Pântano.

dizendo que eu ia morrer por aqui[João Pessoa]...ainda lembro disso aí”. (Capitão, UFPB, João Pessoa, 08/04/2015).

Em 1978 ele [Capitão] pôde concluir a 8ª série do ensino fundamental e a partir daí decidiu que não dava mais para ficar na aldeia. “*Procurar um espaço que tivesse melhores condições...eu pensava, e pedia a Deus que conseguisse um emprego que não tivesse patrão, né?!*” (Capitão, UFPB, João Pessoa, 08/04/2015). O fato de dizer que não queria um “patrão” parece estar associado aos moldes de “patrão” que os índios Potiguara eram explorados na época do seu avô, Pedro Ciríaco, através da utilização de mão de obra barata oferecida por latifundiários e particulares para trabalhar em fazendas e sítios, respectivamente. E acrescentando a essa análise podemos relacionar o fato dele estar vinculado à UFPB e trabalhar como coordenador do Grupo de Trabalho Indígena (GT-Indígena) no SEAMPO com projetos educacionais voltados para etnias indígenas na Paraíba que atualmente são duas, os Potiguara no litoral norte e os Tabajara no litoral sul. Porém, naquela época que ele assumiu a coordenação do GT-Indígena nos anos de 1996 só existia a etnia indígena Potiguara, e só em 2010 os Tabajara são reconhecidos como grupo étnico indígena pela FUNAI. Esse reconhecimento surgiu quando em 2006 os Tabajara começaram a reivindicar os seus direitos frente ao órgão indigenista.

De acordo com Barbosa da Silva (2007, p. 210),

As “relações de patronagem – ou relação patrão-cliente, como o refere Foster (1967) – percebemos que de um modo geral o foco das análises é uma comunidade territorializada, bem definida, sendo destacado o pertencimento a esta comunidade, uma distinção sendo feita entre um dentro e um fora (desta comunidade), de modo que daí se originam variações na figura do “patrão” como o que está dentro ou o que está fora, ou ainda “o intermediador” entre os níveis interno e externo – caso este proposto por Silverman (1967) para uma localidade na Itália.

Isso faz sentido no que se refere à *situação histórica* vivida pelos índios Potiguara na época em que o *Coronel* Frederico Lundgren comandava e detinha poder sobre a maioria das terras indígenas no início do século passado como descreve Palitot (2005, p. 46).

[...] os recursos fundiários, madeireiros e agrícolas que estavam sendo utilizados pelos proprietários não-índios, especialmente os Lundgren, que contavam com a colaboração do *Regente* Manoel Santana (Cacique geral dos Potiguara). A extração de madeiras e a produção de carvão para a Fábrica Rio Tinto serão os principais motivos de atritos entre o SPI e os índios, constantes denúncias, apreensões de madeira e processos judiciais entre 1935 e 1939.

3.2 Aldeia São Francisco

A aldeia São Francisco é denominada pelos índios Potiguara como sendo a “aldeia-mãe” por ser considerada a mais antiga e tradicional no sentido de conter naquele espaço territorial núcleos familiares indígenas que muitos consideram como sendo indígenas Potiguara que pertencem a uma linhagem de parentesco e também porque aquele lugar de origem adquire características físicas, o modo de vida e rituais indígenas, como o *toré*, por exemplo, marcantes para eles. Outro fator de relevância é que a partir dela [da “Aldeia-Mãe”] que surgiram várias outras aldeias, tais como as aldeias Santa Rita, Tracoeira, Laranjeira, Galego, Forte. Ela também é conhecida como “os caboco do sítio” por ser o reduto dos remanescentes dos índios Potiguara.

Vizinhos na aldeia Forte e proximidades

Apesar de sua família ter sido constituída na aldeia São Francisco, Capitão nos anos 2000 estabeleceu sua moradia na aldeia Forte, onde reside até hoje. Vale destacar que parte de sua família, irmãos, sobrinhos e primos ainda vivem na “aldeia-mãe”, mas com o tempo foram se “espalhando” como o próprio líder indígena afirma, “Tá tudo espalhado” (Capitão, Bayeux, 04/04/2015).

Ao visitar a casa de Capitão na aldeia Forte presenciei um lugar repleto de coqueiros, alguns roçados de mandioca e batata, a “lavoura branca” como os indígenas costumam chamar. Porém, percebi que existem poucas casas ao redor, constituindo uma área bem “mais rural” do que a aldeia Camurupim, onde D. Neves possui uma casa, por exemplo.

Durante à tarde estávamos proseando juntamente com seu irmão Aguinaldo que mora na “aldeia-mãe” (Aldeia São Francisco) e por ali se encontrava para lhe fazer uma visita, contando também com a presença do seu genro, Lauro Padilha que mora na cidade Baía da Traição junto com sua esposa Jaqueline e duas filhas. Neste momento perguntei a Capitão quem são seus vizinhos ali na aldeia Forte e revelou que tem poucos vizinhos naquela região, mas fez questão de apontar para uma casa localizada quase em frente a sua residência, mostrando que se tratava da casa de sua sobrinha. “Aquela casa ali é da minha sobrinha” (Capitão, Aldeia Forte, 10/01/2016). Diante disso, pude compreender ainda mais a importância dos laços de parentesco que se faz tão presente na aldeia ou na cidade e que são

de fundamental relevância para demonstrar como são constituídas as redes de relações sociais naquela localidade. Vale ressaltar que o Cacique da Aldeia Galego, Nathan Galdino, tem sua relação de parentesco¹⁰⁸ com Capitão “distribuída” por duas ramificações, a saber: Seu avô paterno é filho do tio paterno de Capitão. E a outra “relação parental” é que Nathan é casado com a irmã da esposa [D. Vilma] de Capitão.

Durante a minha estadia na Aldeia Galego na casa de seu Ailton, pai de Bruno, Tamara e Poran, pude passear um pouco pelas aldeias vizinhas e percebi que algumas são bem próximas, tais como aldeia Galego, Forte, Laranjeira e São Francisco, por exemplo. Segundo Bruno Rodrigues, os vizinhos de Capitão que ele tem conhecimento são: “Cedinha; Fernando; Leo; Nina; Sales; Louro; Seu Tutui e o Cacique da Aldeia Forte, Irenildo” (Bruno, Aldeia Galego, 31/03/2016). De acordo com ele todos esses vizinhos constituem família e tem filhos. Além destes vizinhos também deve-se acrescentar o Leonardo (Leo) que mora em frente a casa de Capitão e o cacique da aldeia Forte, Irenildo. Neste sentido, percebi que a relação construída com a vizinhança poderá estender seu ciclo de amizade e parentesco quando produzem relações de “apadrinhagem”, por exemplo.

Relação de “apadrinhagem” na região

Outro fator que considerei importante e que ele acabou acrescentando durante a entrevista foi à questão da “apadrinhagem”, ou seja, a relação de ser padrinho, de ter afilhados indígenas da sua aldeia [Forte], aldeias próximas e até mesmo distantes como as aldeias da TI de Monte-Mór em Rio Tinto.

“Tenho lá no Forte (aldeia); em São Francisco...o mais recente agora é o de Alcides (Cacique da Aldeia São Francisco), né?! Eu sou afilhado da filha dele. Tem afilhados lá que já tem família, tem filhos...já são mãe; já são pai” (Capitão, João Pessoa, 14/10/2015).

Ao questionar se esses afilhados são apenas de famílias importantes ele imediatamente responde que,

Não....assim...é que aparece por lá do Forte (aldeia)...o pessoal da família Pinto...vieram de onde? De Grupiuna (aldeia). Vieram de Estiva Velha (aldeia) e ele, um dos filhos de D. Joana Pinto me chamou pra ser padrinho do filho dele...aí veio (Potiguara) de Tramataia (aldeia) João Lima que é uma família tradicional também me chama pra ser padrinho da filha dele. Aldeia São Francisco: Batistinha...uma menina lá da família dos Batista, né?! E da minha família também. Tem sobrinhas que me chamaram pra ser padrinho dos filhos (Capitão, João Pessoa, 14/10/2015).

¹⁰⁸ Ver diagrama de parentesco de Nathan Galdino e Capitão Potiguara.

Nesse relato de caso, percebemos que as relações sociais construídas e “amarradas” por elos de “tutelagem”, pois o padrinho exerce uma função de protetor daquela criança e com isso, criando articulações e relações parentais com a família do afilhado/a e vice-versa. Desta forma, essa “rede de apadrinhagem” perpassa relações constituídas apenas com famílias importantes, tidas por ele como “tradicionais” porque o que está em jogo são relações construídas e também ciclos de amizades e vizinhança.

Aproveitei a oportunidade e perguntei se os vizinhos também já o convidaram para ser padrinho ele diz que “Já! Tem lá no Forte (aldeia). Marcação (cidade e aldeias dessa região) também! Tem um pessoal que me chamou” (Capitão, João Pessoa, 14/10/2015).

Observando esse panorama de “apadrinhagem”, onde abarca uma rede de relações sociais que na verdade é também fruto do seu papel social enquanto liderança indígena de destaque na região, isto acaba reverberando e fazendo com que essa “apadrinhagem” seja configurada como uma forma estratégica de firmar os laços de amizade e afetividade, transformando em relações parentais com o poder de realizar articulações na aldeia. Neste sentido, Capitão ao longo do tempo foi ampliando seu ciclo de reciprocidade, construído através de suas ações de generosidade, articulação política e amizade, como é o caso da “apadrinhagem” com a filha do Cacique Alcides, por exemplo.

3.3 A vida urbana de Capitão

“aí eu comecei a socializar”

“Quando eu via que saía do “paul” dez horas da manhã e vinha andar até a Baía da Traição a pé, tomando caldo de feijão, e meu pai ter que ficar lá pra pescar pra fazer a janta...Eu pensava: “Mas será que é isso que eu quero?!”...então foi isso aí que eu comecei a socializar, né?! Conscientizar que eu tinha que procurar um espaço” (Capitão, UFPB, João Pessoa, 08/04/2015)

Refletindo sobre essa questão das agruras da vida que Capitão comentou que seus parentes faziam para poder conseguir o sustento de sua família, percebo que a valorização do trabalho na agricultura para o seu pai poderia ser bem mais distinta daqui seu filho imaginava. Pautado nisso, pode-se pensar que para ele [Capitão] aquilo (as tarefas árduas da agricultura e pesca, por exemplo) não tinha tanto sentido para sua vida quanto poderia ter para seu pai e,

sendo assim, o trabalho realizado pelo seu pai e parentes poderia ser considerado para ele [Capitão] um fardo insuportável que não queria para a sua vida.

Segundo ele, percebendo as condições de vida difíceis ocasionadas pelas dificuldades de suportar a vida da roça. “*Eu era bem magrinho...não aguentava aquela vida não.*”, disse Capitão. E no intuito de buscar melhores condições para sobreviver e constituir uma família ele tomou uma atitude individual de romper com essa trajetória comum a muitos dos seus familiares, que estavam convencidos de que era a única forma de encarar a vida, ou seja, era o destino.

E, a partir daí, influenciado pela vinda do tio e primos que foram morar e trabalhar na cidade de João Pessoa por intermédio do antropólogo Franz Moonen, que na época segundo informação de Capitão, ele [Franz Moonen] teria doado algumas casas (localizadas no bairro de Água Fria, próximo da UFPB) que tinha na capital para que três famílias indígenas Potiguara pudessem viver e trabalhar na cidade.

O fato de Capitão ter saído da aldeia para ir morar na cidade não apaga a sua identidade étnica indígena tampouco a sua cultura, pois é a “fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado” (Barth, 2000a, p.34). De acordo com Fredrik Barth (Idem, p. 34), “As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial”.

Desse modo, podemos entender que se um grupo étnico, nesse caso específico, indígena, mantém sua identidade étnica no processo de interação, de contato interétnico, evidenciando desse modo o pertencimento étnico baseado em critérios definidos pela etnia, fazendo com que ele possa interagir com outros atores sociais e ao mesmo tempo manter-se fiel à sua etnia indígena. Além disso, Barth (2000a, p. 34) diz que “os grupos étnicos não são apenas ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos”. Analisando desse ponto de vista, poderíamos fazer uma interpretação partindo da análise do índio que está na cidade e que não reivindica algum território. Mesmo nessa situação ele continua sendo índio, pois o sentimento de pertencimento, como já havia falado, não está apenas associado à questão do território étnico, mas também as suas relações de parentesco por consanguinidade e afinidade, sua autoafirmação como indígena e sua aceitação perante o seu grupo étnico. Isto acaba desembocando consequentemente nos seus direitos indígenas, decorrentes de sua identidade étnica, incluindo nessa seara a educação indígena, assistência à saúde, e o direito de ser respeitado e viver com dignidade aonde bem entender. “***índio é índio onde quer que ele more***”. (Capitão, João Pessoa, 11/08/2015, **grifo meu**).

Além do mais, “a fronteira étnica canaliza a vida social” e nesse sentido podemos perceber que a relação torna-se complexa, mas compreensível porque o indivíduo tem condições de manter quando preciso a “dicotomização étnica” para poder ser julgado ou passar por critérios de avaliação em que precise demonstrar sua identidade étnica.

“Eu vim em...setembro de 1979! por intermédio de uma família, né?! Que o Franz Moonen¹⁰⁹ trouxe...e eu vim por intermédio dessa família...que é um tio[Domingos], e uns primo. Já tinha um primo trabalhando aqui (na UFPB, Campus I)”.

Ao perguntar-lhe como era o nome do seu tio que vivia na cidade de João Pessoa ele [Capitão] responde que “Era... Domingos. Mas ele veio por último. Quem veio primeiro foi a filha, Luca [Luzinete Gomes da Silva] dele...que Franz Moonen trouxe e que era casada com um menino que trabalhava aqui [UFPB]” (Capitão, João Pessoa, 11/08/2015).

Segundo Capitão, ele estava decidido a sair da aldeia e, nas suas palavras veio, “procurar algo melhor”, pois em certo momento da entrevista ele afirma que já estava pensando em ir embora, procurar um futuro melhor, mas na época foi impedido pelos parentes de ingressar num ônibus que o conduziria juntamente com missionários protestantes para o estado do Maranhão. Quando lhe perguntei porque ele veio para a cidade, Capitão imediatamente respondeu.

Veja só Jamerson...o fato de eu vim para a cidade é que eu não me adaptei a enxada...a agricultura, né?! E a gente tem um planejamento de vida que a gente pensa e Deus é quem planeja, né?! E eu já ia no início dos anos 70... eu já ia embora com um grupo de crentes...já me tiraram dentro do ônibus porque eu já ia embora com uns crente para o Maranhão, e me puxaram dentro desse ônibus, né?! E quando foi em 78 (1978) quando terminei a minha 8ª série [Ensino fundamental] eu cheguei pra minha família, pro meu pai, pra minha mãe e pros meus irmãos e disse que não ia me adaptar, apesar de eu viver... eu ia com eles para o roçado, para o “paul”. Mas eu achava que não podia ficar...e quando eu disse que vinha embora meu pai e minha mãe começaram a chorar dizendo que eu ia morrer por aqui...ainda lembro disso aí...e eu disse: “Seja lá o que Deus quiser”. E tinha essas famílias aqui, né?! Primos...E eu disse: “Vou porque eu vou atrás de uma vida melhor!”. (Capitão, UFPB, João Pessoa, 08/04/2015)

Aqui é perceptível notar que ele [Capitão] aproveita o momento que considerava oportuno após concluir o ensino fundamental e o convite que surgiu da sua prima [Luca] para trabalhar na cidade. É possível acreditar que Capitão e Luca já mantinham contato e que ela já sabia dos anseios do seu primo e com a vinda para a capital resolveu ajuda-lo. Essa argumentação ganha mais créditos e sentido porque ele passa um bom tempo morando na casa de Luca até poder administrar melhor a sua vida e, sendo assim, morar sozinho. Em seguida

¹⁰⁹ Antropólogo que estudava os índios Potiguara naquela época no Litoral Norte da Paraíba.

ele [Capitão] diz que além das condições precárias que havia naquela região o órgão indigenista na época, FUNAI¹¹⁰, não dava muita assistência.

Vale ressaltar que o cenário da organização política dos índios Potiguara naquele período (final dos anos 1970) não era muito favorável para ele, pois além de ser ainda muito jovem (22 anos de idade) tinha outro fato atribuído que era o de não ter ainda espaço no grupo dos líderes indígenas naquela época. Segundo Capitão, essa lacuna era preenchida nos meados da década de 60 e 70 do século passado pelo seu tio, Miguel Ciríaco, que ocupou o posto de Cacique da Aldeia São Francisco no período de 1966 a 1975. Capitão ainda diz que nesta época, Miguel chegou a ser eleito vereador da cidade de Baía da Traição, mas aconselhado pela sua mãe não chegou a assumir o cargo. E o pai de Capitão, Manuel Pedro Ciríaco, havia sido Cacique no período de 1955 a 1966, passando o cacicado para o seu irmão, Miguel.

Diante desse panorama político de variações de posição de cacique que ocorria na Aldeia São Francisco, seguindo uma hierarquia predominante (à época) pela família Ciríaco. Esses arranjos políticos delineados na aldeia-mãe [São Francisco] poderia ter sido um dos fatores motivadores para que Capitão decidisse procurar novos horizontes para se estabelecer economicamente e quiçá alcançar uma posição de destaque na cidade e assim poder voltar para a aldeia com um outro *status*, isto é, de liderança indígena desempenhado através de suas inúmeras ações e articulações políticas indígenas desenvolvidas de forma interna e externa no intuito de favorecer e fortalecer a sua etnia indígena.

Segundo Barbosa da Silva (2009, p. 92), “A busca de prestígio por um indivíduo ganha pleno sentido quando seus efeitos e seu reconhecimento se dão no interior de seu grupo”. E também se pode refletir no sentido de que o indígena que vive na cidade ganha reconhecimento também como *agente facilitador*, pois em várias situações ele acolhe os indígenas na cidade, dando apoio moral, orienta-os a procurar um auxílio jurídico quando necessário e hospeda-o enquanto o seu parente resolve pendências burocráticas na cidade, por exemplo.

Capitão - “a FUNAI naquele período (anos 70) não atendia ninguém...não tinha uma saúde de qualidade, não tinha nada, nada...então o porque de sair foi pensando em ter uma estrutura...porque eu não queria mesmo...pronto” (Capitão, UFPB, João Pessoa, 08/04/2015).

¹¹⁰ A FUNAI foi criada em 1967 com o “fim” do SPI.

3.4 Trabalhos na UFPB

Capitão trabalhou em várias funções na UFPB. A princípio ele trabalhou em serviços gerais na limpeza, onde passou pouco tempo exercendo essa função e deixou o emprego. Em 1979 sua prima [Luca] convida Capitão para trabalhar numa empresa terceirizada no Campus I da UFPB ele imediatamente aceita o convite e vem para a cidade em setembro de 1979. Ele [Capitão] começa a trabalhar na função de serviços gerais numa empresa que prestava serviços a Universidade, mas nesse primeiro contato com a Instituição federal passou apenas seis meses trabalhando.

Eu vim...passei um mês desempregado, e depois vim prestar serviços aqui na Universidade para uma prestadora de serviços (serviços gerais)...uma empresa. Entrei por uma empresa prestando serviços, né?! Passei seis meses por essa empresa prestando serviços...e quando foi em início de...setembro! Entrei pela Fundação José Américo de Almeida - UFPB...início de setembro de 1979. Aí nessa minha ida para a Fundação José Américo eu já fui trabalhar no Restaurante Universitário – R.U....passei uns 4 anos no Restaurante...e daí eu fiz uma prova, né?! Prova Funcional pra passar para a Universidade. Aí passei para o quadro da Universidade...em 1982! (entrou para o quadro da UFPB) Já era funcionário da Universidade...Mas em 87 (1987) foi que eu fiz uma prova...Concurso Interno, né?! Pra você mudar de função...aí quando saí do Restaurante fui pra Biblioteca Central...saí do Restaurante em 85(1985)...aí fiquei na Biblioteca Central até 96 (1985 até 1996) (Capitão, UFPB, João Pessoa, 08/04/2015).

Mas em setembro de 1979 ele ingressa novamente na Universidade para trabalhar agora no Restaurante Universitário (RU) e no ano de 1982 é submetido a uma prova funcional, tendo como resultado a sua aprovação. Agora ele faz parte do quadro de funcionários da UFPB. No ano de 1985 ele vai trabalhar na Biblioteca central e dois anos mais tarde participa de um concurso interno para mudar de função e é novamente aprovado. A partir de 1996 é convidado a assumir um cargo no SEAMPO para realizar um projeto educacional voltado para a sua etnia indígena Potiguara.

Capitão foi agarrando as oportunidades que a vida lhe oferecia, e no seu caminho havia uma instituição de ensino que começava a dar o apoio que tanto almejava.

“Quando eu cheguei aqui no Centro de Educação, lavando banheiro e varrendo sala de aula...eu via o pessoal da minha cidade que vinha fazer Direito...mas aquilo não tirou nem um pouco a minha força de vencer na vida, de mostrar pra sociedade que eu era capaz, e não era porque tava todo sujo que um dia não ia vencer...basta isso. Você tem que ter força, tem que ter vontade...agora se você for ficar como coitadinho...você nunca vai dizer que você vai ser alguém na sua vida” (Capitão, UFPB, João Pessoa, 08/04/2015).

3.4.1 O Restaurante Universitário – RU

“Não, bota os índios! Bota os índios pra lavar!”

Eu trabalhei no Restaurante (R.U.) que tinha eu e um primo meu que era irmão dessa menina que fui pra casa dela (Luca)...filha do meu tio [Domingos]. E só era os dois índios pra lavar as caldeiras no período de férias (na UFPB, Campus I)... “Não, bota os índios! Bota os índios”. Então, eu achava que o pessoal não tinha nenhum respeito...mas eu não baixei a cabeça, sabe?! Não baixei a cabeça. Eu comecei a perceber que eu tinha que mostrar pra sociedade que eu era capaz. E depois aconteceu umas coisa lá e eu fui expulso quando tinha dois anos...diziam que a gente tinha um grupo político (Capitão, João Pessoa, 08/04/2015).

Ao questioná-lo em ano foi isso e qual foi o motivo de terem expulsado da UFPB, ele responde que esse fato ocorreu em “82 (1982). O motivo? É que eu era perigoso. Eu e os quatro a gente trazia perigo pra instituição. Quando cheguei pra trabalhar estava o pedido de minha demissão...a minha, do meu primo” (João Pessoa, 08/04/2015).

E logo em seguida, aproveitei a oportunidade e perguntei que tipo de perigo ele [Capitão] oferecia naquele local de trabalho.

Capitão - Porque veja só...quando cheguei aqui...quando saí daqui da limpeza [Serviços gerais]...Centro da Educação. E fui pro Restaurante [R.U.] comecei a perceber quem mandava na Universidade...quem manda na Universidade é o estudante. E o DCE naquele tempo era muito forte. Forte, forte, forte mesmo...tinha gente de Minas, São Paulo, Goiás...e do estado da Bahia, né?! (Capitão, UFPB, João Pessoa, 08/04/2015)

É possível perceber nas entrelinhas que ele começa a se interessar nos arranjos e articulação política estudantil no período dos anos 80 em plena ditadura militar brasileira em que os setores sindicalistas e estudantis estão cada vez mais fortes, pois no governo de Ernesto Geisel tinha iniciado o processo de abertura política no Brasil. E o quadro que estava instalado nas Universidades públicas (à época) era considerado o “ninho de efervescência” de pensamentos anti-ditatoriais em busca da democracia brasileira, do estado de direito, cujo processo intensificou-se a partir de 1985, nas “diretas já”. Desta forma, ele [Capitão] pode ter visto ali a oportunidade de adquirir um maior conhecimento sobre os direitos civis e principalmente os direitos indígenas que viriam a ser promulgados na Constituição Federal de 1988.

Eu só vivia na república deles [estudantes universitários] ali no Castelo Branco...E um dia denunciei uma “carrada de galinha” que chegou imprópria para o consumo...vinda de Areia [cidade paraibana] parece...e não tinha televisão aqui... era Globo Nordeste, Jornal O Norte...e quando foi no outro dia a demissão minha tava batida... e de repente o cozinheiro pega a minha demissão e rasga! O índio não vai embora não. Ele permanece, mas o outro vai...o meu primo, né?! Os meninos foram até o DCE (Diretório Central dos Estudantes) onde fica ali o Sindicato [Sintepb] pra descobrir que não era uma demissão...era uma falsa demissão. Falsificaram a assinatura...até Sobrinho [Antônio de Souza Sobrinho] era Pró-reitor no período...E Jackson [José Jackson Carneiro de Carvalho] *era o Reitor (então foi no período entre 1988-1992). Aí quando fomos ver...aí descobriram que quem ia pra fora era a direção do R.U. Porque era falsa as assinaturas...aí eu disse: “Rapaz, não vou ficar aqui não”. Aí foi quando eu fui pra Biblioteca.* (Capitão, UFPB, João Pessoa, 08/04/2015)

Nesse trecho de diálogo, percebemos que Capitão tinha plena consciência de suas atitudes que provavelmente tinha um cunho político e um sentido lógico arraigado no contexto em que os estudantes viviam naquela instituição onde ele trabalhava. Capitão tinha sabida dos seus direitos como cidadão e diante de uma situação crítica que poderia envolver problemas sérios de saúde para os estudantes, por exemplo, ele tomou a decisão de denunciar a carga de alimento estragado. Capitão, em meu ponto de vista, empodera-se de um conhecimento legítimo, disposto em lei de vigilância sanitária e nos Direitos Humanos em que alimentação adequada está prevista no intuito de defender uma classe estudantil que ele de forma perspicaz viu naquele espaço universitário que eram os estudantes que tinham poder naquela instituição. Com a denúncia ele possivelmente ganharia prestígio e credibilidade entre a classe estudantil que lhe apoiava na UFPB.

3.4.2 Biblioteca Central

“Tira o índio daí, que o índio é doido!”

Quando eu trabalhei na Biblioteca comecei a fazer essa diferença aí com atendimento diferenciado...quando precisava dos profissionais da Universidade que estavam terminando...não pra mim, mas pro meu povo. Eu tenho advogada, eu tenho médico, eu tenho profissional...porque na hora que eu precisasse dele ele podia atender. Pensando não só em mim, mas na comunidade. E eu tinha um problema sério na biblioteca quando eu fui pra biblioteca me botaram pra cobrar multa de livro...e eu não cobreí multa de livro...a minha fila era a maior que tinha...e o diretor [diretor da Biblioteca] quando chegou foi perguntar ao pessoal, né?! Porque a fila do índio tava grande assim...aí teve alguns que disseram que eu não tava cobrando multa. Aí o diretor disse: “Você não tá cobrando multa por quê?” Eu disse: “Porque eu não pra onde tá indo esse dinheiro daqui, e estudante não tem dinheiro pra pagar multa”. E ele disse: “Tire o índio daí que o índio é doido” (Capitão, UFPB, João Pessoa, 08/04/2015).

Quando Capitão começa a prestar serviços na biblioteca ele é convidado pelo reitor da UFPB, José Jackson¹¹¹, à época para se inscrever num cadastro da Companhia Estadual de Habitação Popular - CEHAP para a obtenção de uma casa própria. Segundo Capitão, no início de 1985 ele preencheu um formulário (inscrição) e ainda no mesmo recebeu as chaves de uma casa que foi contemplado pelo sorteio da Companhia Estadual de Habitação Popular da Paraíba (CEHAP/PB) no bairro de Mangabeira II, situado na zona sul da capital paraibana. “Quando foi em 85 (1985) eu recebi uma casa da CEHAP...em Mangabeira, né?! Aí passei a morar só, né?! E em seguida, em 86 (1986) me casei com Vilma. 14 de maio de 86. E em novembro desse mesmo ano nasceu minha primeira filha, Jaqueline (Capitão, João Pessoa, 08/04/2015).

Em seguida ele completa, “Veja só, Jamerson...em 1987 eu fiz um concurso interno para mudar de função e fui mais uma vez aprovado. Aí fiquei na Biblioteca até 1996” (1985 até 1996) (Capitão, João Pessoa, 08/04/2015).

A aquisição da casa pode ser visto como algo que traz mais segurança e liberdade para ele, pois além de ter um emprego estável na UFPB agora ele tem uma residência própria, constituiu família e ganhou mais prestígio e poder na comunidade indígena Potiguara, pois agora teria condições de também dar apoio logístico, estadia aos seus parentes quando viessem para a cidade.

Vizinhos da Cidade

Ao perguntar a Capitão quem são seus vizinhos na cidade de João Pessoa ele responde da seguinte forma: “Meus vizinhos aqui [na capital]...tem um vizinho Argemiro que é de Pombal [cidade do alto sertão paraibano]...tem uma vizinha, Valderez, de frente que a gente se identifica bastante que ela é de Itabaiana [cidade que fica na mesorregião do agreste da Paraíba] .

Ao indagar a Capitão o que ele quer dizer por “identificar-se” ele responde que “Eu não sei...eu acho que...é porque assim nós fomos os primeiros a chegar lá. Assim que as casas foram entregues em 85 (1985), né?! Em outubro de 85...nós, Eu e D. Valderez fomos um dos primeiros. Por isso que a gente se identifica mais porque a gente foi um dos primeiros. Por

¹¹¹ José Jackson Carneiro de Carvalho foi reitor da UFPB no período de 1984-1988.

que uns vieram depois, né?! Venderam a casa e foram embora. E esse pessoal desde que eu tô lá (na cidade) que eles ficaram” (Capitão, João Pessoa, 14/10/2015).

Nesse diálogo Capitão demonstra que a questão de se identificar com os vizinhos está relacionada ao tempo de convivência, ao fato de que ele juntamente com alguns outros vizinhos, tais como D. Valderez foram os primeiros a “ocupar aquele espaço urbano”, podendo significar um estado de pertencimento histórico, demonstrando laços de afetividade e relações sociais construídas no decorrer do tempo.

Em seguida ele [Capitão] consegue recordar de mais alguns vizinhos e acrescenta que “Tem o Marcos é também vizinho que é da FUNASA...os filhos dele todos crescidos. Vejo a família dele toda crescida, casados...eu vi aqueles meninos brincando lá no meio da rua e eu tinha como se fosse filhos meus, porque na época eu não tinha filhos, né?!” (Capitão, João Pessoa, 14/10/2015).

Nesse momento, aproveitei a oportunidade para perguntar se com o seu vizinho Marcos ele tinha uma aproximação maior. Capitão responde de imediato, afirmando positivamente.

Tenho. Até hoje. Eu chego lá e fico à vontade...e eu vou pouco na minha casa, né?! E ele [Marcos] olha a minha casa lá como se fosse dele. Tinha um cano estourado, né?! E tem um primo meu que anda por lá...está desempregado, mas fica fazendo uns bicos e apareceu por lá (em Mangabeira). E o filho da babá [da casa do Marcos] disse: Olha, fala pra Capitão vir por aqui que tem um cano estourado na casa dele.

Então, é essa relação que a gente tem.

Eu tinha um vizinho que era bem próximo que era o “Negão da fava” que vendeu a casa pra Igreja e foi embora...era um relacionamento bem traçado mesmo.

Minha esposa [D. Vilma] convivia muito com a esposa dele (Capitão, João Pessoa, 14/10/2015).

Apesar de ter um dinamismo muito forte em suas relações sociais que envolve o seu trabalho na UFPB, interações com a aldeia e órgãos indigenistas, além de suas viagens para participar de reuniões da CNPI e outros eventos em Brasília, por exemplo, Capitão demonstra que ao longo do tempo em que permaneceu morando na cidade (mas mantendo contato com a sua aldeia) construiu laços de amizade que perduram até os dias de hoje. Vale ressaltar que desde os anos 2000 ele conseguiu inverter essa situação e hoje vive mais tempo na aldeia, onde possui uma casa na aldeia Forte. Porém, ainda mantém sua casa na cidade e consequentemente os vínculos com a sua vizinhança, isso demonstra o fortalecimento estratégico da circulação de Capitão por essas espacialidades que não podemos considerar como sendo separadas ou capsuladas, mas interconectadas como ilustrada no esquema gráfico abaixo.

Figura 14 - Esquema de intersecção das espacialidades de Capitão.



Legenda

Sublinhado: Instituições

Negrito: Família

Itálico: Vizinhos



Capitão Potiguara



João Pessoa



Mangabeira II - João Pessoa



Aldeia Forte



Aldeias e Municípios: Baía da Traição e Marcação

Autor: Isaac Filho

Nesse esquema ilustrativo podemos observar que Capitão mantém interações com todas essas pessoas e instituições públicas da esfera municipal, estadual e federal. Cabe destacar que, principalmente, os seus parentes, assim como atores externos dessas instituições e vizinhos também mantêm uma circulação por essas espacialidades que estão aqui ilustradas por círculos geométricos interconsecutivos, demonstrando a localização de atores e instituições. Vale ressaltar mais uma vez que esses espaços são dinâmicos não havendo um encapsulamento dos indivíduos nessas áreas, mas sim uma interconexão entre Capitão com seus parentes, vizinhos, amigos, representantes dessas instituições, lideranças e caciques indígenas, além de suas relações de compadrio existentes nesses espaços.

3.4.3 Coordenador no SEAMPO

No ano de 1996 Capitão começa a estender as suas articulações, através do Projeto de Educação Indígena criado no SEAMPO/UFPB em conjunto com a professora Neta¹¹² que foi coordenadora desse setor de estudos e em parceria com ele realizaram esse projeto. Segundo Capitão, foi nesse ano que ocorreu o 1º Encontro dos Professores Indígenas do Nordeste, e em 1998 houve o assassinato de Xicão, Cacique dos Xukuru do Ororubá, em Pesqueira, Pernambuco. Ele então vai para lá (junto com os estudantes de Ciências Sociais e professores da UFPB, incluindo a profª Neta) para prestar apoio moral, representando a etnia indígena Potiguara. Nesse momento de transição de poder (a partir daquele momento Marcos, filho de Xicão, passa a ser o líder e pouco depois Cacique dos Xukuru) “o espaço para os alunos dá uma retomada...Estêvão era aluno naquele período...Fernando, Kelly, Hosana...foi muito bom mesmo. Aí entregamos lá (em Pesqueira) três vias [do Projeto de Educação Indígena] para os Xukuru (Xukuru do Ororubá)” (Capitão, João Pessoa, 08/04/2015).

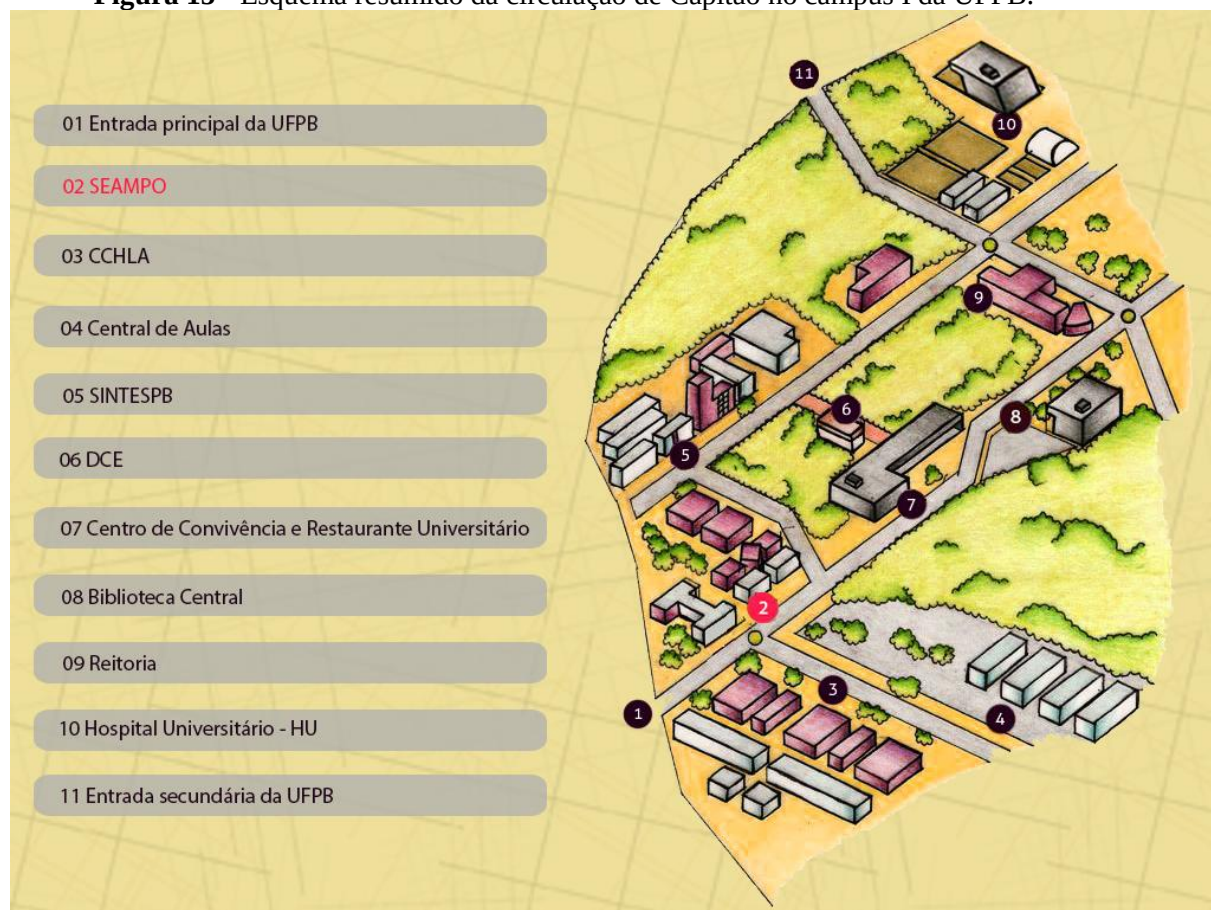
3.4.4 Cursinho Pré-Vestibular do SINTESPB/UFPB

O Cursinho Pré-vestibular na UFPB era instalado na sede do Sindicato dos Trabalhadores do Ensino Superior do Estado da Paraíba – SINTESPB. É importante destacar que Capitão é membro desse sindicato desde aquele tempo, e articulava com o SINTESPB juntamente com a FUNAI (penso que o órgão indigenista articulava também com Capitão. Se não, mas apoiava bastante essa ação) estratégias para que os estudantes indígenas tivessem a oportunidade de fazer o cursinho. Talvez isso tenha contribuído para que sua articulação política, arranjos e alianças com os caciques e líderes Potiguara se tornasse mais consistente e abrisse caminho para a construção e planejamento de sua plataforma eleitoral que seria efetivada no ano de 2002.

¹¹² Profª Annelsina Trigueiro de Lima Gomes (Neta) atualmente aposentada pelo Departamento de Comunicação e Turismo da UFPB e também integrou o Programa Associado de Pós-Graduação em Artes Visuais – UFPB/UFPE. Em seu primeiro contato (1998) com a etnia indígena Xukuru junto com os integrantes do SEAMPO e o Nudoc (Núcleo de Documentação Cinematográfica da UFPB) ela resolveu então fazer registros documentais o que acabou levando tempos depois ao desdobramento da sua tese de doutorado concluída na Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo.

Buscando visualizar de forma panorâmica a circulação de Capitão no Campus I da UFPB, onde é servidor público, exercendo funções distintas em diversos setores nesse espaço acadêmico até chegar a ser durante muito tempo coordenador do SEAMPO aonde pôde ter uma autonomia para lidar com questões indígenas direcionadas para o campo de pesquisa acadêmica e também de incentivo educacional para os jovens indígenas Potiguara.

Figura 15 - Esquema resumido da circulação de Capitão no campus I da UFPB.



Fonte: Autoria de Cibhgue Ventura

Com relação à figura acima podemos visualizar pela legenda a circulação de Capitão pelo Campus I da UFPB em João Pessoa. Desta forma, podemos imaginar de forma hipotética a circulação do líder indígena, tendo como ponto de partida o SEAMPO (02), onde na maioria das vezes pude notar a sua presença nas reuniões de discussão sobre projetos de extensão e grupo de trabalho “A questão indígena na Paraíba” coordenado pelo prof. Antonio Mendes; o CCHLA (03) é considerado um dos “pontos de presença” de Capitão, porque muitas vezes ele vem fazer a matrícula de estudantes indígenas nesse centro acadêmico, assim como em outras coordenações de curso a fim de agilizar esse processo de ingresso do jovem indígena que às vezes não tem condições de vir até à capital para resolver essas questões burocráticas.

Segundo a estudante indígena Tamara Rodrigues, Capitão resolve esse tipo pendência sempre que tem algum estudante precisando de auxílio. Ao questionar a jovem Tamara se essa ajuda parte apenas dos jovens da aldeia do líder indígena ela responde que “Não. De várias aldeias diferentes. De todas as aldeias” (12/03/2016). O SINTESPPB (05) é aonde Capitão frequentemente se apresenta para resolver assuntos burocráticos relacionados a direitos trabalhistas de servidores indígenas da universidade do Campus I ou IV; a Reitoria (09) é o lugar onde o líder indígena tem uma maior participação, tentando dar uma assistência aos estudantes indígenas buscando soluções na Pró-Reitoria de Assistência e Promoção Estudantil (PRAPE) a fim de que os direitos dos estudantes indígenas sejam realmente efetivados, tais como acesso ao Restaurante Universitário (RU); Auxílio moradia, Residência universitária ou Casa do estudante para as meninas e também acesso ao Programa Bolsa Permanência (PBP).

Outro “ponto de presença” que merece um destaque é o Hospital Universitário - HU (10), onde Capitão muitas vezes marca sua presença para dar uma assistência aos indígenas enfermos que se encontra naquela unidade hospitalar. Seu acompanhamento no HU representa um apoio moral e solidário, demonstrando que o indígena não está só naquele ambiente e que pode contar com a sua ajuda no que for necessário. A presença de Capitão pode ser vista como uma forma dos servidores daquela ala aonde se encontra o indígena enfermo ser bem tratado ou que seu caso seja agilizado como ele demonstra em um dos seus relatos. “Olhe, esse aqui é meu parente. Cuide bem dele” (Capitão, 08/04/2015). Esta forma de apresentação significa um meio de demonstrar comprometimento com o indígena doente e para que os funcionários do hospital tenham Capitão como referência quando for cuidar do enfermo como quem tem uma relação de parentesco com esse líder indígena. Os demais pontos destacados na figura representa circulações de Capitão quando trabalhou nesses setores, tais como a central de aulas (04); Restaurante (07); Biblioteca (08), além do DCE (06) onde participava de reuniões dos estudantes universitários.

Vale ressaltar que em cada “ponto de presença” de Capitão no campus I da UFPB pode ser interpretado como enleios de uma rede de relações sociais que vai sendo urdida por onde ele passa. Desta forma, Capitão foi tecendo pequenas redes sociais em cada ponto desse destacado na figura 04 e a partir do momento em que precisasse resolver algum problema em determinado setor, departamento ou estabelecimento como o hospital, por exemplo, ele se aproximava e articulava com a sua rede social “X” para tentar resolver tal questão. Em um de seus relatos sobre assistência hospitalar (HU) ele disse: “Às vezes eu falo com um amigo que é médico, por exemplo, e ele diz: Traga seu parente para cá para fazer exames” (Capitão, 19/10/2015).

3.4.5 Os estudantes indígenas Potiguara e sua relação com a UFPB e SEAMPO

O SEAMPO em seus 30 anos de existência tem fomentado estudos, pesquisas e projetos de extensão universitária com a temática, “*A Questão Indígena no Nordeste*”. Muitos jovens indígenas que ingressaram na Universidade Federal da Paraíba e que atualmente estão frequentando diferentes cursos do Campus I (João Pessoa) e Campus IV (Rio Tinto) da UFPB frequentam esse setor de estudos para discutir ações relacionadas à educação indígena e também existe a possibilidade de estagiar nesse local ou simplesmente colaborar de forma voluntária em projetos de extensão.

Nesse ambiente também pude perceber como ele é propício ao debate sobre identidade étnica indígena, pertencimento étnico, *etnicidade*, contatos interétnicos e também assuntos pertinentes ao Movimento de Política Indígena no Nordeste. A partir daí tive contato com o coordenador do SEAMPO, Antonio Mendes, e fui conhecendo também professoras da UFPB engajadas nesse projeto, tais como Amanda Marques e Wilma Martins, além, claro, dos estudantes indígenas Potiguara junto com Capitão que fazem parte desse trabalho e que estão dispostos a aprender cada vez mais sobre o seu Povo Indígena, assim como procuram entender melhor como funciona o sistema de acionamento de programas ou assistências destinados aos jovens estudantes indígenas universitários da UFPB. Por exemplo, como, onde e quando o estudante universitário indígena pode solicitar informações para se cadastrar e ter acesso ao Restaurante Universitário (R.U.) e outro ponto de destaque está relacionado ao Auxílio Moradia, vaga na Casa do Estudante para as jovens indígenas ou a Residência Universitária para os jovens. Estes são alguns exemplos simples, mas que podem se tornar complexos para quem não conhece um pouco como funciona o sistema burocrático da administração de uma universidade pública federal.

A partir do entendimento desse processo administrativo da UFPB alguns estudantes indígenas hoje são capazes de repassar as informações precisas para os jovens indígenas que estão ingressando recentemente no âmbito acadêmico. Isto só foi possível após um período de agruras que alguns passaram (e ainda passam) durante a sua graduação de ensino superior. Vale ressaltar que em alguns casos vivenciados por esses jovens indígenas Potiguara não poderão ser solucionados a base de uma “cartilha informativa” sobre como e quais os caminhos eficazes para reivindicar seus direitos estudantis numa universidade pública. Requer também um maior traquejo, arranjos e alianças produzidas nas relações sociais realizadas por eles no espaço universitário.

Os casos relatados aqui nesse tópico refere-se, segundo os estudantes indígenas Potiguara, a percepções sociais vivenciadas por eles baseadas em preconceitos raciais, através de um processo discriminatório estereotipado numa tentativa de inferiorizar, manter o distanciamento dos outros que seriam, neste contexto, indígenas ou negros, por exemplo. Neste sentido, percebemos que se trata de uma atitude que nesses casos pode ser definida como etnocentrismo, isto é, uma categoria em que o indivíduo tem a visão 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, diferente do seu grupo.

Pelo o que pude observar durante o ano de 2015 enquanto estive participando de reuniões no SEAMPO e corroborada pelos diálogos dos estudantes foi o fato deles se sentirem distanciados dos outros estudantes devido ao processo discriminatório, mas que aos poucos vai perdendo forças a partir do momento em que os jovens indígenas Potiguara na universidade entram em contato com o SEAMPO e ali conseguem se articular melhor, manter a união do grupo étnico e, como muitos disseram, torna-se o “momento de recarregar suas forças, saber as histórias de seu povo, notícias da aldeia e do Movimento Indígena”. Neste ambiente extra acadêmico, eles tem 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 o processo de aprendizagem do ensino médio na rede pública seja bastante precário em comparação com a rede privada de ensino fazendo com que tenham muitas vezes maiores dificuldades de acompanhar os estudos no ensino superior.

Baseado nisso, podemos perceber que isso foi (é) provocado por uma ação reverberada através da aproximação e contato interétnico mais intenso. Neste caso, os estudantes indígenas enfrentam logo de chegada à universidade ações de discriminação, seja por causa de sua afirmação étnica indígena ou por apresentar um fenótipo diferente daquele aceito pela sociedade citadina. Os estudantes indígenas apresentam situações de discriminação racial vivenciados na universidade que, muitas vezes, eclode de forma acentuada na sala de aula a partir do momento em que o jovem indígena expõe sua identidade étnica, e a partir daí ocorre à segregação, ficando de um lado “os de cor” como destaca o estudante indígena Bruno Rodrigues quando sofreu discriminação em sala de aula e acabou se juntando a outros estudantes que também passaram por esse processo. Ao perguntar-lhe como foi sua sociabilidade nos primeiros dias na universidade ele 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 a cor negra) (Bruno, Aldeia Galego, 12/12/2015)

Pautado nesse diálogo, podemos inferir que o fato de ter a pele mais escura aproximando-se de um tom de pele negra ele [Bruno] foi de imediato aproximando-se dos estudantes cabo verdianos por ser excluído do grupo social “branco”, onde ficam aqueles jovens estudantes que, muitas vezes, se consideram de classe dominante, ostentando ainda um “*status quo*” herdado por uma geração que se supõe aristocrática que, 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 manter um *status* diferenciado na sociedade paraibana.

E quando se referem ao indígena Potiguara, o estigma muitas vezes está atrelado a outras variantes que denotam dúvidas, causando estranheza e dúvida se ele realmente é índio ou não, pelo fato de apresentar traços fenotípicos de mestiçagem e não corresponderem às características difundidas 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, 18/12/2015).

Sobre esse aspecto de mestiçagem apontado pela jovem indígena Adriana, Oliveira (2004, p. 35) manifesta sua inquietação e preocupação, especificamente com relação aos indígenas no Nordeste, citando Bernand e Gruzinski (1992, p.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 a atenção nessa abordagem sobre a mestiçagem indígena no nordeste pode ser explicado pelo contexto histórico brasileiro no século XVIII, onde muitos casamentos interétnicos ocorreram frutos de uma ação de integração imposta pelo Marquês de Pombal no século XVIII para acomodar

colonos brancos nos antigos aldeamentos, corroborando mais tarde com a regularização das propriedades pela Lei de Terras de 1850 (OLIVEIRA, 2004, p. 25).

Nesse sentido, Oliveira (2004, p. 35) demonstra que se deve ter um maior cuidado, esmero, 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 apenas a questão étnico-racial, mas o dinamismo da cultura, mantida por *fluxos culturais* entre vários atores externos numa determinada sociedade.

As situações vivenciadas nesse cenário acadêmico da UFPB fazem com que os estudantes indígenas estabeleçam laços de relações pessoais com grupos distintos e também alvo de discriminação, e que têm como elemento comum o ingresso na universidade através do sistema de cotas, sejam raciais ou oriundos do sistema público de ensino.

Desse modo, como os estudantes indígenas todos os dias letivos se deparam com um ambiente propício a discriminação, eles acabam criando redes de relações sociais com estudantes negros ou de classe de baixa renda que também passam por situações de discriminação parecidas com as enfrentadas pelos indígenas na universidade, além de contatos com alguns professores que compreendem e dão apoio a esses jovens. Estes “elos étnico-sociais” engendrados por esse grupo heterogêneo formado, no âmbito acadêmico, por elementos de identidade étnica, social e econômica acabaram congregando suas aptidões e interesses no intuito de buscar forças para poder “enfrentar” indivíduos etnocêntricos e, principalmente, manter o foco nos seus estudos para alcançar cada qual os seus objetivos.

Calcado nisso, tomarei como curso da minha análise, nessa questão, o contato interétnico dos estudantes indígenas Potiguara com os estudantes pessoenses no Campus I da UFPB em João Pessoa. De acordo com Oliveira (1988), o estudo do contato interétnico deve ser realizado como *situação de interação*, envolvendo conflitos e interdependências. Segundo o autor (1988, p.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.

Nessa perspectiva, tracei uma pequena análise baseada em entrevistas concedidas por seis estudantes indígenas Potiguara que estão cursando em diversas áreas de ensino superior distintas e que participam do SEAMPO, a saber: Jaqueline Oliveira (22 anos) que estuda Biologia; Antonio Altino (23 anos) Administração; Bruno Rodrigues (24 anos) Engenharia Ambiental (Acabou desistindo e hoje cursa Ecologia no Campus IV em Rio Tinto); Tamara Rodrigues (25 anos) Comunicação em Mídias Digitais; Adriana Gabriel (27 anos) Serviço Social e Neto (19 anos) Licenciatura em Física. A metodologia utilizada aqui seguirá uma cronologia baseada no ingresso desses estudantes a partir do ano de 2011.

Entrada dos estudantes indígenas Potiguara na Universidade

Seguindo essa estrutura lógica, a primeira análise baseada em entrevistas foi a de Jaqueline Oliveira, da aldeia Tramataia (T.I. Potiguara), que ingressou em 2011.1 no curso de Biologia da UFPB, Campus I em João Pessoa. De acordo com Jaqueline, o fator primordial para o seu ingresso juntamente com o de seu irmão, Altino Oliveira, foi o cursinho Pré-Vestibular ofertado pela UFPB no Campus IV, em Rio Tinto, no ano de 2010. Ao ingressar na Universidade a jovem estudante confessa que estava um pouco apreensiva porque conhecia quase ninguém na capital e também sabia que a questão financeira poderia dificultar os estudos. “Eu só conhecia o Douglas, que tá fazendo doutorado aqui na região (T.I. Potiguara)” (Jaqueline, Aldeia Tramataia, 15/12/2015). Segundo a jovem estudante, ela conheceu o Douglas (não-indígena) desde quando ele estava cursando a sua graduação em etnobiologia no ano de 2007. Durante aquele período em que o pai de Jaqueline Oliveira, seu Nato, junto com ela auxiliava o jovem graduando, mostrando-o com toda sua experiência os tipos de manguezais e épocas de reprodução dos caranguejos existentes naquela área das T.I. Potiguara. Isto, no meu entendimento, possivelmente fez com que o Douglas ficasse impressionado com as suas habilidades na pesca, coleta de caranguejos, além de seus conhecimentos sobre os manguezais e estuário. Quando perguntei a Jaqueline Oliveira sobre esses conhecimentos de manguezais, pesca e coleta de caranguejos ela responde que, “a questão do manguezal herdei do meu pai que era pescador e também pela convivência aqui

[na aldeia] desde criança que a gente ia pro mangue” (Jaqueline Oliveira, Aldeia Tramataia, 15/12/2015).

As habilidades e técnicas de pesca, coleta de caranguejos e conhecimentos do estuário demonstram um “estoque de conhecimentos culturais” que são apreendidos pela jovem indígena Potiguara ao longo do tempo, fazendo com que através de suas ações cotidianas aprimore e demonstre com facilidade para aqueles que estão dispostos a adquirir algum conhecimento daquele local. Segundo Ingold e Kurtilla (2000, *apud* ARAÚJO, 2015), essas técnicas, informações que são apreendidas ao longo do tempo fazem parte de estratégias de uma “tradição local de conhecimento” (LTK – *lokal Traditional Knowledge*).

Diante dessa amizade construída por Douglas e Jaqueline Oliveira foi possível moldar seus caminhos no estudo, pois através da sua pesquisa acadêmica sobre o caranguejo-uçá¹¹³ e sua época de reprodução ela [Jaqueline] foi se interessando pelo o estudo de etnobiologia e com o incentivo e apoio do jovem pesquisador acabou escolhendo o curso de Biologia da UFPB. Existe aqui uma relação de reciprocidade, de amizade que, pelo o que eu pude observar durante minhas visitas a aldeia Tramataia e por alguns diálogos¹¹⁴ que mantive com o Douglas, foi produzida no decorrer do tempo, onde construíram laços de amizade muito fortes entre ele [Douglas] e a família de Jaqueline Oliveira, onde por várias vezes ficou hospedado na casa dos seus pais na aldeia Tramataia.

De acordo com Sahlins (1983), a reciprocidade incorpora interesse e desinteresse concomitantemente, assim como indivíduos, objetos, sentimentos e relação social. Sendo assim, a reciprocidade pode ser interpretada como algo bastante complexo e assimétrico, e não necessariamente uma relação simétrica, equilibrada entre doador e receptor, porque nestes casos apresentam variações e assimetrias, tal qual a cultura, a história e a tradição de um povo. Deste modo, o autor propõe um quadro analítico seguindo uma tipologia que se tornou referência para muitas análises contemporâneas sobre o papel da reciprocidade na conduta individual e coletiva dos atores sociais na contemporaneidade.

Baseado nesse relato de caso da estudante indígena Jaqueline veremos que o tipo de reciprocidade generalizada, de caráter mais altruísta se encaixaria de forma mais adequada aqui, porque ela tem como característica ser abrangente e geral, não podendo ser medida de forma precisa. Por exemplo, ajuda, hospitalidade e generosidade são formas de reciprocidade

¹¹³ **caranguejo-uçá** é um caranguejo da família dos ocipodídeos. A carne do caranguejo-uçá é muito apreciada na culinária; sua carapaça também é utilizada no artesanato, em cosméticos e na alimentação animal. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org>. Acessado em: 26/12/2015.

¹¹⁴ Diálogos a partir do WhatsApp do Douglas e Jaqueline.

generalizada. Expressa relações interpessoais entre indivíduos que se conhecem em diversos níveis (família, amizade, vizinhança, comunidade). Logo, a representação social das relações sociais através do fluxo de obrigação e compromisso que ela abrange é mais forte que a transação propriamente dita. A expectativa de retorno que pressupõe é infinita e difusa; não há retribuição imediata, ela pode atravessar um longo período de tempo. Foi o caso de Jaqueline e Douglas que se conheceram em 2007 e em 2011 ele deu todo apoio que ela precisava para se manter na cidade, como por exemplo, o apoio logístico, conhecimentos sobre o espaço urbano, tais como áreas de lazer, de gastronomia com preços acessíveis, e assim como os cuidados com as áreas de risco no que se refere a roubos e assaltos que ocorrem na cidade.

No ano de 2012 quem ingressou na academia foi Bruno Rodrigues (24 anos) que escolheu o curso de Engenharia Ambiental, pois segundo ele tem “uma vocação voltada para o meio ambiente e quem sabe por um lado ser ambientalista na área, né?!” (Bruno, Aldeia Galego, 12/12/2015). Quando soube do resultado da aprovação ele afirma que ficou pensando nesse novo desafio a enfrentar longe de casa:

Primeiramente quando decidi sair da comunidade (Aldeia Galego) e ir pra faculdade (UFPB) eu já fui fazendo aquela preparação psicológica, porque você entende que vai encontrar apoios e não-apoios...achar que as portas vão bater na sua cara. Mas aí eu já tinha parceiros, amigos que já moravam em João Pessoa e que se dispuseram a me acolher na chegada (na Capital). Então, foi assim aquela coisa meio louca... você vai para um local, onde você não conhece nada, mas mesmo assim você se lança, se joga a esse local. É tanto que os apoios chegaram, mas de forma...eu falo assim, até mesmo de forma não pequena, mas na proporção em que me lançou também a conhecer novos horizontes, a me locomover, a conversar e a procurar uma forma de viver fora das comunidades. De se adaptar ao mundo que você não está acostumado (Bruno, Aldeia Galego, 12/12/2015).

Ao chegar à capital paraibana Bruno Rodrigues estava certo que teria o apoio do seu amigo Rafael (professor de História do cursinho Pré-Vestibular) que conheceu em Rio Tinto, participando de um campeonato de futebol, assim como também poderia contar com a ajuda de Capitão. Esse amparo proporcionado por amigos deram-lhe a princípio uma sustentação, um apoio moral que foi fundamental, servindo de fio condutor para que ele a partir daí começasse a criar sua rede de relações sociais na capital e se sentisse motivado e determinado a enfrentar esse desafio de viver fora de casa num lugar desconhecido sem parentes por perto.

Porém, o caso de Bruno assemelha-se ao de Jaqueline Oliveira porque estabeleceu uma amizade com um não-indígena que se dispôs a ajudá-lo no que fosse preciso para que ele pudesse se firmar na capital. Então, ocorre aqui também uma reciprocidade generalizada caracterizada por uma amizade construída, a princípio, no agrupamento de amigos para montar uma equipe de futebol.

Primeiramente eu já tinha o apoio do Rafael, amigo nosso [...] conheci ele num campeonato de futebol juntos no mesmo time e aí criamos laços de amizade e dali ele se dispôs em receber na casa dele (em João Pessoa). Esse foi um dos apoios que fez uma ponte...que na primeira vez que cheguei lá (na capital) eu não fui pra casa dele. Eu cheguei lá (em 2012) e ele [Rafael] me apresentou uns amigos que eram parentes¹¹⁵ daqui da comunidade indígena Potiguara que eram dali de Tramataia (aldeia) e aí nessa primeira semana passei (foi morar) com os parentes indígenas lá na casa deles...de Jaqueline e Altino. Na segunda semana aí já mudei. Fui morar na casa de Capitão lá em Mangabeira...aí passei uns dois ou três meses morando lá na casa de Capitão. E aí depois eu fui pra casa do Rafael” (Bruno Rodrigues, Aldeia Galego, 12/12/2015).

Porém, ao chegar à cidade observa-se que Bruno Rodrigues se depara com um “leque de opções” que supera as suas expectativas de relações sociais pré-estabelecidas por ele, porque agora mantém contato com seus amigos, parentes como chama os jovens indígenas Potiguara da aldeia Tramataia, além do professor Rafael do Campus IV da UFPB em Rio Tinto. Sendo assim, a construção dessa rede de relações sociais foi muito importante para ele [Bruno], pois fortaleceu seus laços de amizade no contexto urbano. Associado a isso, está também o conhecimento e troca de informações que ele faz com jovens do Movimento de Política Indígena do Nordeste, integrante desde o ano de 2003. Isto faz com que ele fique sabendo de formas, meios de acionar políticas públicas que pode beneficiar ele e seu povo indígena. Muitas dessas informações são passadas pelo seu irmão, Tanielson Rodrigues (26 anos), estudante de Engenharia Florestal na Universidade de Brasília (UnB) que também participa de Movimentos Indígenas na UnB, assim como no Distrito Federal. Vale ressaltar que os irmãos Bruno e Tanielson conseguem manter conexões e troca de informações inter campus que facilitam e fortalecem o processo de aprendizagem no âmbito acadêmico e também no Movimento Indígena.

Vale ressaltar aqui a importância da comunicação exercida pelo o estudante indígena de Engenharia Florestal da UnB, Tanielson Rodrigues, mais conhecido em sua aldeia Galego [T.I. Potiguara] por Poran Potiguara, que está em Brasília desde o ano de 2009. Segundo Poran, atualmente ele ocupa em Brasília a vice-presidência da Associação dos Acadêmicos Indígenas da UnB (AAIUnB)¹¹⁶. Também foi um dos jovens idealizadores e criadores da Organização de Jovens Indígenas Potiguara da Paraíba (OJIP/PB) e nos anos de 2007-2009 atuou como membro do conselho estadual de juventude da Paraíba, na qual representava o

¹¹⁵ Segundo Bruno “Parente é uma forma de cumprimentar os indígenas seja ele da mesma etnia ou de outra”. De acordo com Bruno, isso é muito utilizado no Movimento Indígena.

¹¹⁶ Informações fornecidas via e-mail por Tanielson Rodrigues. 29/02/2016.

segmento étnico racial. Hoje, ele faz parte da Comissão Nacional dos Acadêmicos Indígenas e participa da Comissão Nacional de Acompanhamento da Lei de Cotas.

Poran está sempre mantendo contato com os estudantes Potiguara da UFPB. Este intercâmbio de informações constante com seus irmãos, Bruno e Tamara Rodrigues, além de outros membros do SEAMPO já produziu frutos nesses últimos tempos, por exemplo, a conquista do Programa Bolsa Permanência¹¹⁷ (PBP) do Ministério da Educação (MEC) na UFPB, onde ele conseguiu articular junto com o MEC uma reunião em horários similares com os estudantes Potiguara e o Pró-Reitor, Thompson Lopes de Oliveira, da Pró-Reitoria de Assistência Estudantil (PRAPE) UFPB. Ele também afirma que o intuito de estar na UnB é poder fazer algumas articulações políticas para contribuir com o fortalecimento do Movimento Indígena do Nordeste.

Segundo Bruno, é muito importante essa comunicação com Poran porque ele deixa os estudantes daqui [UFPB-Paraíba] atualizados sobre seus direitos na universidade, assim como os meios burocráticos por onde se possa chegar para conseguir algum benefício estudantil que muitos não têm conhecimento, como por exemplo, o auxílio moradia, onde é disponibilizado um auxílio financeiro para o estudante universitário que não tem parentes na cidade poder com isso quitar suas despesas com sua moradia, nos termos previsto no Decreto Nº 7.234 de 19/07/2010, que dispõe sobre o Programa Nacional de Assistência Estudantil – PNAES/MEC.

Neste sentido, existe um intercâmbio de informações acadêmicas, experiências institucionais e culturais muito forte, proporcionadas pelos espaços urbanos em que eles se encontram, através de um aplicativo de mensagens disponível em celulares com tecnologia avançada, como por exemplo, *Smartphone*, fazendo com que eles se comuniquem de forma instantânea e todos os dias.

Depois dessa “ponte aérea” entre João Pessoa-Brasília, voltamos agora para demonstrar o ingresso da jovem Adriana Gabriel no ano de 2012 no curso de Serviço Social da UFPB. Ela passou sua infância na aldeia Galego, mas na adolescência foi morar com sua irmã na cidade de Santa Rita, região metropolitana de João Pessoa. Segundo Adriana, ela teve que enfrentar várias dificuldades para acompanhar os estudos na universidade, devido ao ensino médio precário em instituição pública de ensino, mas conseguiu superá-las e no próximo semestre, 2016.2, estará concluindo o seu curso superior. “Aí vim morar com ela

¹¹⁷ O PBP foi criado no ano de 2013. É uma ação do Governo Federal de concessão de auxílio financeiro a estudantes matriculados em instituições federais de ensino superior em situação de vulnerabilidade socioeconômica e para estudantes indígenas e quilombolas. O recurso é pago diretamente ao estudante de graduação por meio de um cartão de benefício.

[irmã] e terminei meu ensino fundamental na cidade, em Santa Rita e o ensino médio também, né?! E tentei fazer faculdade. E consegui, pra minha surpresa, passar na UFPB no PSS¹¹⁸ (Processo Seletivo Seriado) em 2011. Ingressei em 2012.1...foi uma vitória pra mim, né?!” (Adriana, João Pessoa, 18/12/2015).

Adriana Gabriel apresenta uma configuração um pouco diferente dos demais indígenas Potiguara descritos aqui nesse tópico, porque ela é considerada “desaldeada” pelo fato de não estar vivendo na aldeia, apesar de seu pai ser indígena Potiguara e morar na aldeia Galego. A sua mãe não é indígena. Esses casos de união conjugal interétnica é bastante comum nas T.I. Potiguara desde os tempos dos aldeamentos no século XVIII. Essa “mistura” entre indígenas e não-índios é fruto de uma política colonial que estava associada às missões religiosas ocorridas no nordeste brasileiro (mas, não só!). De acordo com Oliveira (2004, p. 25), “Para isso, incorporavam ao Estado colonial português um contingente de ‘índios mansos’ e que já era produto de uma primeira ‘mistura’. O autor ainda reforça a sua arguição pontuando informações relevantes sobre as missões religiosas.

No caso das missões religiosas, que são unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica, há uma intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogeneizadas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho. A ‘mistura’ e a articulação com o mercado são fatores constitutivos dessa situação interétnica.

Se as missões – como produto de políticas estatais – conjugavam aspectos que podemos chamar de assimilacionistas e preservacionistas, o seu sucedâneo histórico – o “diretório de índios” – pendeu decisivamente para a primeira direção, estimulando os casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos dentro dos limites dos antigos aldeamentos. (Idem)

Ao questioná-la se em no momento da inscrição optou pelo sistema de cotas raciais para entrar na Universidade. Neste caso, ela [Adriana] afirma que entrou na UFPB utilizando as cotas raciais para poder, de certo modo, garantir os seus direitos de cursar uma graduação superior.

Eu acionei as cotas sim. Coloquei como indígena...que até então não sabia que precisava comprovar. Aí a minha sorte foi uma colega minha que já estava na Universidade e me viu e disse: “Adriana você tem que comprovar que você é indígena”. Aí eu tive que voltar na aldeia, né?! E eu já estava algum tempo aqui na cidade. Aí fui lá na aldeia... já estava por aqui há uns cinco ou seis anos. Aí voltei na aldeia fui ver as lideranças e consegui a comprovação, né?! Mas antes também falei com os anciãos porque precisa, né?! (Adriana, João Pessoa, 18/12/2015).

¹¹⁸ Processo Seletivo Seriado (PSS). O PSS é uma alternativa ao vestibular convencional. São realizadas três avaliações, com o conteúdo de cada série, no fim de cada ano do ensino médio. Apesar de o estudante fazer as três etapas, ele opta pelo curso superior pretendido apenas no PSS III.

Segundo Adriana, ela só conseguiu porque o pai dela é cadastrado como indígena (ele mora na aldeia Galego) e o cacique da aldeia, Nathan Galdino, apenas chamou sua atenção para o fato dela participar dos movimentos rituais. E mesmo assim, ela disse que o que pesou realmente foi o fato de ter familiares, anciões cadastrados como indígenas. “Aí consegui...graças a Deus, porque senão fosse isso (a comprovação) não teria conseguido não”, (Adriana, João Pessoa, 18/12/2015).

Quando estagiei na FUNAI de João Pessoa nos anos de 2010 e 2011 presenciei um processo de reconhecimento desse tipo, onde anciãos indígenas Potiguara foram convidados pelo coordenador técnico desse órgão indigenista federal para que pudessem reconhecer uma mulher que estava alegando ser indígena Potiguara. Porém, de acordo com a servidora da FUNAI, Célia Maria “cabe à comunidade indígena representada por lideranças e membros identificar se a pessoa é indígena ou não”. Segundo o cacique Nathan Galdino, esse reconhecimento é feito “através dos “troncos tradicionais” da aldeia-mãe [Aldeia São Francisco]. Seja de onde for à pessoa que se identifica com nosso povo [indígena Potiguara] tem que ter raiz na aldeia São Francisco” (Nathan Galdino, Aldeia Galego, 29/02/2016). Muitas etnias indígenas no Nordeste costumam utilizar essa metáfora de “troncos” ou “pontas de rama” para conectar seus antepassados com as novas gerações. De acordo com Oliveira (2004, p. 29), “Os antepassados seriam os ‘troncos velhos’ e as gerações atuais ‘as pontas de rama’”.

Pegando gancho na questão do reconhecimento indígena e, levando em consideração o lugar de origem, percebo que nesse caso trata-se também de um discurso político, pois de acordo com Vieira (2012), vários “troncos velhos” estão espalhados e tem sua relação com rios e afluentes que cortam as T.I. Potiguara. Neste sentido, muitos indígenas Potiguara não tem uma relação direta com a aldeia-mãe [São Francisco] o que evidencia dessa forma ligações genealógicas e relação de poder constituída por alianças e arranjos políticos centralizada na aldeia-mãe. Segundo Vieira (2012, pp. 63-64, **grifo nosso**),

As histórias de ocupação [colonos portugueses] sugeriram a fixação de famílias no ‘tempo de antigamente’ nas margens dos rios Sinimbu, Camaratuba, Jacaré, Grupiúna e Mamanguape e a configuração de redes de parentesco ao longo dos mesmos [...] Para efeitos de exposição, parto da composição de conjuntos de aldeias, em torno das quais foi possível identificar nexos genealógicos. [...] Em vista disso, descrevo, inicialmente, algumas aldeias situadas no rio Sinimbu - que têm como afluentes os riachos São Francisco, Galego e da Lagoa - com o objetivo de demonstrar a construção nativa sobre a posição de destaque assumida supralocalmente pela aldeia São Francisco. O foco é explicitar a independência genealógica das famílias de tal aldeia em relação àquelas que lhes são contíguas, como Santa Rita, Laranjeira, Tapuio, Galego, Forte, e também a outros agrupamentos de aldeias, nos demais rios e riachos existentes no território potiguara.

Esse mesmo exercício será aplicado na descrição das aldeias localizadas no curso dos rios Estiva (incluindo Grupiúna e Silva) e Jacaré. Pois apesar de haver o reconhecimento de São Francisco ser a aldeia de ‘caboclo legítimo’, constatei igualmente a proposição de outros centros de circulação de pessoas e famílias que demarcaram sua independência genealógica. Foi o que verifiquei com as famílias de Grupiúna de Baixo, Silva da Estrada, Bento e Estiva Velha que reconhecem núcleos comuns de antepassados e a partir disso acionam uma distintividade em relação àquelas famílias situadas nos rios Sinimbu e Jacaré. Em relação às aldeias da bacia hidrográfica do rio Jacaré (e de seu afluente o riacho da Ponte ou do Gurubu), pretendo demonstrar a constituição dos círculos de alianças e o reconhecimento de outro centro como Jacaré de São Domingos¹¹⁹.

Nesse sentido, Vieira (2012) elabora um traçado primoroso de ligações genealógicas e políticas entre as famílias das aldeias que não estão no “raio de circunscrição” da aldeia-mãe, isto é, a aldeia São Francisco, desconstruindo de certo modo um discurso político e ideológico aonde muitos indígenas que vivem na “aldeia mãe” ou aldeias contíguas afirmam e consideram a aldeia São Francisco como local de “caboclo legítimo” (Idem).

Retomando ao processo de inserção dos estudantes indígenas na universidade agora no ano de 2013 com a presença da irmã de Bruno, Tamara Rodrigues (25 anos), que foi aprovada no curso de Comunicação em Mídias Digitais entrar na UFPB em João Pessoa. Sendo assim, ela pôde desfrutar do apoio do irmão para dividir a residência e conhecer melhor as dependências da universidade. Porém, segundo Tamara, o apoio se resumiu apenas a isso: ao irmão, Bruno, e ao SEAMPO. “O apoio que eu tive foi do pessoal do SEAMPO que na época era Bruno; Toinho (Altino) e Jaqueline... Só foram esses três e o SEAMPO em si. Fora isso mais ninguém. E minha família, meus pais... E Capitão já estava lá também” (Tamara, Aldeia Galego, 11/12/2015).

Segundo Tamara Rodrigues, Bruno e Jaqueline foram fundamentais para que ela mantivesse um bom relacionamento na universidade porque eles “faziam as pontes” no sentido de fazer com que Tamara se entrosasse mais com outros colegas que eles conheceram no curso. Ela [Tâmara] também diz que assim que chegou lá fizeram uma comemoração surpresa em que ela acabou conhecendo uma pessoa que faria uma amizade muito forte que

¹¹⁹ As aldeias Lagoa Grande e Jacaré de César constituem importantes referências genealógicas entre os Potiguara, inclusive admite-se a proximidade genealógica entre grande parte dos atuais moradores de ambas, dada à união matrimonial entre Cesária (de Jacaré de César) e Felinto (de Lagoa Grande). No caso da Lagoa Grande, há o reconhecimento de que a partir do casal principal Chico Felipe e Florinda é possível traçar a composição das redes de parentesco e dos círculos de cooperação ao longo do rio Jacaré e de outras aldeias, especialmente àquelas localizadas na antiga sesmária de Monte-Mór; é o que se verifica pela posição assumida por José Soares (filho do filho do referido casal), que na qualidade de ex-cacique e o mais idoso da aldeia, é sempre procurado pelas pessoas que buscam se cadastrar na Funai e na Funasa, vindo a integrar a Comissão central do Censo Indígena para as aldeias de Marcação. Quanto a Jacaré de César, situada na parte mais “abaixo” do rio, se configurou como lugar de referência genealógica para outras aldeias como Tramataia, Camurupim, Vau e Carneira.

perdura ate os dias de hoje na cidade. “Esse meu amigo [Douglas] é mesmo que um anjo! Toda vez que preciso ficar lá (na capital) eu falo pra ele e ele me diz: Vem! Aí fico com ele lá nos Bancários (bairro de João Pessoa)... na principal (Avenida). Ele é de Natal (Rio Grande do Norte), só que ele faz doutorado¹²⁰... tá concluindo. Termina agora em fevereiro (2016). Aí, quando eu cheguei lá eles [Bruno e Douglas] fizeram um jantar pra mim. Fui eu e uma amiga que mora aqui (na aldeia Galego) e faz um curso em...(não lembra) faz um curso na área de saúde. Na época morávamos todos juntos eu, ela (essa amiga), Bruno e uma menina que faz arquivologia” (Tamara, Aldeia Galego, 11/12/2015).

Pelo que podemos perceber nesse diálogo “as pontes” como disse Tamara vão sendo realizadas pelos indígenas que já estão aqui na cidade, ou seja, quem já está tecendo sua rede de relações sociais no espaço urbano faz com que o indígena que desembarcou na cidade sinta-se imediatamente conectado a essa rede social construída pelo grupo para que o “indígena novato” consiga fazer seus enleios, construir suas articulações no intuito de facilitar e melhorar sua convivência na universidade, assim como na capital que muitas vezes poderá parecer pra ela [Tamara] como um espaço social heterogêneo e complexo. Vale destacar que o Douglas que a Tamara fez uma grande amizade logo que chegou à capital é o mesmo que construiu amizade com a Jaqueline e sua família na Aldeia Tramataia.

No ano de 2014 quem ingressou na universidade foi o indígena Potiguara Neto (19 anos) que fez vestibular para o curso de Licenciatura em Física. E assim que chegou à capital já sabia para onde iria, a casa do seu tio no bairro de Mangabeira.

Fiquei na casa de um tio (tio-avô) meu...no início foi um pouco ruim porque eu estava saindo da aldeia (Caieira) de um ambiente totalmente diferente pra viver numa cidade grande. Já tinha ido várias vezes à capital, mas só que de passagem...não pra passar a semana inteira. Então, no começo foi um pouco chato cheguei a chorar quase desisti. Mas a vida é assim tem alguns atropelos, mas vamos pra frente (Neto, Aldeia Galego, 12/12/2015).

Apesar de ser muito jovem Neto demonstra ter uma persistência e determinação em suas atitudes, pois ao longo dessa trajetória acadêmica ele já enfrentou diversas agruras, mas continuou na sua caminhada. “Então, no começo foi um pouco chato cheguei a chorar quase desisti. Mas a vida é assim tem alguns atropelos, mas vamos pra frente. Eu superei isso, né?! No dia-a-dia me adaptar e me dedicar de uma forma mais forte...porque se realmente era

¹²⁰ Douglas faz doutorado em Etnobiologia e Conservação da Natureza pela Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE.

aquilo que eu queria...né isso que eu quero? Então, vou lutar. Independente do que venha” (Neto, Aldeia Galego, 12/12/2015).

Além de demonstrar uma personalidade forte o jovem estudante contou com a ajuda de seus amigos indígenas que já se encontravam por aqui, tais como Bruno, Tamara, Jaqueline e Altino. A partir daí, penso eu, criou-se uma zona de conforto, onde ele [Neto] pôde se situar naquela localidade e iniciar seus estudos de modo mais tranquilo.

Quando direcionei o meu questionamento para a sua parentela, principalmente, a que vive na cidade, Neto diz que o seu tio-avô que mora na capital era casado com a irmã de seu avô, mas ela faleceu. E ele conta que mesmo assim a sua família (na aldeia) tem muita consideração por esse tio-avô e vice-versa. “Ele era cunhado do meu avô. Só que ainda continua a consideração, então ele ainda considera muito a minha família...então, eu fico lá num quarto na casa dele lá em Mangabeira (bairro de João Pessoa)” (Neto, Aldeia Galego, 12/12/2015).

Essa relação de parentesco do jovem Neto demonstra um entrelaçamento ligando parentesco e consideração, isto é, laços consanguíneos e laços afins que perduram, como nesse caso mesmo não tendo mais vínculos parentais; quando existe uma amizade muito forte; ou então a existência de um agregado na família constituindo dessa forma relações de parentesco, pois são considerandos, em muitos casos, parte da família. Estas relações de afinidade, pelo que pude perceber na cidade e nas aldeias onde visitei são muito intensas entre os indígenas Potiguara.

Durante essa entrevista concedida por Neto na casa de Bruno na Aldeia Galego perguntei a ele se esse avô dele ainda era da família de Capitão, pois ao entrar no SEAMPO fiquei sabendo, através de Capitão que Neto era seu primo. “Não. Eu sou da família de Capitão por parte de pai. E esse meu tio é família do meu avô por parte de mãe. E Pedro Ciríaco¹²¹ [Avô paterno de Capitão] é meu ‘escanchavô’. E meu tataravô é Manoel Ciríaco¹²² [Pai de Capitão]. (Neto, Aldeia Galego, 15/12/2015).

Um fato que chamou a minha atenção com esse panorama dos seis estudantes indígenas Potiguara que estão na UFPB em João Pessoa é que quando eles não estão aqui sendo apoiados, muitas vezes, por parentes indígenas que vivem ou que já estão acomodados no espaço urbano, estão amparados por não-indígenas, cujas amizades foram construídas na aldeia por intermédio, muitas vezes, de uma troca de reciprocidade, produzida por contribuições empírica pelos indígenas e acadêmica pelos pesquisadores, formando relações

¹²¹ Informações obtidas via WhatsApp.

¹²² Ver diagrama de parentesco da família de Neto.

de amizade que perpassa as fronteiras étnicas. Mas não só, pois as interações entre indígenas e não-indígenas produz um leque bem mais abrangente, configurando relações sociais através de eventos religiosos, profanos, esportes coletivos e cursos pré-vestibulares oferecidos pela UFPB, por exemplo. Desta forma, esse contato interétnico e fluxo contínuo entre aldeia e cidade favorecendo ainda mais a presença com assistência e acomodação dos estudantes indígenas na cidade. Vale ressaltar que isso não é um fator determinante para que eles permaneçam estudando na UFPB, embora contribua para o estímulo. O que faz com que os estudantes indígenas sintam-se firmes para enfrentar as adversidades da vida acadêmica eivada de preconceitos e discriminação é a união do grupo enquanto tal na universidade e seus arredores.

Vale lembrar que nem todos os estudantes indígenas tiveram contato com o SEAMPO¹²³, mas os que tiveram conhecimento do mesmo, através de outros estudantes indígenas participam de projetos de extensão, assim como alguns já foram estagiários nesse setor de estudos. Atualmente eles participam de um projeto intitulado, “Por uma educação que liberte: A formação de jovens indígenas Potiguara no ensino superior”, do qual fui voluntário, nas escolas públicas do governo do Estado da Paraíba na capital para promover e reificar a sua identidade étnica indígena. No SEAMPO também eles tem a possibilidade de participar de eventos nacionais, tais como o Encontro Nacional de Estudantes Indígenas (ENEI).

A construção de estereótipos na universidade

A partir de relatos dos estudantes indígenas e também como estudante da UFPB percebi ao longo do tempo a presença de muitos jovens preconceituosos e racistas nas salas de aula e corredores do Campus I, principalmente com aqueles jovens indígenas que algumas vezes vem para a universidade ainda com o corpo pintado de jenipapo por terem participado de rituais na aldeia, por exemplo.

Essa juventude acadêmica que discrimina esses indígenas ou negros muitas vezes expressa esse sentimento hostil devido ao reflexo da sociedade brasileira que há tempos permanece eivada de preconceitos raciais, principalmente contra esses grupos étnicos¹²⁴ por

¹²³ De acordo com um levantamento não oficial realizado por um levantamento feito pelo o estudante Potiguara Bruno Rodrigues (porém, esses dados precisam de uma verificação formal da UFPB, como ele mesmo citou), existiam cerca de 243 (duzentos e quarenta e três) estudantes indígenas entre os campi I e IV da UFPB em 2015.

¹²⁴ Porém existem ainda discriminações contra ciganos, judeus, muçulmanos e outros grupos étnicos e também religiosos no Brasil.

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 também biótipo, permeando pelo comportamento, condição financeira, sexualidade etc. Neste sentido, devemos pensar a ideia de raça criada pela sociedade não está totalmente desenvolvida no cerne do conceito biológico, mas está espalhada como uma construção social.

Segundo Eriksen (2010, pp. 8-9), “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”¹²⁵.

Apesar desse conceito de raça no Brasil ser mais utilizado sob a análise teórica do construto de negros¹²⁶ do que para indígenas, mesmo assim, observo que o que acontece, por exemplo, com os estudantes indígenas Potiguara 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 serão tratados como etnias degeneradas, inferiores e, sendo assim, não possuem capacidade intelectual que possa ser comparada àqueles que se acham indivíduos superiores em vários aspectos, tais como étnico, social, intelectual e corporal.

Seguindo o rastro do pensamento de Eriksen (2010, p. 7), quando ele tece comentário a respeito da distinção entre raça e etnicidade e pra isso o autor traz o Michael Banton para dar sustentação ao explicitado.

Na visão de Banton, raça refere-se à categorização (negativa) de pessoas, enquanto a etnicidade tem a ver com a identificação (positiva) do grupo. Ele argumenta que a etnicidade é geralmente mais preocupada com a identificação de ‘nós’, enquanto o racismo é mais orientada para a categorização de ‘eles’ (Banton, 1983: 106; cf. Jenkins, 1986: 177).

Trazendo a questão do preconceito e discriminação que envolve os estudantes indígenas na cidade, como já havia citado anteriormente o que chama a atenção é o seu pertencimento étnico, a solidariedade étnica existente no espaço urbano, fazendo com que as relações de amizade tornem-se cada vez mais fortalecidas para suportar as discriminações

¹²⁵ Tradução livre de “In Brazil, the black–brown–white continuum in terms of pigmentation is a dimension of classification which has an obvious class element which may indeed overrule phenotype (wealth ‘makes people paler’), but which does not imply the existence of separate ethnic categories based on cultural distinctiveness, as is the case with Brazilian Indians” (ERIKSEN, 2010, pp.8-9).

¹²⁶ Ver SCHWARCZ, Lilia. **O espetáculo das raças**.

sofridas na universidade, buscando assim um autorrespeito. No que se refere a essa moral do reconhecimento, Cardoso de Oliveira (2006, p. 55), apregoa que “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”.

Nessa perspectiva, a cidade como espaço pluriétnico e multicultural acaba fazendo com grupos étnicos muitas vezes busque estratégias para que em determinadas situações possa fortalecer a sua identidade étnica e tentar combater os estereótipos produzidos por grupos sociais. Segundo Thomas H. 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 étnicos¹²⁷ (ERIKSEN, 2010, p. 29).

O autor 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”¹²⁸. Eriksen nessa abordagem faz uma classificação, denominando para cada grupo étnico um tipo de estereótipo (negativo) criado pelos os outros e um auto-estereótipo (positivo) produzido por eles mesmos.

Em meio a essa profusão de debates e participações em eventos e projetos sociais, os estudantes indígenas aproveitavam a ocasião de estarem reunidos com professores, coordenadores e a liderança indígena, Capitão Potiguara, para falar sobre as suas dificuldades enfrentadas na universidade, tais como a discriminação sofrida em salas de aula ou em corredores do campus acadêmico; desânimo por não estar conseguindo acompanhar, assimilar os estudos em sala de aula; burocracia para o cadastro no Restaurante Universitário (R.U.) e

¹²⁷ Tradução de “Used analytically in social anthropology, the concept of stereotyping refers to the creation and consistent application of standardised notions of the cultural distinctiveness of a group. Stereotypes are held by dominated groups as well as by dominating ones, and they are widespread in societies with significant power differences as well as in societies where there is a rough power equilibrium between ethnic groups” (Idem).

¹²⁸ Tradução de “Stereotypes need not refer to a social reality, and they do not necessarily give accurate hints of what people actually do. Therefore, we must reflect on the causes and uses of stereotypes” (ERIKSEN, 2010, p. 29).

Auxílio moradia, Casa do Estudante (meninas) ou Residência universitária (meninos e meninas).

Entretanto, parece-me que o espaço urbano tornou-se para os estudantes Potiguara um ambiente mais favorável a manifestações ritualísticas, eventos de reivindicação de direitos indígenas, 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 da comunidade indígena.

Baseado nisso, veremos em seguida vários relatos dos estudantes indígenas Potiguara que tiveram contato com o SEAMPO logo que ingressaram na UFPB em João Pessoa, que se apresenta como um locus extra-acadêmico propício também a reuniões de indígenas Potiguara, que por sua vez, tem ali a possibilidade de manter contato com seu grupo étnico, conhecer mais sobre a história do seu povo e debater questões de interesse comum.

A estudante indígena Jaqueline Oliveira conta que o contato que teve com o SEAMPO foi logo no primeiro mês que chegou na universidade, graças a ajuda de um professor de História, Rafael. “Já conhecia o professor Rafael, que foi bolsista do SEAMPO [...] conhecia ele daqui (de Rio Tinto) do cursinho pré-vestibular que ele era professor. Aí quando eu estava na Universidade 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”. (Jaqueline, Aldeia Tramataia, 15/12/2015).

Nesse diálogo a jovem estudante já demonstra a satisfação de ter encontrado uma pessoa conhecida na Universidade, facilitando o acesso a certos locais naquele espaço acadêmico, facilitando a criação de relações sociais, através do seu amigo não-indígena e ainda por cima poder fazer parte desse setor de estudos, pois ela admite que ingressar nesse setor de estudos foi muito gratificante e serviu como um porto seguro para eles. “Para 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” (Jaqueline, Aldeia Tramataia, 15/12/2015).

As amizades e relações intersociais que Jaqueline Oliveira fez na aldeia e no cursinho pré-vestibular em Rio Tinto favoreceram, proporcionaram a abertura de caminhos para que ela pudesse ter um suporte social e logístico, enquanto estivesse na cidade, facilitando a construção de redes de relações sociais agora num espaço urbano. A circulação de estudantes indígenas no espaço urbano faz com que eles criem desde já estratégias, jogos identitários no intuito de poder “escapar” de situações constrangedoras como foi descrito nesse tópico sobre suas trajetórias e desafios no campus da universidade.

Quando questionei ao estudante Neto 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 Potiguara” (Neto, Aldeia Caieira, 12/12/2015). Neste diálogo, observamos que Neto tem certo cuidado ao “mostrar” quando “a ocasião pede” sua identidade étnica indígena, demonstrando que em algum evento, situação específica ele poderá ativá-la. Neste sentido, a circulação de indígenas na cidade carrega não apenas sua identidade étnica, mas também 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, p. 24).

Nesse sentido, Fredrik Barth (2003) está querendo dizer que essas identidades mudam (jogo identitário), mas elas [as identidades] mudam 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. É um processo dinâmico construído durante as relações sociais no contexto urbano, por exemplo. Mas essa dinamicidade também poderá ocorrer na aldeia em um contato interétnico.

Segundo Eriksen (2010, p. 13), “Neste contexto, a *etnicidade* provou ser um conceito muito útil, uma vez que ela sugere uma situação dinâmica da variação de contato, conflitos e concorrência, mas também ajustamento mútuo entre os grupos¹²⁹”. Vale ressaltar que o contato interétnico entre os 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 de classe social, gerada por muitos jovens universitários da capital. E outra questão que precisa ser pautada aqui é com relação ao ensino precário das escolas públicas que será colocado à prova a partir do primeiro contato dos estudantes indígenas na sala de aula. “Porque pra mim foi assim...no começo até pensei em desistir do curso. Porque

¹²⁹ “In this context, ethnicity has proven a highly useful concept, since it suggests a dynamic situation of variable contact, conflict and competition, but also mutual accommodation between groups”. (ERIKSEN, 2010, p. 13).

era extremamente complicado porque vim de escola pública e teve muita coisa que eu nunca tinha visto e que deveria ter visto”. (Jaqueline, Aldeia Tramataia, 15/12/2015).

O estudante de Administração Altino, irmão de Jaqueline, falou que “quando chega um novo estudante indígena Potiguara na UFPB, em João Pessoa, a gente faz questão de auxiliar e orienta-lo no que for preciso. E diz que outros indígenas Potiguara (que já estão por aqui) também fazem isso”. (Altino, João Pessoa, 17/12/2014)

Ao perguntar a Bruno se ele tinha contato com o SEAMPO e Capitão ele responde da seguinte forma:

Então, quando eu saí da comunidade (aldeia Galego) já tinha um irmão [Poran] que já estava na academia (UnB). Não no mundo acadêmico daqui da Paraíba, mas lá de Brasília. E daí que você sabe que esses sistemas das federais são basicamente os mesmos. Os caminhos são os mesmos. E a gente [Ele e Poran] tinha noção que o Capitão tinha um Projeto [de Extensão no SEAMPO] dentro da faculdade (UFPB), mas a gente nunca tinha acompanhado de perto esse projeto. O Rafael (professor de História) que era amigo nosso...por mais coincidência que pareça tinha sido ex-bolsista do projeto e acompanhava o projeto de Capitão. Então, ele [Rafael] me levou até o projeto (no SEAMPO) e me apresentou ao projeto...e eu ia lá todos os dias pra conversar com Capitão, trocar uma ideia e também já fazia aquela ponte de no ato da matrícula conhecer os caminhos da faculdade, onde tinha alguma coisa alternativa. Então, já sabia onde ficava as pro-reitorias, onde “brigar”, onde procurar...conhecia os direitos que me eram assegurados na academia para os indígenas e assim, eu já fui basicamente sabendo dos caminhos que eu tinha que trilhar. Então, durante esse tempo que passei na faculdade, além de estudar eu fazia aquela outra parte de ir no SEAMPO, de recarregar as energias; recarregar o ânimo, porque assim pra mim foi muito complicado sair de casa de um convívio pra outro que nos primeiros momentos vai se sentir totalmente excluído (Bruno, Aldeia Galego, 12/12/2015).

Nesse diálogo do Bruno é possível identificar várias estratégias de articulação para poder sobreviver no universo acadêmico, primeiramente ele teve no SEAMPO um suporte educacional, troca de conhecimentos, articulação política relacionada ao Movimento Indígena com apoio do líder Potiguara, Capitão. Além disso, esse lócus extra-campi da UFPB era de fundamental relevância para Bruno e os demais jovens Potiguara “recarregar o ânimo” como ele disse, pois o local mostrava-se propício também para reativar por alguns instantes a sua identidade étnica no intuito de buscar um fortalecimento enquanto indivíduo e grupo étnico para poder suportar a exclusão proporcionada por grupos sociais preconceituosos. Vale destacar aqui que Bruno já mantinha um intercâmbio com Poran o que facilitou a interação e sua desenvoltura no campus da UFPB.

Dando andamento aos diálogos dos jovens estudantes, Tamara Rodrigues explica como se deu sua inserção na universidade e o apoio que teve assim que chegou na cidade:

O apoio que eu tive foi do pessoal do SEAMPO que na época era Bruno (irmão); Toinho (Altino) e Jaqueline...só esses três e o SEAMPO, que é o lugar, o único lugar que nos acolhe em si...dentro da Universidade. É o único lugar que a gente pode conversar; interagir; eles [os jovens indígenas e Capitão] podem entender porque já tem uma convivência. Porque fica difícil você falar de uma coisa que eu não conheço aí fica mais difícil de você compreender, né?! Aí gera muito atrito por isso. (Tamara, Aldeia Galego, 11/12/2015).

Seguindo a linha de raciocínio do diálogo de Tamara Rodrigues referente ao contato com o setor de estudos, Neto afirma que no primeiro momento que entrei na Universidade (2014) fez contato com Bruno Rodrigues que o convidou para participar das reuniões no SEAMPO.

Aí ele [Bruno] me convidou pra ir para uma reunião...a reunião era até à noite ainda. Eu fui e desse dia pra cá fiquei participando e foi lá que tive contato, aproximação com Capitão, conversando com a gente, foi dentro do SEAMPO. E também foi um divisor, porque foi a partir de lá, do meu envolvimento com o SEAMPO que pude ver e aprender um pouco mais da cultura do meu povo de coisas que não via na minha própria cultura, no meu próprio povo (Neto, Aldeia Caieira, 12/12/2015).

O estudante Neto descobriu após algumas reuniões e debates no SEAMPO que ainda tinha uma relação de parentesco com Capitão. Aprofundando-se nessa descoberta ficou sabendo que era primo de terceiro grau do líder indígena. O que eu percebi nesse ambiente extra campi que esse fato é tratado por Neto como motivo de muito orgulho e satisfação de ter uma liderança indígena pertencente a sua parentela. Segundo Neto, a partir do seu contato com esse setor extra-acadêmico ele foi adquirindo um maior conhecimento da sua etnia indígena e concomitantemente foi descobrindo as suas relações de parentesco com o pai de Capitão que segundo ele, é seu tataravô¹³⁰ e Pedro Ciríaco, avô paterno de Capitão é seu “escanchavô”. Nessas interações que ocorrem nesse ambiente extra-campi percebi que a cada encontro realizado surgem fatos novos sobre relações de parentesco e os laços de amizade vão ficando mais intensos no decorrer do tempo.

Ao questionar o jovem indígena se ele [Neto] já tinha conhecimento desse grau de parentesco com Capitão ele afirma que “Foi lá (no SEAMPO). A partir de nossas conversas...conversando, dialogando e nessas conversas lá e na casa (na Aldeia Forte) dele [Capitão], onde já fui muitas vezes...aí foi lá que descobri esse grau de parentesco”¹³¹ (Neto, Aldeia Galego, 12/12/2015).

Pelo o que pude perceber enquanto participava das reuniões no SEAMPO é que essas relações de afinidade, diálogos entre Capitão e Neto tornaram-se mais intensos. O jovem

¹³⁰ Ver diagrama de parentesco da família de José Ciríaco Sobrinho (Capitão).

¹³¹ Neto é primo de terceiro grau de Capitão Potiguara.

indígena parecia mais motivado e determinado em saber mais da história do seu povo indígena Potiguara e, assim também poder participar dos eventos e rituais indígenas tanto na aldeia quanto na cidade.

Entrando em contato com a jovem Adriana Gabriel a respeito do setor de estudos ela afirma ter sido muito gratificante o contato com esse setor de estudos, fazendo-a ter mais aproximação com seus amigos Potiguara e dessa forma adquirindo mais conhecimento no tocante a sua etnia indígena. “Olha, eu vou contar que eu lamento muito não ter entrado antes no SEAMPO. Eu entrei no ano passado em 2015...no início. (Adriana, João Pessoa, 18/12/2015)

O lamento pode está relacionado com o fato de poder ter saído com mais habilidade de certas situações embaraçosas, constrangedoras que envolvem, por exemplo, preconceitos que acabam criando um processo discriminatório por revelar às vezes a sua identidade étnica indígena.

Ao procurar saber como foi a sua chegada ao SEAMPO ela [Adriana] responde que foi através de Bruno Rodrigues que a convidou para participar das reuniões e também fazer do projeto de extensão.

Foi por meio de Bruno. Ele me chamou: “Olha, por que você não participa tem um projeto legal para nossa cultura”. Aí eu disse: Vou conhecer [o SEAMPO] então. Aí quando cheguei no SEAMPO achei uma maravilha porque ali a gente (os jovens estudantes indígenas Potiguara) se encontra. É totalmente diferente da sala de aula. Porque na sala de aula é a voz do professor sobre aquele assunto específico e no SEAMPO não. A gente fala sobre nossas dificuldades...a gente tem mais autonomia, né?! Pra falar sobre nossas dificuldades e na sala de aula a gente não vai falar sobre isso. “professor eu vim de tal aldeia e estou passando por essas dificuldades”. A gente não vai atingir a sala toda com isso. E no SEAMPO a gente fala pra todos e todos reconhecem e entendem nossas dificuldades. Além de está falando da nossa cultura que é uma coisa importante, valiosa que todos tem que conhecer. O SEAMPO trouxe uma visão mais ampla do que eu [como indígena] posso ser...me fez ver o quanto de valor a nossa cultura tem. Porque assim...a gente chega aqui sabe de onde vem a nossa cultura, mas não tem ninguém que fale dela...e lá eu vi isso, entendeu?! Eu vi o quanto de valor a gente tem não só lá na aldeia, mas pra sociedade. O SEAMPO trouxe isso pra mim a visão que nossa cultura tem valor. (Adriana, João Pessoa, 18/12/2015)

Nesse diálogo da estudantes indígena Adriana é perceptível a sua justificativa principal de estar ali naquele ambiente extra acadêmico: expor suas dificuldades. As suas dificuldades tem eco e assemelham-se a dos outros jovens indígenas que passam por situações constrangedoras, envolvendo preconceitos, discriminação em sala de aula e nos corredores da universidade. Além disso, ela demonstra que sente um orgulho de pertencer àquela etnia

indígena e que esse ambiente extra-campi vinculado ao CCHLA-UFPB possibilitou essa troca de conhecimentos acadêmico e cultural do seu povo indígena Potiguara.

Nesse momento aproveito a ocasião e pergunto a Adriana Gabriel se Capitão Potiguara tem alguma participação nesse seu processo de integração com o SEAMPO.

Capitão?! Ah, Capitão pra mim é um articulador. Ele é muito importante. Porque ele é uma pessoa que está dentro do movimento [de política indígena]. Ele [Capitão] luta mesmo com todas as forças que tem pra conseguir melhorias; pra comunidade (povo indígena). Ele é uma pessoa que consegue articular todos os caciques; uma pessoa que toca união...porque assim, a gente sabe que tem atritos, conflitos entre todo tipo de povo né?! E na aldeia não é diferente. E os caciques as vezes tem certos atritos e Capitão é a pessoa que eu acho que está ali pra articular;pra informar e mostrar que a gente tem que lutar pra conseguir os nossos objetivos. Ele é muito importante pra luta indígena...eu acho. (Adriana, João Pessoa, 18/12/2015).

Ao longo de sua trajetória a frente do SEAMPO, Capitão aproveitou a oportunidade e foi tecendo sua rede de relações sociais, articulando com órgãos governamentais da esfera estadual e federal no intuito de fortalecer cada vez mais a base do Movimento Indígena e abrir as portas para que os jovens estudantes indígenas, através do cursinho pré-vestibular em parceria com o SINTESP/UFPB, e dessa forma pudessem usufruir de uma boa educação aliada à cultura indígena e ao pertencimento étnico. Durante o tempo em que estive participando das reuniões desse setor de estudos Capitão demonstrou ter uma habilidade exímia em fazer articulações com vários órgãos auxiliares de direção superior, tais como Diretórios; Conselhos; Sindicato até o órgão executivo superior, a reitoria da UFPB. Vale ressaltar seus esforços, principalmente na Pró-Reitoria de Assistência e Promoção ao Estudante (PRAPE), onde está sempre buscando melhorias para os estudantes indígenas e, onde inclusive já conseguiu que vários benefícios fossem agilizados para garantir os seus direitos, tais como o Auxílio-moradia; Restaurante Universitário; Bolsa Permanência e Apoio em Eventos.

Veja só, eu vim para uma instituição [UFPB] que ela me deu subsídios justamente para fazer isso. E eu não me preendi ao meu emprego. Fui buscar na instituição para que ela me desse subsídio. Eu não posso jogar isso aí fora. Eu tenho que pegar[as oportunidades de articulação] justamente tudo isso pra que eu possa ajudar; pra que possa levar para o meu povo. Pronto! Esse grupo de alunos que eu tenho aqui [no SEAMPO]. Então, eu vi o que a instituição tinha pra me oferecer. (Capitão, João Pessoa, 14/10/2015).

Sobre o rastro desse pensamento de Capitão, podemos perceber um pouco a dinamicidade desse líder indígena no que se refere às atividades relacionadas aos estudantes indígenas na UFPB. Isto me chamou a atenção logo quando cheguei ao SEAMPO. E a partir

daí fez com que eu buscasse compreender como funcionam essas articulações, envolvendo projetos sociais e universitários no SEAMPO, abrindo espaço também para discussão de política indígena, promovendo, assim, trocas de experiências e vivências entre professores ligados a causa indígena e estudantes num fluxo cultural dinâmico entre a aldeia e o espaço urbano. Vale ressaltar, que suas estratégias de ação não se resumiam apenas a isso, pois sendo uma pessoa influente, bastante conhecida no espaço acadêmico conseguiu fazer várias amizades desde universitários até reitores, e isso contribuiu para que ele demonstrasse suas habilidades de articulação e buscasse auxílio, assistência para muitos indígenas Potiguara que chegavam, por exemplo, para ser atendidos no H.U., onde algumas vezes presenciei sua saída do SEAMPO indo para este hospital para visitar, dar uma assistência a um indígena que estava internado; em outro momento ele estava agilizando os documentos de uma estudante indígena para fazer sua matrícula na UFPB; ou então, solicitando a ajuda de um amigo odontólogo que conheceu na universidade para que um indígena pudesse fazer um tratamento odontológico.

Nesse sentido, as estratégias de ação utilizadas por Capitão Potiguara permeia vários espaços no campus acadêmico, produzindo um entrelaçamento numa rede de relações sociais que envolvem todas as áreas que ele tem acesso no Campus I da UFPB e até em áreas que não tem muito acesso como a reitoria, por exemplo, tem a capacidade de articular com uma pessoa próxima desse órgão, fazendo com que se possa agendar uma reunião com a reitora. Desta forma, o campus acadêmico produz sustentáculos de fundamental relevância para que Capitão arme suas articulações em diversos níveis, facilitando a acessibilidade na prestação de serviços para os indígenas na universidade, sendo assim, indo além da formação estudantil, proporcionando também uma assistência social.

E quando ele [Capitão] busca alguma coisa (dependendo da situação) que não pode ser adquirido ou acessado a partir da UFPB ele ativa outra instituição seja a nível municipal, estadual ou federal no intuito de alcançar o seu objetivo, como por exemplo, a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural da Paraíba (EMATER/PB); Prefeituras de Baía da Traição; Marcação ou Rio Tinto, através do gabinete do prefeito, da câmara de vereadores ou secretarias relacionadas a assuntos culturais e ambientais assim como audiências no Ministério Público Federal (MPF); na Assembleia Legislativa da Paraíba (ALPB); Governo do Estado da Paraíba e Secretarias afins, além dos órgãos federais ligados diretamente com a assistência indígena, tais como a FUNAI/JPA; SESA e o DSEI-Potiguara. Nesta profusão de alternativas de articulação Capitão adquiriu no decorrer do tempo um *status* que poderia se assemelhar a de um cacique por ter uma relação de poder e prestígio muito grande em meio ao

povo indígena Potiguara. Porém, segundo ele exercer esse papel de liderança já lhe satisfaz porque assim, pela minha leitura, ele consegue fazer suas articulações com maior autonomia. “Eu não preciso ser cacique pra fazer todo esse trabalho. Por que? Eu quero que os caciques existam...agora eu giro em torno deles pra poder dar subsídio pra eles” (Capitão, João Pessoa, 14/10/2015).

Relações intersociais no mundo acadêmico

Segundo Tamara Rodrigues, uma das oportunidades que ela teve de fazer amizades, construir sua rede de contatos na universidade foi através do evento Bit.Week ocorrido no Campus I da UFPB no ano de 2013.

Eu fiz muita amizade no *Bit.week*¹³² um evento que teve lá na UFPB...Foi o único evento que participei. Eu fiquei como *staff*, como apoio...aí eu consegui fazer amizades com as pessoas. aí por um lado é bom, porque quando tenho dificuldade em alguma matéria alguma coisa tiro sempre dúvidas com uma pessoa que já pagou aquela cadeira (disciplina) aí me explica como funciona e sempre dá certo (Tamara, Aldeia Galego, 11/12/2015).

Esses contatos favoreceram a estudante a adquirir mais conhecimento dos conteúdos das disciplinas do seu curso de ensino superior, Comunicação em Mídias Digitais, na universidade. Os diálogos com os estudantes se estenderam e, como veremos a seguir, cada qual traçou sua trajetória de relações intersociais estabelecidas na Instituição Federal de Ensino Superior. Vejamos alguns desses diálogos.

De acordo com Bruno, as amizades eram difíceis de serem estabelecidas, à medida que se identificava como indígena:

E aí acabou ficando eu um amigo de Cabo Verde (país do continente africano) e outro amigo que era esposo de Vaval todos eram de cor (refere-se a cor negra)...e aí só depois que a gente foi conversando e criando contatos, principalmente com os meninos do curso que foram mais abertos e aí a gente acabou criando aqueles laços, *brothers*, e se tratar de uma forma melhor...e aos poucos as meninas acabaram se entrosando um pouco, mas em geral foi aquela questão a gente só se juntou mais com os meninos do curso que foi uma equipe pequena...acho que dava mais ou menos uns dez ou doze meninos que se juntava pra conversar, pra tirar ideia, pra estudar e pra se ajudar. (Bruno, Aldeia Galego, 12/12/2015)

¹³² *Bit.Week* foi um evento que fez parte da Semana de Ciência, Tecnologia, Arte e Cultura e reuniu trabalhos e projetos desenvolvidos pelos centros acadêmicos da UFPB durante o ano de 2013. Ele foi realizado de 21 a 25 de outubro desse ano no Campus I em João Pessoa.

Já Adriana, desconhecendo o fato que deveria comprovar que era indígena para fazer jus ao sistema de cotas raciais, acabou por recorrer à uma amiga da aldeia Caieira que é próxima da aldeia Galego a qual morava (onde seu pai vive) e que também era estudante da UFPB. O apoio veio de Danieide que foi aprovada para o curso de Fisioterapia no mesmo ano que sua amiga Adriana ingressou na universidade. Elas se encontraram por acaso num ambiente acadêmico próximo da reitoria e ela [Adriana] ao expor sua situação de aprovação no vestibular por meio do sistema de cotas raciais sua amiga informou que ela precisaria comprovar que era indígena, caso contrário não seria válido a sua entrada na universidade.

Ela [Danieide] mora na aldeia Caieira (T.I. Potiguara). Porque assim...quando eu estudava na Baía da Traição eu conhecia ela e o irmão dela...aí quando a gente se viu aqui na Universidade foi aquela festa! Ah, você passou!!! Ah, que legal! Aí a gente começou a conversar e ela falou: “Se você colocou como indígena tem que comprovar”. Aí, graças a Deus que ela apareceu naquele momento para me falar, né?! E eu já estava algum tempo aqui na cidade. Aí fui lá na aldeia (Adriana, João Pessoa, 18/12/2015).

A jovem indígena ainda conta que já estava vivendo na capital há uns cinco anos ou seis anos e foi à aldeia Galego falar com o cacique no intuito de conseguir uma declaração de que é indígena e assim poder comprovar na universidade. Penso que o diálogo que ela teve com o cacique só se tornou possível porque o seu pai e familiares ainda vivem na aldeia, mantendo relações sociais constante com essa liderança e a comunidade indígena.

“Sim. Falei com o cacique. Mas antes também falei com os anciãos porque precisa, né?! Aí consegui...graças a Deus, porque se não fosse isso (a comprovação) não teria conseguido não”. (Adriana, João Pessoa, 18/12/2016)

Segundo Adriana, ela só conseguiu porque o pai dela é cadastrado como indígena (ele mora na aldeia) e o cacique apenas chamou sua atenção para o fato dela participar dos movimentos rituais [na aldeia e cidade]. E mesmo assim, ela falou que o que pesou realmente foi o fato de ter familiares, anciões cadastrados como indígenas. A jovem estudante também relata que sua irmã que morava com seu pai na época a ajudou, encaminhando-a aos anciãos e coletando as assinaturas. “Na época ela [a irmã] ia comigo pra me ajudar a conseguir as assinaturas” (Adriana, João Pessoa, 18/12/2015). Essa questão do cadastro é realizada nas aldeias e coordena pelo cacique que administra as relações sociais da comunidade. E no que se refere ao peso da afirmação dos anciãos da aldeia isso já foi destacado em outra parte desse tópico por parte do cacique Nathan Galdino (Aldeia Galego).

Por sua vez, as redes de relações sociais criadas no curso de Licenciatura em Física e no GT Indígena (Projeto de Extensão do SEAMPO) possibilitaram uma melhor adaptação do

convívio do estudante Potiguara Neto no contexto urbano. Inclusive, Neto reforça sua identidade étnica indígena que, tanto pode causar alijamento de um grupo quanto aproximação de outros grupos de estudantes não indígenas, que chegaram a colocar o apelido de Cacique por às vezes chegar em sala de aula ainda com pinturas no corpo devido a sua participação em alguns eventos, rituais indígenas dos Potiguara tanto na aldeia quanto na cidade.

Eu nunca escondi minha identidade. Em nenhum lugar...no ensino médio alguns colegas disseram que eu dissesse que era indígena porque iria sofrer...só que desde o princípio eu nunca escondi. E é tanto que meus colegas de curso me chamam de Cacique lá dentro. Muitos dos meus colegas me chamam de Cacique.

E é tanto que a gente tem um time lá na quadra e na minha camisa (uniforme) está Cacique. Porque o menino lá mandou fazer as camisas e colocar Cacique (na camisa dele)...alguns me chamam de Neto, de Severino, de Cacique...então, Cacique ou Índio é uma identidade minha, que de certa forma diferencia dos outros. (Neto, Aldeia Caieira, 12/12/2015).

Pelo que eu pude perceber enquanto estava frequentando o SEAMPO no ano de 2015 foi que com o tempo o sentimento de pertencimento étnico, o conhecimento de fatos histórico, e sua relação de parentesco com Capitão fez com que o jovem indígena se sentisse cada vez mais encorajado, demonstrando sem pejo a sua identidade étnica indígena em muitas situações no campus da UFPB. Neste sentido, esse espaço extra-campi fez com que deixasse arraigado em Neto de modo mais consistente o orgulho de ser Potiguara muito mais do que se ele estivesse na aldeia, pois em algumas situações na universidade era como se ele estivesse sendo provocado, sendo assim, tendo que comprovar ou mostrar sem constrangimento a sua etnia indígena. Ao perguntá-lo sobre o que o SEAMPO trouxe para ele, o jovem indígena responde que adquiriu,

Conhecimento na área do meu povo. Crescimento...porque eu cresci na minha identidade, por ser indígena, como pessoa e no pensamento. E foi a partir do SEAMPO que eu criei isso de não me esconder pra ninguém... Foi tanto que me rendeu esse nome na universidade de ser chamado de Cacique. Me chamam de cacique porque me viram pintado na universidade...eu fui para a aula pintado, porque é minha cultura. Jamais vou deixar (Neto, Aldeia Caieira, 12/12/2016).

Concernente à adaptação ao espaço urbano, pois segundo o Neto nunca tinha passado tanto tempo por aqui [na capital]. Algumas vezes já estive na cidade, mas apenas de passagem, mesmo assim, o jovem indígena mostra certa desenvoltura no cenário novo de estadia. “Eu não sofri muito porque sempre tive facilidade de fazer amizades. Então, lá (João Pessoa) não foi muito diferente e pude fazer amizades dentro da academia (UFPB) na turma do meu próprio curso, né?!” (Neto, Aldeia Caieira, 12/12/2015).

Segundo Eric R. Wolf (2003, p. 325) no âmbito das relações sociais e das organizações existem vários tipos de poder e cada um deles está relacionado a um nível distinto: “do poder atribuído ao dom da pessoa individual ao poder produzido nas relações interpessoais, do poder tático ou organizacional posto em movimento para dirigir ou limitar a ação de outros ao poder estrutural que influencia os impulsos da sociedade”.

Morando na cidade

Quando o jovem indígena Neto saiu de seu lugar de origem [Aldeia Caieira] para vir morar na cidade, enfrentando um mundo até então desconhecido, ele não se sentiu intimidado e procurou se adaptar a essa nova espacialidade. “Então, na cidade grande é uma coisa totalmente diferente...das pessoas irem e ficarem perdidas...perdidas não no sentido local, mas aéreo, admiradas...de estar conhecendo coisas novas que você nunca viu numa cidade pequena e justamente nós que saímos de aldeias. Então essa adaptação foi aos poucos” (Neto, Aldeia Galego, 12/12/2015). Nesse relato de caso, o jovem estudante indígena se refere as “admirações” relacionadas às arquiteturas, espacialidade urbana, circuitos de festas e grandes estabelecimentos comerciais, pois quando o questionei sobre o que seriam essas “coisas totalmente diferentes” que lhe deixavam “admirado” ele responde dando exemplos “Shopping, alguns bares, festas...isso são alguns exemplos que pode se encaixar nisso daí”(Neto, Aldeia Galego, 12/12/2015).

Nesse diálogo Neto parece demonstrar a princípio um “choque” visual e cultural, pois como ele revela “a cidade grande é coisa totalmente diferente” que lhe causa admiração. Devemos levar em conta que o jovem indígena saiu de uma pequena aldeia (Caieira), localizada no município de Marcação e que tem pouco mais de 323 habitantes e 79 casas¹³³, inserida numa área onde existem várias aldeias do povo indígena Potiguara. Porém, mesmo englobando as 32 aldeias das TI Potiguara juntamente com as três cidades, Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição que são contíguas com esse território indígena nada se compara a dimensão espacial e, principalmente populacional de uma capital como João Pessoa que possui 791.431 habitantes e é considerada a quinta cidade mais populosa da região Nordeste e sua região metropolitana formada por mais onze municípios tem uma população de 2.982.297

¹³³ De acordo com dados da FUNAI de João Pessoa.

pessoas¹³⁴. Diante desses dados estatísticos podemos ter uma ideia da população pluriétnica distribuída por vários espaços (centros urbanos, bairros nobres e periféricos) distribuídos de acordo com a aquisição financeira de cada grupo social estabelecido nesse espaço urbano.

Baseado nisso, penso que a imersão desse jovem indígena na capital pode ter provocado inúmeras comparações com a espacialidade física, a sociabilidade na sua aldeia, manifestando uma admiração também pela arquitetura, pela dinamicidade que a região metropolitana proporciona aos transeuntes, ao fluxo de carros frenético pelas vias congestionadas e ao mesmo tempo a estranheza pelo fato de sentir dificuldades em formar laços de amizade, por exemplo. Vale ressaltar também que não devemos pensar em ambientes desconectados, sem interação, pois o que existe na verdade são espaços de interação com distribuição econômica desigual.

Nessa perspectiva, fica bastante difícil, em meu ponto de vista, para qualquer um de nós ao chegar num ambiente desconhecido como uma cidade grande e tentar compreender de imediato a complexidade que envolve um emaranhado relações sociais pluriétnicas dispostas numa sociedade complexa. De acordo com Barth (2000b, p. 172), “aquilo que costumamos chamar de ‘sociedades’ são sistemas desordenados, caracterizados pela ausência de fechamento”. A partir desse entendimento o autor estabelece uma nova conjunção de fundamentos para dar um “*upgrade*” na nossa perspectiva da estrutura da ação social a partir da distinção de dois aspectos do comportamento: eventos e atos. Segundo Barth (2000b, p. 173), “O primeiro refere-se ao aspecto externo do comportamento aos dados objetivos e mensuráveis do positivismo. O segundo, ao significado intencional e interpretado do comportamento, o seu significado para pessoas conscientes, com conjuntos específicos de crenças e de experiências”.

Nesse sentido, o indivíduo em quaisquer situações que interage na sociedade, segundo Fredrik Barth, utilizando essas estratégias de ação (eventos e atos) possui disposições de criar e manter redes de relações sociais para alcançar seus objetivos de interesse subjetivo ou voltados para seu grupo social ou étnico. A falta de traquejo em utilizar essas estratégias de ação, a princípio, fizeram com que o jovem Neto sentisse dificuldade de construir suas redes de relações sociais que considerou ser complexo formar laços de amizade no espaço urbano por se tratar de um ambiente muito dinâmico, onde as pessoas não tem muito tempo para se

¹³⁴ Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Disponível em: <http://saladeimprensa.ibge.gov.br/noticias?view=noticia&id=1&busca=1&idnoticia=2972>. Acessado em: 18/12/2015.

comunicar com as outras pessoas na rua, por exemplo, vivendo de certa forma isoladas sem muita interação social no espaço onde vivem.

Lá (na cidade) é totalmente diferente. Você vai estar de certa forma muito perdido. Porque se você sair só raramente você vai encontrar uma pessoa que você realmente conheça lá. Lá é diferente.

Eu tô esse tempo lá (na cidade) e vejo que os laços de afetividade e amizade são muito pequenos. É muito pequeno. Como eu falei eu moro numa rua que mal tenho contato com meus vizinhos...e aqui (na aldeia) não. Aqui é totalmente diferente.

Na cidade todas as casas tem um muro (paredes). Aqui (na aldeia) não. É assim, como você pode vê...tudo ao ar livre. Por que? Porque tem laços, tem amizade...não é de ontem nem de hoje é de muitos anos. Então, é essa toda diferença que tem de adaptação (Neto, Aldeia Galego, 12/12/2015).

A análise que o jovem indígena constrói sobre a espacialidade urbana, no meu entendimento, torna-se pertinente a partir do momento em que ele faz uma comparação com o “mundo da aldeia”, onde muitos indígenas vivem numa localidade pequena e mantém contato permanente com seus parentes. Vale ressaltar que a pequena escala tem outra forma de composição de interação, ou seja, contém outro modo de circulação de ideias, valores, crenças e inter-relação. Neste caso a escala social não pode ser compreendida como uma dimensão espacial.

Segundo Barth (1978, p. 254),

O conceito de escala se torna útil apenas quando ligado a um procedimento de descoberta: ela deve representar propriedades do sistema "lá fora". Podemos variadamente verificar que a "escala" de um sistema social refere-se a (a) um cálculo do número mínimo / tamanho necessário para o funcionamento do sistema; (b) o tamanho real englobado dentro de suas fronteiras; ou (c) o tamanho da região mínima ou população que abrange todos os tipos de membros dentro de um sistema. Destes, (a) serve para explorar as implicações do modelo do investigador, e desenvolver hipóteses sobre os parâmetros de um sistema, o que pode, sem dúvida, ser útil, mesmo que muitas vezes distantes de dados verificáveis. Por outro lado, o sistema social como é geralmente constituído de redes empíricas, (b) muitas vezes se torna altamente provisória ou arbitrária já que a operar nas fronteiras desenho é muito subjetivo.¹³⁵

Seguindo o rastro do pensamento do autor, podemos compreender então que uma aldeia, por exemplo, não pode ser compreendida como uma sociedade de pequena escala,

¹³⁵ Tradução livre de “The concept of scale becomes useful only when linked to a discovery procedure: it should depict properties of system ‘out there’. We can variously let the ‘scale’ of a social system refer to (a) a calculation of the minimum numbers/size needed for the system to operate; (b) the actual size encompassed within its boundaries; or (c) the size of the minimal region or population that embraces all types of members within a system. Of these, (a) serves to explore implications of the investigator’s model, and develop hypotheses about the parameters of a system, which can no doubt be useful but are often far removed from verifiable data. On the other hand, the way social system are generally constituted in empirical networks, (b) often becomes highly tentative or arbitrary since the operation of drawing boundaries is so subjective”.

visto que a escala depende do número de pessoas com quem o indígena se relaciona, dependendo de sua interação, podendo ser mais ou menos, e que poderá também manter contato com desconhecidos, elevando a sociabilidade que mantém na aldeia e região, por exemplo.

A larga escala larga pode ser caracterizada pelo conjunto de relações sociais de uma sociedade políétnica, por exemplo, que mantém inter-relações com múltiplas escalas, pois uma escala larga é composta de várias outras escala, sejam elas médias ou pequenas. A pequena escala seria então composta, por exemplo, por membros de uma família ou grupo social que mantém relações sociais constante e esta relação de poder determinada por uma inter-dependência. Porém, mesmo se tratando de uma escala pequena também existem subdivisões e que podem constituir outras escalas, como subgrupos por exemplo. Esta complexidade pode ser constituída por diversas redes de relações sociais que tende a ser composta por uma escala de maior dimensão como demonstra Barth (1978) no terceiro tópico (C). Para complementar essa compreensão trago à luz da teoria relacionado à escala social o pensamento de J. A. Barnes. Segundo o autor (2010, pp.202-203),

A análise das redes sociais torna-se plausível nas comunidades urbanas populosas, como as estudadas por Epstein (1961), Mayer (1963; 1966), P. Mayer (1961), Mitchell (1966) e outros, porque no meio social de cada pessoa existem muitos desconhecidos, com os quais não se possui nenhuma interação significativa. Isso não acontece em sociedade de pequena escala.

Dando maior ênfase a essa questão de mudança espacial e, sobretudo social vivenciada pelo o indígena Potiguara Neto (mas não só por ele), Eriksen (2010, p. 12), diz que “Frequentemente, as pessoas que migram [circulam] tenta manter os seus velhos padrões de parentesco, práticas culturais e redes sociais no bairro, nesse novo contexto urbano¹³⁶”.

Desta forma, percebemos que a dificuldade de adaptação encontrada pelo jovem indígena encontra-se também no fato de não conseguir no início de sua estadia interagir com os indivíduos citadinos, aqueles do seu convívio universitário ou do bairro onde reside, por exemplo, como faz com extrema facilidade na sua aldeia. No seu diálogo sobre o contexto urbano, envolvendo laços de amizade, Neto acaba dando a resposta: os laços de amizade não são construídos num curto espaço de tempo. São formados durante toda uma trajetória de vida e que além do tempo tem suas raízes fincadas na interação social com a vizinhança, nos ciclos de reciprocidade como foram construídas as redes de relações de D. Neves e Capitão.

¹³⁶ Tradução de “Frequently, people who migrate try to maintain their old kinship patterns, cultural practices and neighbourhood social networks in the new urban context[...]” (ERIKSEN, 2010, p. 12).

Segundo Neto, com o decorrer do tempo ele conseguiu fazer suas amizades na UFPB e hoje se sente melhor mais enturmado. “Tenho alguns amigos lá [UFPB]. A gente formou um time (de futebol) e tá bem melhor”. (Neto, Aldeia Galego, 12/12/2015).

Outro fator relevante é com relação à Ecologia na cidade. Como será que ocorre esse processo de interação, de relações étnicas no contexto urbano? De acordo com Eriksen (2010, p. 24), ao mencionar as pesquisas desenvolvidas na Escola de Chicago por sociólogos urbanos como Robert Park sobre grupos étnicos inseridos em cidades, onde demonstrava uma preocupação por mudanças nas relações étnicas, referindo-se a situação de imigrantes que estavam vivendo num “novo contexto cultural”. Essa situação proporciona uma flexibilidade nas interações interétnicas, onde os indivíduos ou grupos étnicos buscam adaptações engendradas num contexto urbano e, conseqüentemente, acaba criando redes de relações sociais étnicas no intuito de permanecerem agrupadas num espaço físico para garantir a proteção e as condições necessárias para a sua sobrevivência, muito embora esse agrupamento no espaço físico não tenha necessariamente uma relação de proximidade no que se refere a espacialidade geográfica, pois muitos indígenas Potiguara que pesquisei e identifiquei na região metropolitana de João Pessoa não viviam na mesma rua, bairro ou cidade, devido a fatores relacionados a condições econômicas, moradia e acesso ao trabalho, isto é, proximidade com o local de trabalho. Entretanto, o que ocorre no espaço urbano são deslocamentos, circulação de indígenas, constituindo um processo de visitação a sua parentela no intuito de manter contato, interagir, estreitar os laços de afetividade, fortalecendo o sentimento de pertencimento étnico.

Segundo Park (1950, *apud*, ERIKSEN, 2010, grifos meus), a dinamicidade da espacialidade urbana, produz campos de circunstâncias favoráveis e desfavoráveis, surgindo um ambiente de desigualdade social. O autor afirma que a cidade “ao mesmo tempo que contém vários ‘**mundos sociais**’ baseados em classe, ‘raça’ ou nacionalidade. Esses mundos sociais correspondem aos bairros físicos distintos, dividido pelo acesso desigual aos recursos econômicos, bem como, as diferenças étnicas”¹³⁷. Esses ‘mundos sociais’ acabam formando “zonas de moradia”, que apesar de possuir uma configuração diferenciada da aldeia, por exemplo, mas tornam-se naturais porque as pessoas vivem numa área pequena em que todos

¹³⁷ Tradução de “Park regarded the city as a kind of ecological system with its own internal dynamic, creating diverse opportunities and constraints for different individuals and groups. At the same time it contained several distinct ‘social worlds’ based on class, ‘race’ or national origin. These social worlds corresponded to distinctive physical neighbourhoods, divided by unequal access to economic resources as well as ethnic differences” (Idem).

têm a oportunidade de criar redes étnicas e sociais no intuito de se conhecer melhor e manter uma maior interação com parentes, amigos e vizinhos, como é o caso de D. Neves que com o tempo foi construindo sua rede étnica, aonde muitos dos seus parentes indígenas vieram para a cidade com o apoio dela e hoje moram na mesma rua ou muito próximos a ela no bairro de Tambay, na cidade de Bayeux.

Ao questioná-lo se sua adaptação na cidade tem melhorado durante esses anos, Neto afirma que houve um progresso devido às amizades que conseguiu fazer no seu curso de Física na UFPB e ao apoio do SEAMPO. “Sim. Foram essas redes no curso, no GT (Grupo de Trabalho) do SEAMPO, fora do GT que fizeram com que eu pudesse ter uma adaptação...um entrosamento pra formação de novos amigos, né?!” (Neto, Aldeia Galego, 12/12/2015).

Ao entrevistar a estudante Jaqueline Oliveira, procurando saber como elea se sente morando na cidade, ela comenta que a princípio foi morar no bairro de Mangabeira IV, mas não achou muito interessante por ser apartamento e também por ser muito distante da universidade, fazendo com que ela tivesse que acordar muito cedo para ir estudar. “Porque no Castelo Branco (bairro de João Pessoa) a gente não encontrou (apartamento/casa) e nos Bancários (outro bairro da capital) era muito caro. E aí a gente acordava bem mais cedo...umas cinco horas da manhã pra ir (para UFPB) e geralmente a gente vinha pra casa (aldeia Tramataia) no sábado de manhã e voltava no domingo à tarde porque na segunda-feira eu estudava logo cedo...era complicado”. (Jaqueline, Aldeia Tramataia, 15/12/2015). É perceptível entender a dificuldade logística, pois o bairro de Mangabeira IV fica aproximadamente mais de 11 km de distância do Campus I da UFPB, além de ter que enfrentar um congestionamento nas principais vias de acesso pela manhã o que dificultaria mais ainda sua chegada ao local de estudo. Vale ressaltar também que as condições financeiras limitadas da jovem estudante proporcionava mais dificuldades, uma vez que essas localidades costumam abrigar muitos estudantes de fora, fazendo com que o preço do aluguel, por exemplo, seja bastante elevado devido a demanda dos universitários.

Quando ela [Jaqueline] se refere a sua moradia atual no bairro do Castelo Branco parece demonstrar um alívio associado a um ambiente bem mais aprazível do que o bairro de Mangabeira, não apenas por se encontrar agora num local próximo à UFPB, a ponto de não ter despesas financeiras com passagens para poder chegar até à universidade, por exemplo, mas porque nessa nova residência ela conseguiu fazer amizades com a sua vizinhança.

No Castelo a gente foi pra uma casinha lá no cantinho que é perto da universidade. Apertadinho, mas a gente já vai a pé. E aí a gente já economizou no transporte [...] Aí lá no Castelo a questão da vizinhança já foi melhor, porque quando a gente chegou lá e foi limpar

um “quitalzinho” que tem lá que estava bem sujo...isso na época do carnaval quando a gente foi limpar e aí um amigo da gente começou a cantar uma música de carnaval aí o vizinho foi e começou a cantar também...aí o bicho [vizinho] começou a perguntar de onde a gente era...aí pronto começou a conhecer, a se comunicar com os vizinhos e até hoje a gente tem uma amizade muito boa. A gente chegou a fazer festinhas aquele negócio todo...no Castelo foi bem melhor (Jaqueline, Aldeia Tramataia, 15/12/2015).

Segundo Pitt-Rivers (1989, p.162), “propriamente a amizade é uma associação livre com aquela pessoa que escolhe. Implica uma simpatia mútua, mas, como vimos, este aspecto é por vezes subordinada a um outro aspecto, o serviço mútuo. Fazer amizade com alguém significa colocado em um estado de obrigação. Esta obrigação impõe um estar disponível, mesmo quando envolve sacrifício¹³⁸”.

De acordo com Jaqueline, ela fez amizades no Castelo Branco com quatro vizinhos que moravam num apartamento duplex.

Tem o Leo; o Josemar e Kaline...aí desses daí a gente conheceu o Marcelo. E dessa ligação aí com o Marcelo que é formado em Filosofia e dá aula de Filosofia lá em Itapororoca¹³⁹. E ele tinha um projeto...daquele que é do Estado que incentiva o professor a fazer um projeto para apresentar na escola. Eu sei que o projeto dele era sobre os indígenas e dos negros que viviam na senzala. Foi na época que a gente se conheceu e ele convidou a gente pra dá uma palestra lá na escola. Aí a gente foi com a comunidade...e agente também dançou o Toré...E a gente conversando eu fui dizendo que já tinha dado aula em Itapororoca e ele achou legal isso...e isso é bom porque a gente vai aumentando o conhecimento, né?! (Jaqueline, Aldeia Tramataia, 15/12/2015)

A jovem indígena demonstra como é importante construir laços de amizade, adquirir conhecimento em nível de produção científica, assim como aumentar sua rede de relações sociais dentro e fora da universidade. Além disso, ela afirma que seus vizinhos foram muito importantes no sentido de poder auxilia-los em assuntos acadêmicos, já que todos que estavam ali eram estudantes universitários bastante esforçados e que tinham afinidades em comum, como por exemplo defender os direitos sociais e reivindicar melhores condições de estudo para os estudantes de escola pública. Isso demonstra que a vizinhança aqui teve um papel de relevância no sentido psicossocial, fazendo com que os jovens indígenas sentissem

¹³⁸ Tradução de “Propiamente la amistad es una asociación libre con aquella persona que uno elija. Implica mutua simpatía, pero, como hemos visto, este aspecto a veces es subordinado al otro aspecto, el del servicio mutuo. Hacer amistad con alguien significa situarse en un estado de obligación. Esta obligación le impone a uno ponerse a su disposición, aun cuando implique sacrificio” (PITT-RIVERS, 1989, p. 162).

¹³⁹ Itapororoca é um município que fica localizado na Microrregião do Litoral Norte da Paraíba, área próxima à região onde se localiza a T. I. Potiguara. Uma distância de 36,3 km. Fonte: www.google.com.br/maps.

mais confiantes e determinados a superar as dificuldades no campo acadêmico e espaço urbano.

Foram importantes no sentido de, por exemplo, primeiro Leo cursava engenharia química lá na UFPB. E como já estudava lá e é todo desenrolado (inteligente). E aí ele ficou perguntando coisas de lá (da aldeia). Aí eu conheci o vizinho de baixo que é Josemar que é de Juazeiro da Bahia, e ele é Psicólogo e estava fazendo mestrado aí [na UFPB]. E às vezes quando a gente estava meio assim pra baixo a gente ia falar com ele...e que bom que a gente tinha um psicólogo amigo, né?! E a gente sempre conversava com ele e ele dava aquela força toda. E tipo, nos casos em que a gente passava final de semana por lá (na capital) que não podia voltar pra casa (aldeia) a gente sempre ia almoçar lá [na casa dos vizinhos], às vezes a gente ia pra praia e a gente estava duro (sem grana) e ele dizia: Não. Não se preocupe com isso não. Sem problema. E isso era bom porque você ficava trancado só dentro de casa, entendeu?! Às vezes o Bruno [da Aldeia Galego] ia pra lá tocar de noite ou na casa da gente ou na casa dele [Josemar]. Aí isso foi no meu ponto de vista me ajudou muito porque assim você não ficava desmotivado porque tem época que é bastante complicado e se não fosse essa galera [os vizinhos] que a gente conheceu e se eu não tivesse conhecido o SEAMPO...acho que eu tinha desistido porque era carrego (pesado) (Jaqueline, Aldeia Tramataia, 15/12/2015).

Nesse relato de Jaqueline é preciso ter conhecimento também de que o bairro do Castelo Branco apresenta uma configuração bem distinta de outros bairros da capital, não apenas no sentido geográfico por estar bem próximo do Campus I da UFPB, mas também no que se refere a uma parcela da população desse bairro que é composta por estudantes universitários brasileiros de classe média baixa, em sua maioria advindos de escola pública, e também a presença expressiva de estudantes estrangeiros que vem fazer intercâmbio com a universidade federal ou aqueles que chegam para fazer um curso completo de graduação. Eles são originários de países, como por exemplo, Bolívia, Venezuela, Argentina, Cabo Verde, Benim, Togo, Espanha, Alemanha etc.

Nesse sentido, parece-me que Jaqueline refere-se à importância dos seus vizinhos pela amizade, solidariedade e empatia no sentido também de apoiar a defesa da diversidade acadêmica e concomitantemente às políticas públicas, aos direitos sociais daqueles de baixa renda, por exemplo. E outro ponto que deve-se levar em conta é a questão do compartilhamento de conhecimentos científicos e métodos de estudo que são retribuídos pelos seus vizinhos naquele ambiente, que em muitos casos ali no Castelo Branco, assemelha-se às repúblicas de estudantes, havendo assim, um ciclo de reciprocidade muito fecundo nesse ambiente. Parece-me que este ciclo de reciprocidade é muito intenso entre os estudantes

indígenas Potiguara, Jaqueline, Altino e Madeirinho¹⁴⁰, e os seus vizinhos, pois pelo o que Jaqueline comentou ocorre uma troca de experiências muito grande entre esses “dois núcleos de estudantes”, os estudantes citadinos e os estudantes indígenas Potiguara, pois os primeiros compartilham informações, técnicas científicas do mundo acadêmico e de suas vivências, enquanto os índios Potiguara retribuíam com conhecimentos tradicionais advindos de sua vivência na aldeia e região, como por exemplo, as técnicas de pesca, de coleta de caranguejo, marisco e camarão, tempo de reprodução desses seres, tipos de manguezais, espécies de peixes, crustáceos, e vegetação existente naquelas T.I. Potiguara. Ao perguntar quais foram os conhecimentos que ela adquiriu na aldeia junto com o manguezal ela respondeu da seguinte forma: “A questão do conhecimento que tenho com o manguezal eu herdei do meu pai que era pescador e daí pela convivência aqui (na aldeia), pois desde criança que a gente ia para o mangue com ele (pai)” (Jaqueline, Aldeia Tramataia, 15/12/2015).

A retribuição para com seus vizinhos, por auxiliarem nos estudos e dar um apoio moral quando necessitavam muitas vezes vinha, além das informações sobre a região onde nasceu, em forma de alimentos que a jovem indígena trazia da aldeia para a cidade, como uma forma também de poder se alimentar melhor e compartilhar, pois ela alega que o pessoal da cidade se alimenta muito mal. “A gente quando vinha da aldeia começou a trazer peixe, caranguejo...a gente começava a levar porque não conseguia comer as comidas de lá [da cidade] não” (Jaqueline, Aldeia Tramataia, 15/12/2015). Deve-se levar em consideração que o fato dela afirmar que não aguentava mais comer aquele tipo de comida [coxinhas; pastéis; macarrão instantâneo; quitute em lata; frango congelado etc], provavelmente não apenas pelo pouco valor nutritivo, mas também muito rico, também pode estar associado ao poder financeiro reduzido para adquirir alimentos mais ricos em proteínas, como a carne bovina, em substituição aos peixes e crustáceos consumidos na aldeia.

Neste sentido, o quintal¹⁴¹ da casa de Jaqueline na cidade pode ter sido configurado no intuito de se aproximar da relação de afetividade com a terra, pois a jovem indígena relata que junto com seu irmão e primo se esforçaram para “limpar o terreno”, construir uma horta, deixar espaço para armar redes, pintar os parentes para participar de rituais indígenas em alguns eventos na cidade e também área de lazer para ser desfrutada nos fins de semana com seus vizinhos. “A gente limpou [retirou o mato, o entulho do terreno baldio] lá que estava

¹⁴⁰ Madeirinho [de Barra de Camaratuba] é primo de Jaqueline e Altino, chegando a compor a habitação dos irmãos no Castelo Branco um ano após o ingresso destes.

¹⁴¹ Terreno nos fundos das casas, onde pode ser plantada pequena horta ou árvores frutíferas. 2 Pátio da casa de moradia. 3 Pequena quinta. Fonte: Dicionário Michaelis.

cheio de mato e fizemos uma horta, plantamos lá e já fizemos um churrasco com a galera (os vizinhos)” (Jaqueline, Aldeia Tramataia, 15/12/2-15).

Vale ressaltar, que o sentido de quintal na área urbana tem suas distinções com relação à aldeia, porque nas aldeias Potiguara, pelo que pude presenciar não existe o fechamento (seja através de cerca de varas, tapumes, traves de madeira ou por alvenaria) da área externa localizada atrás da residência. O que há é um espaço descampado propício a criação de galinhas, patos, onde também se encontram fruteiras, hortas e um local para pôr as roupas no varal. E na área urbana o quintal já apresenta outra configuração com fechamento da área por paredes de alvenaria com grampos de ferro ou cerca elétrica, e muitas vezes está associado área de serviço propícia para colocar um varal de roupas, guardar objetos obsoletos ou quebrados e local ideal para criar um cachorro, por exemplo. Em alguns casos, onde a área externa tem um tamanho considerável vemos a implantação de uma piscina, transformando o local também num ambiente de lazer.

Porém, a ligação que Jaqueline tem com o quintal de sua morada na cidade, no meu ponto de vista, pode ter aqui o sentido conotativo de uma relação de afetividade com a terra, com a agricultura se aproximando, neste sentido, de uma similaridade com a que ela manteve na sua aldeia durante certo tempo. Neste caso, essa pequena extensão de terra na parte posterior da habitação pode ter um sentido de evocar, inconscientemente, a lembrança do meio rural (aldeia) numa perspectiva de micro escala. Esta concepção pode ter alusão ao saber técnico que muitos agricultores possuem ao lidar com a terra e, desse modo, adquirem um maior conhecimento sobre ela. Segundo Wanderley (2003, p. 54), “saber técnico com o conhecimento da terra e da atividade agrícola, herdado das gerações anteriores e assimilado pelas experiências cotidianas da observação e do trabalho localizados”.

De acordo com Jaqueline, quando tinha algum evento indígena na cidade eles (Toinho, Madeirinho e Jaqueline) aproveitavam para fazer pinturas à base de jenipapo nos seus parentes que frequentavam sua casa e também nos vizinhos que deixavam fazer pinturas no corpo para participarem dos eventos dos índios Potiguara na cidade. “A gente já chegou a se pintar para participar de alguns eventos na cidade e também pintamos os vizinhos [...] E a gente também recebia visitantes da aldeia [Tramataia] que quando iam pra cidade ficavam lá em casa” (Jaqueline, Aldeia Tramataia, 15/12/2-15).

Outro fato que chama a atenção é que Jaqueline algumas vezes levou vários amigos estudantes (seus vizinhos e amigos do curso da UFPB) para conhecer a aldeia Tramataia e outras regiões das T.I. Potiguara, criando, neste caso, um fluxo no sentido cidade-aldeia produzindo um movimento inverso que talvez tenha, inconscientemente, o intuito de

apresentar o olhar da aldeia, de sua preservação/relação com o meio ambiente, dos costumes, ritos, relações de parentesco, enfim, uma cultura distinta e tão rica quanto a de quem vive no contexto urbano. Com esse gesto, a estudante Potiguara apresenta, aos seus amigos não indígenas, a sua visão e versão da aldeia à cidade, que pode incorrer em um lento, mas eficiente, processo de conhecimento e conscientização da sociedade indígena local e suas práticas.

Pelos casos demonstrados até aqui percebemos que existem semelhanças significativas entre D. Neves, Capitão e os estudantes indígenas na cidade, pois embora estes últimos apresentem uma perspectiva distinta desses dois personagens citados para se deslocarem à cidade, uma vez que está relacionado ao estudo na universidade, o objetivo muitas vezes é associado à retribuição para a aldeia. O esforço que o estudante indígena faz para concluir seus estudos de nível superior é acompanhado de um suporte baseado na família, na amizade e às vezes na vizinhança. E, a partir do momento que o estudante alcança seu objetivo ele tende a retribuir para sua comunidade indígena prestando serviços de cunho socioeconômico, como por exemplo, projetos sociais, técnicas avançadas de manejo agrícola, no intuito de garantir uma sustentabilidade para os indígenas da aldeia ou região.

Nessa perspectiva, podemos perceber que muitas vezes a circulação dos estudantes indígenas para a cidade é temporária, haja vista que muitos retornam para a sua aldeia assim que conclui a graduação na universidade. Porém, existem casos em que estudantes indígenas concluem seu curso superior e conseguem estabilidade financeira na cidade, através do setor público, sendo aprovado em concurso ou nas empresas privadas.

Temos como exemplo, o caso de Maércio, filho do ex-cacique Néio da aldeia São Miguel [T.I. Potiguara] que fez o cursinho pré-vestibular idealizado por Capitão Potiguara no ano de 1997 com apoio do SINTESP e UFPB e desse modo concluiu seu curso superior em Direito e tempos depois foi aprovado no concurso do Tribunal de Justiça da Paraíba (TJPB) em 2003, e em seguida constituiu família e vive em João Pessoa. Mas de acordo com Maércio sempre nos finais de semana, feriados e férias de trabalho passa na aldeia São Miguel, onde seus pais moram até hoje. Segundo Maércio, até hoje ele guarda com carinho e admiração o apoio que teve (à época) de Capitão. “Tenho muita gratidão por Capitão. E é quem eu vejo por aqui [na capital], mesmo assim, faz tempo que não o vejo” (Maércio, 02/04/2015).

Existem também casos em que muitos estudantes indígenas estudam na UFPB e trabalham na cidade como forma de sobrevivência para manter-se na cidade e, sendo assim,

permitir que conclua seu curso superior¹⁴². Ao perguntar a respeito da situação do estudante indígena que precisa ficar na capital, ou seja, morar durante a semana por causa dos estudos Tamara responde que “Quando você chega lá (na capital) você só tem duas opções: Estudar e trabalhar” (Tamara, Aldeia Galego, 12/12/2015). Segundo Tamara, o que lhe ajudou bastante foi à presença de amigos, como o Douglas, e o seu irmão Bruno que já tinha conseguido moradia fixa em João Pessoa.

Diante de situações adversas como a ausência de parentes ou amigos na cidade, muitos desses estudantes acabam fixando sua moradia na cidade por causa do trabalho, fazendo o deslocamento entre a aldeia e a cidade apenas nos fins de semana ou feriados. Vale ressaltar também que o estudante indígena que já tem residência fixa na capital, por exemplo, costuma estimular os parentes para que eles venham fazer seu curso superior na cidade ou simplesmente dar apoio em momentos que é necessário vir à cidade para resolver algum problema, como relata o jovem Altino quando o perguntei se algum dos seus parentes já veio para a cidade resolver algum problema. “Teve uma vez que veio um tio e uma prima (filha do tio) que iria fazer alguns exames médicos e logo após realizar uma cirurgia no olho. E eles (o tio e sua prima) iriam perder muito tempo se ficasse viajando da aldeia para cá todos os dias. E por isso, foi bem melhor eles ficarem uns dias morando aqui em casa [na capital] enquanto resolviam logo tudo”. (Altino, João Pessoa, 17/12/2014).

Nesse diálogo, percebemos que os laços de afetividade são muito fortes entre os estudantes indígenas e seus parentes que vivem na aldeia e que isso muitas vezes, pelo que pude presenciar, acaba dando-lhes um prestígio muito grande na aldeia.

Nessa perspectiva, penso que essa ideia de discriminação no Campus da universidade possa fazer uma relação muito proveitosa com o Norbert Elias, em “Os estabelecidos e *Outsiders*”, onde o autor discorre sobre normas de socialização e relações de poder, reproduzindo sentimentos de discriminação e exclusão. Estabelecidos é utilizada pelo Norbert Elias 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

¹⁴² Pelo o que me foi relatado, nestes casos são estudantes indígenas que não conseguiram auxílio moradia pela universidade nem auxílio financeiro através do Programa Bolsa Permanente (PBP) pelo Governo Federal em parceria com as Instituições de Federais de Ensino Superior (IFES) e, diante da falta de recursos, são obrigados a trabalhar para poder sobreviver na cidade.

considerados indivíduos que não são pertencentes a essa classe social “burguesa” e dessa forma estão fora desse grupo social 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. Nesse sentido, os estudantes 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 estudantes cabo verdeanos, por exemplo. Este sentimento de exclusão que o Bruno, assim como os demais estudantes indígenas revelou que sente em sala de aula acaba criando uma marginalização das redes de troca. O estudante 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.

Outro ponto negativo e que está associado a esse processo refere-se ao estigma, pois em meio aos preconceitos evidenciados no campus universitário contra os indígenas acaba reproduzindo um processo de estigmatização que tem o propósito de “marcar” o indivíduo e desse modo manter o distanciamento dele ou do grupo que ele faz parte. Para Goffman (1993, p. 11), “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”¹⁴³. Sendo assim, a sociedade vai estabelecendo categorias e rotulando as pessoas, buscando aproximar-se daqueles que contém atributos de uma classe “normal” e “pura” pelos membros dessa categoria.

Apesar desse impacto negativista, recepcionando os estudantes indígenas na universidade eles, a meu ver, construíram no decorrer desse tempo uma rede de solidariedade com vizinhos, como foi o caso de Jaqueline e seu irmão Altino, e também com estudantes negros que, assim como os indígenas, passaram por uma situação de distanciamento causada por uma turma elitizada que muitas vezes reitera o fato de pertencer à burguesia. Neste sentido, os estudantes indígenas produzem suas redes de relações sociais num circuito que muitas vezes é restrito a universidade, porém o contato permanente deles no campus proporciona uma maior interação e fortalecimento de sua identidade étnica, principalmente quando estão reunidos no SEAMPO.

Prestes a concluir esse meu trabalho fui informado pelos estudantes indígenas que pela primeira vez na universidade eles iriam dançar o toré no SEAMPO. Ao receber o convite não pude perder essa oportunidade de acompanhá-los e presenciar esse ritual. Porém, logo após

¹⁴³ Tradução de “la sociedad establece los medios para caracterizar a las personas y el complemento de atributos, que se perciben como corrientes y naturales a los miembros de cada una de esas categorías”.

saber disso questionei, utilizando um grupo social de mensagem instantânea aos jovens indígenas onde seria realizado o ritual do toré e fui informado por Tamara Rodrigues que o ritual iria acontecer na sala de reuniões desse setor de estudos e subitamente respondi que seria interessante pensar depois na possibilidade de realizar um evento desses num local aberto na UFPB para que os estudantes pudessem apreciar também esse ritual. Neste momento Poran Potiguara interdire nesse diálogo acrescentando, via *chat on-line* que “esse é um momento de se fortalecerem internamente, passa a ser um grupo além do físico e aí começa a “matar os leões” da UFPB” (Poran, Brasília, 31/03/2016). Poran refere-se à luta contra a discriminação, aos preconceitos sofridos dentro dessa instituição contra os indígenas desde quando iniciou o ingresso deles na universidade. A meu ver, os estudantes indígenas mantém através de contatos por aplicativos de mensagens instantâneas seria uma alternativa de comunicação bastante eficiente, principalmente para aqueles que estão distante geograficamente, como por exemplo, Poran que está estudando na universidade em Brasília/DF. Esta ideia de comunicação à distância também se assemelha ao caso de D. Neves que mantém contato permanente com sua irmã Lindacy que mora em Belo Horizonte, Minas Gerais e que, segundo o senhor Aderaldo, quase todos os dias ela [Lindacy] liga para D. Neves. Durante as minhas entrevistas na casa de D. Neves pude presenciar ela entrando em contato pelo telefone com suas irmãs que moram na cidade de João Pessoa e sua prima, D. Nancy Cassiano que mora na aldeia Forte, em Baía da Traição.

Na minha interpretação, o ritual realizado pelos estudantes indígenas provocou uma ação de pertencimento étnico no intuito de fortalecer também espiritualmente o grupo étnico, ou seja, uma forma ritualística que para eles é necessária também para escoimar o corpo das energias negativas que no espaço urbano esse fluxo parece ser mais intenso e assim sentem-se um pouco combalidos ainda mais com um processo discriminatório sofrido desde que chegaram à UFPB na capital. O ritual do toré foi conduzido apenas pelos jovens estudantes indígenas que proferiram cânticos evocando ancestrais, deuses da natureza ao som dos maracás e dança em círculo. Vale destacar que também utilizavam nesse evento cócar e colares como elementos de sinais diacríticos. A minha presença foi a única participação de um não-indígena como testemunha desse ritual.

Após o toré perguntei ao Bruno o significou aquele ritual no SEAMPO? Ele afirmou que “significou um novo ciclo, uma nova fase que se inicia, pois é preciso se abastecer com as

energias dos “Encantados”¹⁴⁴ para termos harmonia com o nosso ser sagrado” (Bruno, Aldeia Galego, 02/04/2016). Ao indagá-lo o que seria esse novo ciclo ele [Bruno] responde que “Por muito tempo ficamos silenciado, nos colocando apenas nas reuniões e atividades do GT (Projeto de Extensão do SEAMPO). O novo ciclo é começar a se impor mais no meio acadêmico, entende. Está mais ativo. Se assumir mais como indígena, tanto em certas situações como em todo lugar. Tá na hora de “demarcar” mais nosso território na UFPB” (Bruno, Aldeia Galego, 02/04/2016).

Nessa perspectiva, creio que a partir de agora os estudantes indígenas fortalecerão ainda mais sua rede de relações sociais tanto na cidade quanto na aldeia, buscando um “empoderamento étnico” no intuito de atenuar essa “aversão étnica” reproduzida pelos estudantes “brancos” e que às vezes ocorre também de forma velada em sala de aula. A rede de solidariedade produzida pelos estudantes indígenas na UFPB possibilita a imersão desses jovens no contexto histórico do seu povo, tornando-os mais conscientes, críticos e articulados.

3.5 Política – Vereador em 2002 em Baía da Traição

Esse tópico faz também uma relação com a assistência educacional promovida por Capitão nos anos de 1995 quando conseguiu o cursinho pré-vestibular para os jovens Potiguara, através de sua articulação com o SINTESPB – UFPB e depois com a parceria da universidade ampliou esses cursinhos universitários para os municípios de Rio Tinto; Marcação e Baía da Traição, articulando com secretarias de Educação e apoio da FUNAI. Além disso, os laços de solidariedade proporcionados pela assistência à saúde que ele dava sempre que podia para aqueles indígenas que se encontravam enfermos no Hospital Universitário (HU) ao que tudo indica foram catalisadores que alimentaram o ciclo de reciprocidade dessa liderança indígena, fazendo com que ele [Capitão] fosse eleito vereador do Município de Baía da Traição no período de 2002 a 2006.

3.6 O que é ser índio para Capitão?

¹⁴⁴ “Os Encantados são ‘índios que se encantaram’, voluntária ou involuntariamente, e por isso o culto a eles” (ARRUTI, 2004, p. 271).

Ao perguntar a Capitão o que é ser índio na cidade, ele então responde da seguinte forma:

Olha, ser indígena na cidade é você justamente...matar...assim um cachorro todo o dia...todo dia matar um e pular barreiras. Eu quero pegar o período de que eu cheguei aqui na Universidade o quanto eu passei de discriminação, né?! Eu trabalhei no Restaurante (R.U.) que tinha eu e um primo meu que era irmão dessa menina que fui pra casa dela (Luca)...filha do meu tio. E só era os dois índios pra lavar as caldeiras no período de férias...”Não, bota os índios! Bota os índios”. Então, eu achava que o pessoal não tinha nenhum respeito...mas eu não baixei a cabeça, sabe?! Não baixei a cabeça. Eu comecei a perceber que eu tinha que mostrar pra sociedade que eu era.

Eu tava dando uma palestra para um grupo de pedagogo...ninguém me conhecia. Foram me procurar na Biblioteca [SEAMPO]...**eu era vereador em 2002**¹⁴⁵. A disciplina era História e Educação...e quando fui lá vi logo no quadro...o índio pescava, caçava e fazia artesanato...aí quando entrei aí uma menina disse: “Esse é o índio que veio justamente falar pra gente?” tá vendo?! Aí eu fiquei calado também...aí o pessoal me apresentou.

E eu falei se poderia falar, e disseram: “Pode. O professor aqui hoje é você”. E eles ficaram sentados...e eu respondi que em nenhum momento meu povo deixou de fazer isso aqui do passado...e queria responder pra menina fazendo uma pergunta pra ela. **O que é ser índio pra ela?** Tá aqui o índio sem estudo, da colonização, dos 500 anos, pronto. Um japonês, um alemão ou um holandês que saiu do seu país e veio para aqui ele deixou de ser japonês, holandês ou alemão?! Então eu não deixei de ser índio mesmo eu estando com uma calça jeans, celular, sapato como ela se direcionou pra mim...num é isso. Queria perguntar mais uma vez o que é ser índio pra você...Então tudo isso aí é discriminação que a gente passa, e se você for dar atenção a isso você não vive. Você tem que separar as coisas. Caminhar e vê por onde a gente tá caminhando.

Então ser índio na cidade é você justamente ter coragem. É você dizer eu sou índio. Eu tenho essa identidade...eu tenho que dizer que tenho essa identidade. É cultura diferente que tem que ser respeitada. Mas eu tenho que mostrar porque tenho que ser respeitado...aí a sociedade vai entender. Às vezes a imprensa liga pra mim e diz: “Mas você está na cidade”. Eu digo o que? Não tem problema. Bota o índio que tá lá pra falar. Porque eles acham que eu já estou com um grau de instrução a mais. Porque eles querem pegar uma pessoa lá que façam

¹⁴⁵ Capitão foi eleito vereador do município de Baía da Traição no ano de 2002 com o total de 152 votos pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Esta informação foi obtida no livro, Povos indígenas no Brasil: 1996/2000.

uma pergunta a ele, e entupa ele com uma questão e ele não responde, né?! Vai por aí. (Capitão, João Pessoa, 08/04/2015)

3.7 A relação “Cidade” – Aldeia – “Cidade”

Ao perguntar a Capitão como é constituída essa relação que mantém entre a cidade e a aldeia o líder indígena responde que está sempre mantendo contato com as aldeias, a meu ver, uma estratégia de eficaz de comunicação para que seus contatos não sejam esgarçados ou “perdidos” devido à distância geográfica que muitas vezes pode proporcionar empecilhos nesse fluxo que mantém entre a cidade e a aldeia.

Eu sempre estou mantendo contato com todas as aldeias. Porque quando saio da aldeia eu perco o foco...em todos os sentidos...na área de saúde, educação, sustentabilidade...de tudo. Porque se tem um problema de saúde e a SESAI não consegue resolver eu vou lá no hospital falo com a direção e consigo...é lucro pra comunidade [E pra ele também! Porque essa articulação, estratégias de ação que ele faz evidencia o seu poder na comunidade].

É isso que a gente tem que fazer...eu giro em torno de todos os caciques.

Uma vez num almoço em Camurupim (aldeia) no ano passado, o motorista, de uma autoridade da Universidade disse:

Capitão, quem é você? Eu só vejo o pessoal lhe chamando...e você está sempre por ali. Você manda aqui, né?! E eu disse: Rapaz, não. Eu não mando em nada não. (Capitão, 17/09/2015)

Em outro relato que acaba corroborando com esse acima Capitão comenta que ao reesponder o questionamento feito pelo motorista uma autoridade da universidade tomou a frente dessa questão relacionada a poder e prestígio direcionada ao ele [Capitão] que me disse da seguinte forma: “Aí nesse momento uma autoridade da UFPB chegou e disse: Capitão é desse jeito simples mesmo, mas tudo gira em torno dele. As coisas do governo do Estado ele resolve...então tudo gira por aqui. É ele quem faz as audiências...cadê Capitão? Capitão tá em Brasília. Pronto, Capitão é como se fosse um chefe geral” (João Pessoa, 17/09/2015).

Segundo Capitão, nesse momento ele responde de forma negativa, informando qual seria sua posição frente à sua etnia indígena Potiguara naquele evento, demonstrando que se trata de um articulador, de uma pessoa que está preocupada em atender aos anseios da sua comunidade indígena, enfim das aldeias pertencentes a T.I. Potiguara.

Não. Mas eu não sou um chefe geral. **Eu sou um articulador.** E eu vejo as necessidades...não do Capitão, mas da comunidade, das aldeias...aldeia Tramataia entre outras...veja só, eu tive uma preocupação justamente com a Sustentabilidade.

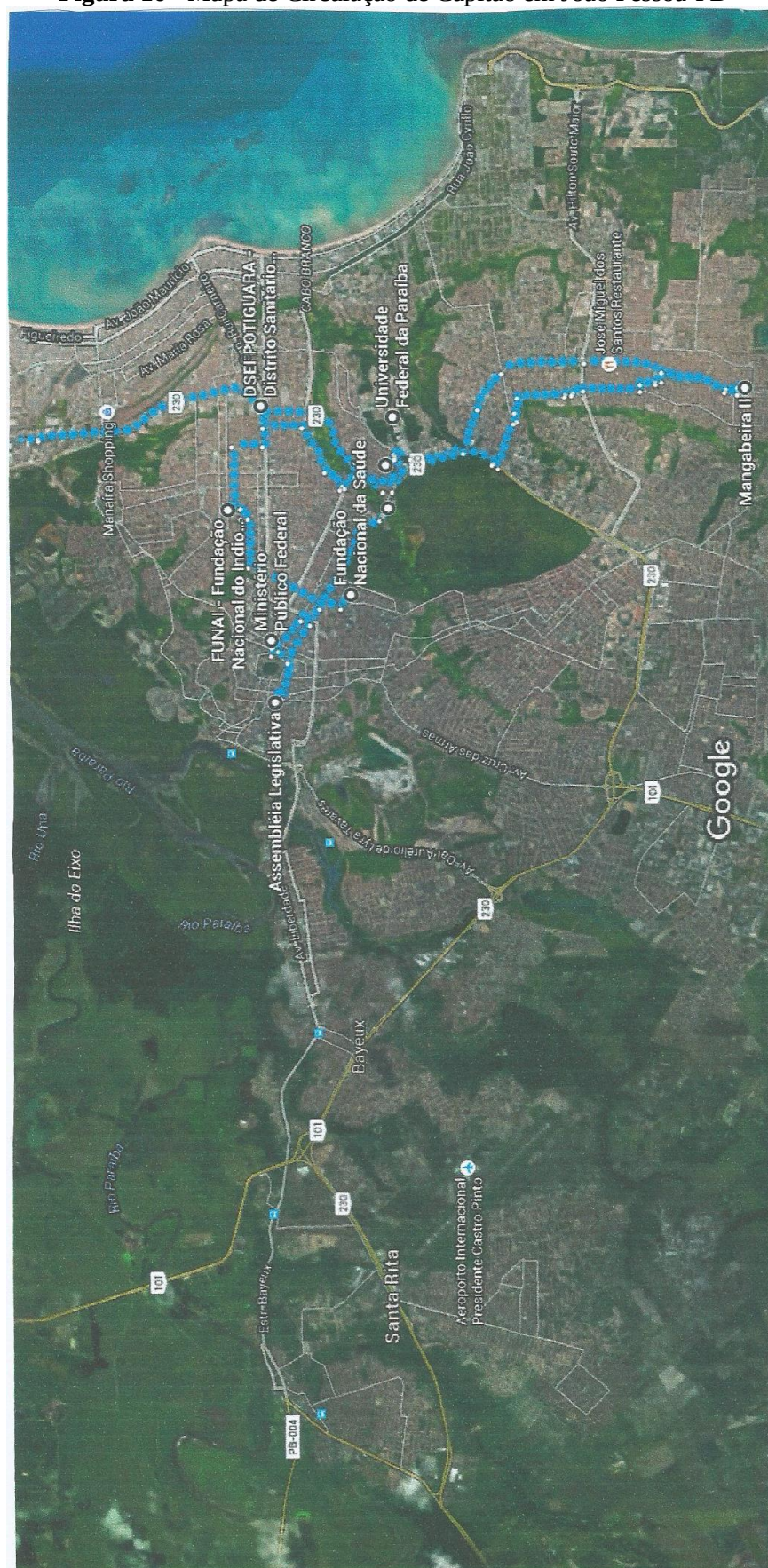
Eu chorava na plenária da Assembleia (ALPB) quando eu dizia para o Ricardo [atual governador da Paraíba]. Ele era deputado estadual (à época)...e eu dizia pra ele lá na plenária: Eu tenho perna e braço forte. Eu dizia falando pelo meu povo, né?! E eu dizia: E o que é que falta pra mim? Falta um incentivo que o governo não tem pra gente. Não tem recurso, não tem projeto. E o que foi que ele disse...imediatamente ele consegue um projeto pra mim na Cáritas¹⁴⁶. Aí eu levo pra onde? Pra minha aldeia [aldeia São Francisco]. Justamente pra ela, porque é dela que parte tudo. Ele é a aldeia-mãe. Então esse projeto foi pela Cáritas...pra plantar inhame irrigado. E fui a Campina Grande pra liberação de recursos lá...e deu problema por lá porque disseram que não ia emprestar dinheiro a índio, porque índio é preguiçoso. Também peguei saí...e só voltei quando pedissem desculpas....e aí emprestaram R\$ 9.000,00 pra pagar de três vezes...e ficaram cismados. Então levei para a Associação e a associação combinou de plantar e com seis meses a gente pagar de uma vez só. os caras chegaram lá e tiveram uma surpresa. Porque viram dois caminhões carregados...um carregado de milho e outro de feijão verde...isso fora do projeto. Aí os caras pediram desculpas de novo (Capitão, João Pessoa, 17/09/2015).

Nesse diálogo percebemos que as relações sociais construídas ao longo do tempo pelo líder indígena Potiguara, Capitão, são bastante relevantes e amplas, sendo assim, havendo uma ramificação por várias áreas sociais distribuídas na esfera governamental da Paraíba, por exemplo, fazendo com que suas articulações possam ter mais êxitos em suas estratégias de ação no intuito de conseguir algum benefício para o povo indígena Potiguara. Segundo Capitão, os recursos adquiridos em prol da etnia indígena alcançam uma maior eficácia se forem direcionadas para a aldeia-mãe, porque segundo suas palavras “é de lá [da aldeia São Francisco] que parte tudo”, ou seja, é a partir da “aldeia-mãe” que os recursos adquiridos através de incentivos governamentais ganham visibilidade e são redistribuídos para as demais aldeias da TI Potiguara.

Baseado na minha pesquisa empírica, nos contatos que tive com Capitão e nas “andanças” que pude fazer, participando de alguns eventos e buscando dados, informações para o meu estudo nos órgãos indigenistas situados na capital paraibana pontuei com a ajuda de um sistema tecnológico virtual um dos circuitos de movimentação do líder indígena em João Pessoa no intuito de visualizar sua circulação por esse espaço urbano, percorrendo um espaço que pode ser considerado à primeira vista identificado por duas extremidades que vai desde a sua casa no bairro de Mangabeira II até a sua casa na aldeia Forte, Baía da Traição/PB, permeando por uma espacialidade urbana que tem como foco estratégico os órgãos governamentais que dão assistência e apoio ao povo indígena Potiguara, tais como FUNAI, FUNASA, SESAI, DSEI-Potiguara, Ministério Público Federal (MPF), Assembleia Legislativa da Paraíba (ALPB) e UFPB.

¹⁴⁶ A Cáritas Brasileira é um Organismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB, reconhecida como instituição de utilidade pública federal, que faz parte da Rede Caritas Internationalis, rede da Igreja Católica de atuação social composta por 162 organizações presentes em 200 países e territórios, com sede em Roma. O Regional NE2 abrange os estados da PB, AL, PB e RN.

Figura 16 - Mapa de Circulação de Capitão em João Pessoa-PB



Fonte: Imagens©2016Google, DigitalGlobe,Landsat,Data SIO, NOAA, U.S.Navy, NGA, GEBCO, Dados do mapa.

Com relação à figura acima podemos visualizar pela legenda a circulação de Capitão que vai por locais considerados de extrema relevância para os indígenas como, por exemplo, a FUNAI, a FUNASA e o DSEI-Potiguara que são órgãos indigenistas que dão assistência aos indígenas. Concomitante a esses órgãos federais percebemos, de acordo com o mapa, a presença do líder indígena no Ministério Público Federal (MPF), onde inúmeras vezes ele esteve juntamente com caciques e líderes indígenas participando de audiências e recorrendo a esse órgão para fazer denúncias, por exemplo, contra usineiros que querem retomar as terras indígenas. Referente a esses ataques acometidos por ruralista e contra Propostas de Emenda Constitucional (PEC), tais como a PEC 215 que retira do Poder Executivo o processo de demarcação de Terras Indígenas, passando para o Poder Legislativo no intuito de tentar dificultar ainda mais os direitos de demarcação de terras indígenas, por exemplo. Muitos indígenas Potiguara sob a articulação de Capitão têm participado de sessões na plenária da Assembleia Legislativa da Paraíba (ALPB), reuniões na APOINME e CNPI discutindo sobre essas questões.

Capitão, desse modo mantém uma circulação constante pela cidade de João Pessoa, assim como nas cidades que possuem seus limites territoriais com as T.I. Indígenas, tais como Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição. Sendo assim, o fato de estar na cidade facilita a sua movimentação e conseqüentemente a possibilidade de se articular com vários atores externos, como por exemplo, políticos que mantêm algum tipo de vínculo, relação de poder com os órgãos indigenista no intuito de conseguir por intermédio desses atores em conjunto benefícios para a comunidade indígena Potiguara.

A UFPB serve como um “trampolim” para Capitão conseguir manter suas articulações com vários órgãos governamentais, além de adquirir benefícios para os estudantes indígenas que ali se encontram. Num de seus relatos de caso Capitão diz que “A universidade me dá subsídio para que eu justamente consiga algo para o meu povo indígena” (Capitão, João Pessoa, 19/10/2015). Neste sentido, podemos compreender que o “subsídio” que ele se refere pode ser entendido, utilizando uma metáfora, como se fosse um aríete que vai “abrindo”, facilitando de certa forma, fazer suas articulações, acionando atores externos que estão ligados direta ou indiretamente com a UFPB e desse modo Capitão constrói redes de relações sociais, abrangendo seu leque de opções de apoio e assistência para os indígenas Potiguara.

3.8 As redes e seus enleios

A rede de relações sociais que Capitão construiu durante sua trajetória de vida estando nesse fluxo entre a cidade e a aldeia está fundamentada principalmente no Movimento Indígena do Nordeste, onde outros líderes indígenas Potiguara também fazem parte. A importância do Movimento Indígena no Nordeste está centrada na mobilização indígena que busca melhores condições de vida e o fortalecimento da política indigenista com o intuito de assegurar os direitos indígenas dispostos na Constituição Federal de 1988. Uma definição bastante significativa que esclarece esse “Movimento Indígena” é expressada pelo antropólogo Gersen Baniwa, líder da etnia indígena Baniwa que habita o noroeste do estado do Amazonas. Segundo Gersen, “o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos” (LUCIANO, 2006, p. 58 apud OLIVEIRA, 2013, p. 59). Baseado nisso, utilizo aqui a metáfora de uma rede para demonstrar que Capitão Potiguara consegue tecer os enleios dessa rede, espraçando suas articulações no intuito de alcançar vários atores sociais externos para adquirir, em suas palavras, “subsídios” para que o povo indígena Potiguara possa usufruir de alguns benefícios, tais como melhorias na saúde, educação indígena e produção agrícola. Porém, suas estratégias de ação não se fixam apenas nesse campo social porque os laços de afetividade que ele [Capitão] constrói acaba agregando também um ciclo de amizade próximo da família, por exemplo, vizinhos da aldeia onde ele morou, na aldeia São Francisco (onde muitos dos seus familiares moram) ou de alguma outra aldeia contígua, como por exemplo as Aldeias: Tracoeira, Laranjeira, Santa Rita, Galego e Forte, formando um espaço de maior atuação e onde muitos dos seus parentes e compadres (*apadrinhagem*) vivem nessas aldeias. Vale ressaltar que existem ações políticas que são direcionadas para a sua comunidade, Aldeia São Francisco, considerada como “aldeia-mãe”; aldeia Forte, onde reside; para uma rede mais abrangente; para grupos de relações; comunidade ou povo indígena Potiguara e dos efeitos dessas ações para o Capitão.

Outro ponto a ser destacado é que essa rede de relações, envolvendo ações políticas que tem Capitão como um dos atores políticos de maior expressão pelo seu papel social desempenhando articulações com vários atores externos é denominada de “turma” que consiste num grupo, uma unidade de mobilização, dinâmica que nem sempre é composta apenas por parentes, porém muitas vezes é constituído por um grupo de parentes que faz alianças, arranjos políticos. A construção de uma “rede de compadres” de Capitão que

algumas vezes ultrapassa o raio de atuação das aldeias contíguas à aldeia-mãe, por exemplo, alcançando aldeias mais distantes, tais como as aldeias Três Rios [TI Monte-Mór], Jaraguá, Tramataia, Grupiuna entre outras. Sendo assim, estes compadres formariam no contexto político da aldeia Três Rios, por exemplo, a “turma” dele. A “turma” então seria rede de relações que ele [Capitão] consegue mobilizar em determinadas situações, eventos.

Segundo Veira, (2012, p. 17),

Ao se estabelecer no espaço da aldeia, a atuação das ‘turmas’ indicou um campo de ação baseado na habilidade e no trato para o estabelecimento de relações e mediações entre si mesmo e com os outros, como também deflagrou ações constituídas através da oposição decorrente das disputas pela hegemonia do poder local. As rivalidades e cisões se originaram na guerra de acusações mútuas sobre o suposto favorecimento de determinados grupos diante dos benefícios destinados à coletividade, que foram agenciados no sentido de atender os interesses individuais das próprias ‘turmas’.

Há a indicação, a partir dos jogos da política, de que a base da ‘turma’ reside no agenciamento da cognição e no englobamento de um campo relacional mais abrangente próprio, o da ‘parentagem’. O contexto desta é marcado por relações de convivialidade e identidade expressas no ideal de ‘viver bem’ e na produção doméstica do parentesco ou pela socialidade e convívio pessoal (cf. Overing; Passes, 2000). Destarte, a ‘turma’ passa a incluir na política faccional as esferas de articulação das ‘parentagens’ como as tarefas produtivas e os trabalhos comunitários constituídos por pessoas ligadas às diversas famílias ou ao seu líder.

Baseado no contexto de atuação das “turmas” poderíamos compreender que essas relações sociais protagonizadas por esses grupos que desenvolvem uma política faccional com articulações produzidas através de “parentagens” acabam configurando, segundo Norbert Elias um “modelo de jogo” que nesse contexto poderíamos inverter e denominar de relação ao invés de jogo. De acordo com Elias (1980, p. 105, grifos meus), “Os modelos de jogo são uma forma excelente de representar o caráter distintivo das formas de organização que encontramos no nível de integração que as sociedades humanas representam”. Neste sentido, percebemos que a configuração do jogo pode sofrer modificações quando um novo integrante entra no jogo, ou seja, a “turma” composta por líderes indígenas e caiques da aldeia Monte-Mór apresenta uma configuração distinta daquela formada por lideranças e caciques da aldeia-mãe e aldeias contíguas, por exemplo. Embora, lideranças indígenas como Capitão permaneça nesse fluxo interacional, principalmente entre as aldeias que possui ciclo de reciprocidade construídos por “parentagens” e “apadrinhagens”, como destaca Elias (1980, p. 90), “tendo cada jogo o seu equilíbrio de poder e processando-se de um modo próprio”. Neste caso, devemos também entender que existe uma relação de interdependência entre essas “turmas”, pois apenas dessa forma haverá a constituição de relações de poder. Segundo o autor (1980, p.

81), “O poder é uma característica estrutural das relações humanas – de todas as relações humanas”.

Em algumas situações a universidade, a meu ver, funcionaria como uma “engrenagem de acesso” acionando atores externos sociais que desempenham funções relevantes no cenário político e jurídico, tais como Governo do Estado da Paraíba, Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural da Paraíba (EMATER/PB), Ministério Público Federal (MPF), Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA) entre outros órgãos governamentais, além das prefeituras dos municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição. Desse modo, ela [UFPB] teria o poder de ativar dispositivos e arranjos institucionais que seriam capazes de garantir e manter a articulação de Capitão com os caciques e líderes indígenas nas aldeias das T.I. Potiguara.

Em outras situações, a UFPB serviria como instituição de apoio, promoção e assistência para o desenvolvimento de atividades relacionadas à saúde indígena e projetos educacionais, e nesse sentido ela tem condições de atrair outras instituições para trabalharem em parceria nesses projetos como, por exemplo, Escolas Estaduais, Municipais, e faculdades privadas de João Pessoa. Além da parceria entre os municípios contíguos das Terras Indígenas (TI) Potiguara para a criação de cursinhos Pré-vestibular.

Numa dessas ações, fui convidado no mês de junho de 2015 a participar de uma atividade relacionada à assistência à saúde indígena pelo coordenador do projeto de extensão, senhor Antônio Mendes. Este projeto de extensão faz parte do Grupo de Trabalho Indígena (GT-Indígena), do qual estou inserido desde o início do ano de 2015 no SEAMPO. Essa atividade teve como parceria a Faculdade de Ciências Médicas - FCM¹⁴⁷. E foi destinado a dar assistência aos indígenas da Aldeia Taepe situada no município de Rio Tinto e que fica próxima da Aldeia Cumaru e ao rio Camaratuba. Essa aldeia (Taepe) encontra-se fora da área demarcada da Terra Indígena Potiguara, muito embora ela pertença às terras de origem dos índios Potiguara. Por não ser ainda considerada terra indígena por falta da realização de um processo de reconhecimento e demarcação que deverá ser feito pela FUNAI, os índios Potiguara que lá se encontram são considerados “desaldeados” e nesse sentido, ficam sem acesso as políticas públicas indígenas de saúde, além de outros direitos que lhes são negados. Nessa ação ligada à saúde indígena estavam presentes estudantes e professores/médicos da FCM e profissionais de saúde da SESAI.

¹⁴⁷ A Faculdade de Ciências Médicas (FCM) participou dessa ação porque estava com um projeto interligado com o SEAMPO/UFPB.

Nesse dia chamou-me a atenção às estratégias que o Cacique Alcides da Aldeia São Francisco estava elaborando para amenizar a situação daqueles indígenas da Aldeia Taepe que estavam sendo coagidos, enfrentando conflitos territoriais com latifundiários e usineiros da região que tentam fazer com que desocupem aquela área.

Ao visitar a Aldeia Taepe constatei que ser identificado como indígena “desaldeado” não é só uma questão de estar vivendo na cidade, mas está relacionado com a questão da territorialização. Este caso pode ser considerado mais um que ratifica a verificação de que processo de identidade étnica é político. Segundo o cacique Alcides da Aldeia São Francisco, aos índios Potiguara da Aldeia Taepe são considerados “desaldeados” porque vivem numa área que ficou fora da demarcação. Então, o fato de ser “desaldeado” não necessariamente está vinculado ao índio na cidade, mas também a questão territorial, porém observo que talvez possa ser mais fácil (para a FUNAI e SESAI) o índio na área rural ser reconhecido etnicamente como indígena do que o índio na cidade por vários outros fatores considerados relevantes para o processo de *indianidade*, tais como os hábitos ligados à pesca, a caça, ritos e o fato da aproximação das aldeias, onde estão seus parentes.

Aproveitei a ocasião para falar com uma senhora indígena que se encontrava naquele local. Dona Têca, como é conhecida, falou um pouco sobre sua família. Ela me contou que tem quatro irmãos que moram em Bayeux e Santa Rita, e que já tem um sobrinho casado que mora na capital paraibana, além de um irmão que trabalhava na usina Agicam (localizada no município de Mataraca/PB), mas se afastou do trabalho devido a um Acidente Vascular Cerebral (AVC) e agora ele está morando em Mataraca. Percebi também durante essa minha pesquisa na Aldeia Taepe que existe um fluxo muito intenso de índios que vivem na cidade de Mataraca, mas tem parentes na Aldeia Taepe.

Para finalizar gostaria de fazer uma análise mais refinada da estratégia de ação do Cacique Alcides com relação aos índios da Aldeia Taepe. A estratégia é considerada muito bem articulada e eficaz, pois atende aos anseios daquela população que se encontra desassistida do órgão indigenista oficial e da SESAI por serem considerados “desaldeados”. Tendo em vista que o terrotório onde eles estão ainda precisa passar por um processo de reconhecimento territorial étnico encaminhado pela FUNAI para que seja realizado um estudo antropológico coordenado por um antropólogo e outros especialistas para poder em seguida passar por um processo de delimitação e demarcação territorial sob responsabilidade do Ministério da Justiça (MJ).

Então, tão forte quanto o reconhecimento étnico indígena o que está em jogo, nesse caso, é o “lugar de origem”, o território étnico que faz parte das Terras Indígenas (TI) Potiguara e que legalmente não foi incorporado pelo Estado Brasileiro como TI.

Se a questão fosse apenas o reconhecimento étnico indígena por que os caciques não fariam estratégias similares para que os índios que estão na cidade tivessem os seus direitos indígenas garantidos? A ideia ao que parece está centrada em grupos que tem interesses em comum e que de alguma forma são beneficiados com a aplicação dessas estratégias. Também existem casos em que índios que estão na cidade são considerados indígenas “aldeados” com certificação de determinado cacique para reconhecimento disto, além de terem direito a receber cesta básica de alimentos e vacinação na aldeia. Enquanto que outros indígenas que estão na cidade são considerados “desaldeados”.

Nesse sentido, existe uma espécie de “*apartheid*” motivado por interesses que ocorre devido parentes próximos de grupos indígenas que estão no poder ou participam dele. Cabe ressaltar que com relação ao reconhecimento étnico indígena no caso dos índios Potiguara quem determina a legalidade, a autenticidade da identidade étnica são os Potiguara. Após essa “autenticação étnica” a FUNAI faz o papel de ratificadora do processo de identificação étnica e, conseqüentemente o indivíduo tem seus direitos garantidos por lei.

Figura 17- Capitão e suas filhas: Raíssa e Jaqueline. Da esquerda para a direita: Raíssa, Capitão e Jaqueline.



Autor: Lauro Padilha, 2015.

Figura 18 – Capitão na Assembleia Indígena Xukuru do Ororubá.



Autor: André Jerônimo, Aldeia Pedra D'água – Pesqueira-PE, 18 de maio de 2015.

3.9 Indígenas “aldeados” e “desaldeados”

Gostaria de expor algumas reflexões que dizem respeito a essa classificação que considero errônea e totalmente arbitrária se levarmos em consideração a identidade étnica indígena relacionada, principalmente, aos laços de parentesco e que também envolve uma questão política voltada para os direitos indígenas assegurados na Constituição Federal (CF) de 1988 que é decorrente dessa identidade.

Se relacionarmos a identidade indígena apenas território étnico reconhecido, demarcado e homologado como determina Justiça após passar por toda uma tramitação vigente e que está sustentada pelos artigos 231 e 232 da Constituição de 1988, além de ser “amarrada” pelo Decreto 1.775 de 1996. Além disso, essa tramitação segue mecanismos políticos e ideológicos do órgão indigenista SPI que seguia os moldes de aldeamento (nucleação) desde os tempos dos missionários como uma forma de controle do estado colonizador que foram reverberando e dando início do século XX nos processos de *territorialização*. A partir de 1967 surge a FUNAI que segue os mesmos princípios do SPI que estão sustentados sob os processos de *territorialização* como vimos no subtópico 1.3 e que vai desembocar no subtópico 1.4 que trata a respeito do *indigenismo* e *indianidade*. Entretanto, a questão da identidade étnica atrelada ao sentimento de pertencimento étnico ultrapassa os “limites” do espaço físico denominado de forma jurídica como sendo Terra Indígena (TI), pois os laços de parentesco e afinidade tornam-se flexíveis, dinâmicos, permitindo uma elasticidade constituída numa ampla rede de relações sociais mesmo que estejam configurados em novas espacialidades.

Nesse sentido, a ideia de “desaldeado” segue uma classificação estigmatizada que parte dos órgãos indigenistas, Funai e Sesai “credenciada” por lideranças indígenas que sobrepõe o território étnico ao fator da identidade étnica, demonstrando existir uma relação de poder que orchestra forças internas nas aldeias coadunando com as diretrizes da Funai e a Sesai. Entretanto, baseado em alguns relatos de indígenas que vivem na cidade, se o indígena tiver algum laço parentesco e também de aproximação muito estreito com alguma liderança ou “turma” essa classificação de “desaldeado” passa a ser atenuada e continua recebendo seus benefícios normalmente.

Sendo assim, o fato de estar vivendo na cidade para alguns indígenas não interfere em suas relações sociais na aldeia ou na aquisição (como sempre ocorreu) de seus benefícios a que lhes é de direito, como por exemplo, assistência à saúde indígena e cestas básicas de alimentação. Contudo, existem casos em que alguns indígenas mesmo morando muito

próximo da aldeia, em cidades contíguas às TI Potiguara, por exemplo, não usufruem desses benefícios, corroborando assim o fato da existência de controles sociais motivados por questões de poder que estão muitas vezes sob o domínio de caciques, lideranças e concomitantemente com sua “turma”.

Vale salientar que ao longo da minha pesquisa sobre indígenas que vivem num contexto urbano, tomei conhecimento de algumas pesquisas científicas que especificamente tratavam dessa abordagem etnológica, e aos poucos fui debruçando-me na leitura de algumas teses e artigos relacionados a esse assunto, que me é tão caro, no intuito de produzir *insights*, ampliando e enriquecendo essa discussão que envolve indígenas “aldeados” e “desaldeados”, buscando com isso compreender com acuidade e profundidade os meandros dessa classificação produzida por atores externos e reproduzida por alguns atores internos. Diante disso, vale destacar aqui alguns antropólogos e antropólogas que produziram trabalhos tendo como contextualização de pesquisa indígenas que vivem numa espacialidade urbana. Cabe mencionar entre outros, Cardoso de Oliveira, Arruti, Alexandra Barbosa e Carmen Lúcia¹⁴⁸ que pode ser considerado como o pioneiro nesse tipo de pesquisa desenvolvido por ele no final dos anos 1950 com a etnia indígena Terêna no estado de Mato Grosso do Sul.

Considerado aqui como diferencial, com relação a esses estudos que acabei de mencionar, o fato dos indígenas Potiguara no contexto urbano da região metropolitana não estarem associados ou fazerem parte de alguma organização política de indígenas “desaldeados”, por exemplo, nem estarem ligados a quaisquer organizações de apoio, tais como Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), Comissão Pastoral da Terra (CPT), Conselho Indigenista Missionário (CIMI) etc. Isto deve-se ao fato de que a situação que envolve os indígenas Potiguara na cidade não está relacionada a questão política envolvendo o território étnico, haja vista que essa situação já está quase resolvida com relação a etnia indígena Potiguara na Paraíba, pois existem duas TI demarcadas e homologadas e a última (TI de Monte-Mór) aguardando a homologação desde 2007 quando foi deferido pelo Ministério da Justiça a demarcação dessa terra. Neste sentido, a situação dos indígenas Potiguara que vivem num contexto urbano está centrada na questão de permanecer nesse espaço sendo indígena e ter esse direito assegurado sem necessariamente viver na aldeia, o que para muitos é considerado impossível devido ao trabalho que mantém na cidade e a constituição do seu

¹⁴⁸ LIMA, Carmen Lúcia da Silva. “**Etnicidade indígena no contexto urbano**: uma etnografia sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús”. BARBOSA DA SILVA, Alexandra. “**Mais além da “aldeia”**: território e redes sociais entre os guarani de Mato Grosso do Sul”. ARRUTI, J.M.A. “**A árvore Pankararu**: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco” e CARDOSO DE OLIVEIRA. “Do Índio ao Bugre: O processo de assimilação dos Terêna”, 1976.

grupo doméstico que se formou ao longo do tempo no contexto urbano, onde suas vidas estão atreladas a um conjunto de necessidades e oportunidades que poderão garantir melhores condições de vida, principalmente, para seus filhos. Este direito é assegurado através da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) Sobre Povos Indígenas e Tribais que o estado brasileiro é signatário desde o ano de 2004 que se refere “A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção” (BRASIL, Art. 1º, 2, 2004, **grifos meus**). Neste sentido, a autoidentificação étnica, entendida como a consciência que, nesse caso, se torna o elemento identificador dos grupos sociais, tendo como parâmetro legal essa Convenção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tecer essas considerações percebemos que os entrelaçamentos das redes de relações sociais construídas por D. Neves e Capitão, guardada as devidas distinções que cada configuração apresenta, estão baseados na relação de parentesco, amizade e vizinhança. E dessa forma, eles conseguem fortalecer e usar seus “laços pessoais de parentesco e amizade” (BARNES, 1969, p. 173). Sendo assim, os enleios das redes sociais estão relacionados às suas peculiaridades, pois cada rede constitui uma forma específica e dinâmica de estratégias de ação para poder dar continuidade no cenário em que foi produzida. No caso de D. Neves, por exemplo, quando veio morar na cidade construiu sua rede de relações sociais baseada no ciclo de reciprocidade emanado por sua vizinhança e em seguida por parentes ao longo do tempo. Contudo, no que se refere à trajetória de vida de Capitão na cidade sua rede de relações sociais foi produzida, a princípio, por parentes que lhe deram apoio para que ele se mantivesse trabalhando na universidade e depois por amizades que conseguiu contruir durante sua circulação (vários locais de trabalho) pelo campus universitário na capital paraibana.

Segundo J. A. Barnes (1969, p. 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”. Neste sentido, a rede de relações sociais não pode ser vista como constituída apenas por relações de parentesco, pois muitos dos contatos desses indígenas Potiguara tem suas “amarras” construídas por amizades e ciclos de reciprocidade com a sua vizinhança na cidade, como D. Neves demonstra em vários trechos dos seus relatos expostos nesse trabalho. A vizinhança de D. Neves na cidade pode ser compreendida como uma rede social que foi (e ainda é!) fundamental para a construção de sua rede de relações sociais no contexto urbano. A sua vizinhança no espaço urbano de certa forma precede a sua família, pois os vizinhos proporcionam nesse ambiente uma sociabilidade de extrema importância para que D. Neves adquirisse uma zona de estabilidade naquele local. Desta forma, a vizinhança constituiu sua rede de solidariedade, onde os laços de amizades se fortificam com o tempo através da generosidade, do sentimento altruísta de poder ajudar o outro sem querer nada em troca. Porém, esse gesto acaba envolvendo o indivíduo numa atmosfera de gratidão da qual se sente obrigado a retribuir de alguma forma, assim que surgir uma oportunidade. É com quem ela pôde contar nessa vida social urbana ou em qualquer outro lugar que precise.

De acordo Barnes (1969, p. 177), “Uma vez dado um conjunto de fatos sobre pessoas reais e suas relações entre si, tentamos compreender esses fatos construindo um modelo que contenha pessoas, algumas das quais estão em relacionamentos sociais com algumas outras”. É o que podemos constatar nessa rede de parentela e de amizade construída ao longo do tempo no espaço urbano por D. Neves e Capitão.

A trajetória de vida de Capitão faz parte de um emaranhado de redes de relações sociais, ciclos de reciprocidade construídos por amigos na universidade e seus parentes indígenas que vivem na cidade, mas que acabam produzindo um fluxo constante com a aldeia, demonstrando a importância das redes sociais construídas pelos indígenas na cidade, que ao longo desse meu estudo apontei para a existência de várias configurações de redes sociais que foram sendo engendradas a partir das relações sociais com que cada grupo doméstico abordado aqui e também os estudantes universitários indígenas conseguiram construir ao longo do tempo no contexto urbano.

No caso dos estudantes indígenas, devemos observar que eles acabam apresentando outra configuração, mas que não é tão distante assim, da configuração das redes de relações sociais e estratégias adotadas por Capitão e D. Neves ao longo de suas trajetórias de vida no espaço urbano. Aliás, no caso dos estudantes indígenas é perceptível o aporte moral e social que o líder indígena Potiguara, Capitão, dar aos jovens estudantes assim que ingressam no campus I da universidade, especificamente no SEAMPO que funcionaria como uma espécie de reduto dos indígenas na UFPB. Sendo assim, Capitão poderia ser considerado uma espécie de tutor, protegendo, amparando os indígenas principiantes nesse novo espaço social.

Calcado nisso, creio que esse imbricamento sustentado por redes de relações sociais no contexto urbano poderá desembocar no pensamento de Wolf (2005, p. 31) em que devemos lembrar que viver em sociedade é uma negociação permanente no sentido de buscar interação, saber relacionar-se, manter contato com outras pessoas que fazem parte do seu convívio em determinado espaço social ou não porque poderá necessitar entrar em contato com outras pessoas, atores sociais que ainda não teve contato e, diante de uma situação deverá fazer isso para poder alcançar seu objetivo. Sendo assim, outros laços poderão ser feitos por amizades, afinidades independente de que etnia você pertença, pois muitas vezes o que está em jogo não é a questão da identidade étnica, mas criação de ciclos de reciprocidade que o indivíduo ou grupo consegue produzir ao longo de sua convivência no espaço urbano. Neste sentido, a construção de redes sociais, onde poderão ser utilizadas como ações estratégicas em determinada situação social, e dependendo do que está em jogo diante das circunstâncias que

o indivíduo está envolvido ele poderá utilizar ações estratégicas ativando (ou não) a sua identidade étnica indígena, dependendo da sua necessidade.

Sumarizando, podemos dizer que a circulação dos indígenas Potiguara no espaço urbano destoa bastante da ideia de migração, pois os indígenas que se deslocam para a cidade para trabalhar ou estudar estão mantendo contato com a aldeia, mesmo que essas interações oscilem entre dias ou semanas, mas o contato sempre existe tanto de lá como de cá, através da visitação, por exemplo. O que evidenciei durante esse meu estudo é que quem vem para a cidade geralmente já tem algum parente ou amigo seja ele indígena ou não vivendo na cidade, embora a probabilidade maior seja quando ele tem o suporte de um parentesco, como ocorreu com Capitão, mas isso não constitui uma regra geral. Esta forma constitui a principal nos deslocamentos entre a aldeia e a cidade, demonstrando a existência de uma rede de solidariedade que poderíamos fazer aqui um cotejamento com a rede de relações sociais criada pelos africanos de origem rural num contexto urbano da região situada na Rodésia do Norte, África, que foi mencionada por Clyde Mitchell em seu estudo antropológico nos anos 1950 sobre a dança Kalela realizada em áreas urbanas que desemboca num “tribalismo”. Este termo, “tribalismo”, segundo Mitchell (2010, p.408) está relacionado “a uma subdivisão de pessoas em termos de seu pertencimento étnico a certas categorias, definidas segundo critérios étnicos”. Deste modo, as relações sociais constituídas pelos jovens indígenas Potiguara na cidade estão amarradas a uma rede de solidariedade que está arraigada ao sentimento de pertencimento. Segundo Cardoso de Oliveira (2006, p. 54), esse pertencimento étnico está associado à questão ética e, neste caso, “significa dizer que é inerente à moral do reconhecimento pelos outros”, produzindo um auto-reconhecimento da moral, “sem o que o indígena não lograria realizar as condições de possibilidade de uma vida ética” (Idem).

Cabe ressaltar que outra forma de interação social dos indígenas Potiguara com a cidade tem sua configuração estabelecida quando ocorre um casamento inter-étnico em que a indígena (mas pode ser o indígena, como já soube de casos assim), como no caso de D. Neves, se casa e vem morar perto da família do marido [Antonio Farias], ou seja, na espacialidade urbana para constituir seu grupo doméstico. Dentro dessa perspectiva, notamos que para D. Neves a sua vizinhança foi de fundamental relevância para que ela se sentisse amparada e fortalecida naquele espaço social, onde foi sendo produzido um ciclo de ações de gentileza em torno dos seus vizinhos, proporcionado por trocas de afetividade construída ao longo do tempo pelos seus amigos da cidade.

Entretanto, essa segunda forma não diferencia muito da primeira, pois a partir do momento que é celebrada a união conjugal os parentes do marido passam a ser parentes por

afinidade dela e vice-versa. Existindo assim, laços de parentesco e afinidade, construindo um sentimento de respeito e consideração muito forte entre as famílias. Neste caso, tanto as relações sociais e atividades proporcionadas pela a educação superior na universidade pública e o trabalho assalariado desenvolvido no âmbito citadino, podendo se concretizar em maiores oportunidades de garantir bens materiais, assistência à saúde e melhores condições de educação para os grupos domésticos e também para os jovens indígenas.

Nesse sentido, o fato de viver na cidade ou na aldeia depende não apenas da falta de recursos que são considerados para alguns como necessários para dar condições melhores de vida para seu grupo doméstico ou para almejar algo de bom para os jovens indígenas, como destaca a jovem estudante Jaqueline no seu relato de caso: “Eu fico vendo aqui a minha aldeia [Tramataia] têm poucos jovens estudando, buscando um ensino superior. Eles vão se casar e ficar por aqui, vivendo de forma sofrida com sua família porque não tem muita coisa para fazer por aqui. A pesca é muito pouca. Eu não quero isso não” (Jaqueline, Aldeia Tramataia, 15/12/2015). Este relato de caso parece-me bastante peculiar e deveríamos relativizar sobre esse discurso de “vida sofrida”, pois o modo de vida de uma pessoa não é necessariamente pontuado por suas escolhas de vida, mas elaborado por um “*campo de possibilidades* como dimensão sociocultural, espaço para formulação e implementação de *projetos*” (VELHO, 1994, p. 40). Sendo assim, os *projetos* individuais estão associados a um conjunto de ações que foram proporcionados por um *campo de possibilidades* que pôde ser engendrado, no caso dos jovens estudantes indígenas Potiguara, por uma inter-relação entre atores externos e internos que vivem num fluxo constante entre a aldeia e a cidade.

Então, para Gilberto Velho (1994, p. 47), “As trajetórias dos indivíduos ganham consistência a partir do delineamento mais ou menos elaborado de *projetos* com objetivos específicos. A visibilidade de suas realizações vai depender do jogo e interação com outros *projetos* individuais ou coletivos, da natureza e da dinâmica do *campo de possibilidades*”. Este *campo de possibilidades* faz parte de uma trajetória idiossincrática e histórica construída ao longo do tempo e singida pelas vicissitudes da vida. De acordo com Velho (1994, p. 48), “A transformação individual se dá ao longo do tempo e contextualmente. A heterogeneidade, a globalização e a fragmentação da sociedade moderna introduzem novas dimensões que põem em xeque todas as concepções de identidade social e consistência existencial, em termos amplos”.

Sendo assim, os recursos almejados por alguns indígenas podem estar ou não nesses espaços que oferecem condições ecológicas distintas daquelas oferecidas pelo lugar de origem, por exemplo, mas depende de um “campo de possibilidades” que alguns indígenas

podem usufruir num contexto que envolve uma ativação de rede de relações sociais e estratégias logísticas e de apoio moral advindo do grupo doméstico e amigos que darão suporte para a realização de projetos individuais daqueles jovens indígenas que poderão futuramente ser revertidos para suas aldeias. Ter acesso à educação superior, ao saneamento básico, condições de trabalho assalariado, assistência à saúde em casos de doenças complexas, por exemplo são fatores que podem ser levados em conta quando um grupo doméstico escolhe viver num espaço urbano, mas nem por isso ele vai deixar de ser indígena.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia. Código de Ética. Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/index.php/institucional/codigo-de-etica>. Acesso em: 08 Jun. 2014.

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARAÚJO, Mariana de Queiroz. **Entre terreiros, roçados e marés: Um estudo sobre a organização doméstica entre os Potiguara do Litoral Norte da Paraíba**. Monografia (Graduação em Antropologia) – Centro de Ciências Aplicadas e Educação, 2015.

ARRUTI, J. M. A. “**A árvore Pankararu**: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.) **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na antropologia brasileira**. De Roquete Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira. Recife: Ed. Universitária, 2007.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. **Mais além da “aldeia”**: Território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. Tese. Rio de Janeiro/MN/PPGAS, 2007.

_____. **Entre a aldeia, a fazenda e a cidade**: ocupação e uso do território entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. Revista Tellus, Campo Grande, MS, ano 9, n.16, p. 81-104, jan./jun. 2009.

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

BARTH, T. Frederik. “**Os grupos étnicos e suas fronteiras**”, In: LASK, Tomke (org.) O guru, o iniciador e outras variações antropológicas, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000a [1969], pp. 25-67.

_____. “**Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades**”. In: LASK, Tomke (org.) O guru, o iniciador e outras variações antropológicas, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000b [1989], pp. 167-186.

_____. “**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, 2003, pp.19-44.

_____. **Ethnicity and concept of culture**. Paper, Harvard: 1995, p. 35.

_____. “**Conclusions**”. In BARTH, F. (ed.), **Scale and Social Organization**. Oslo: Universitetsforlaget. 1978.

_____. **Etnicidade e o conceito de Cultura**. In: Antropolítica : Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. — n. 19 (2. sem. 2005). — Niterói : EdUFF, 2005, pp. 15-30

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 05 out. 1988. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 18/07/2015.

_____. **Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre povos indígenas e tribais**. Lei nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Disponível em: <http://www.iap.pr.gov.br/arquivos/File/Legislacao_ambiental/Legislacao_federal/DECRETO_S/CONVENCAO_169_OIT_DECRETO_5051_2004.pdf>. Acesso em: 18/07/2015.

_____. **Estatuto do índio**. Lei nº 6.001 - de 19 de dezembro de 1973. Disponível em: <http://www.cinep.org.br/uploads/4%20Estatuto%20do%20%C3%ADndio.pdf>. Acesso em: 19/07/2015.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

_____. O Capital Social – Notas Provisórias. In: NOGUEIRA, Maria Alice e CATANI, Afrânio (orgs.). **Escritos de educação**. Petrópolis: Vozes, 1998 [1980], p. 67.

BRUNER, Edward M. “**Urbanizations and Etnic Identity in North Sumatra**”. American Anthropologist, v. 63, n. 2, 1961.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Edunesp, 2006, pp. 27-28.

_____. **Identidade, Etnia e Estrutura social**. São Paulo: Editora Pioneira, 1976, pp. 5-6.

_____. **Entre a escrita e a imagem**. Diálogos com Roberto Cardoso de Oliveira. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 43, n. 1, 2000.

_____. **Do índio ao Bugre: O processo de assimilação dos Terêna**. Rio de Janeiro, Editora Francisco Alves, 2ª Edição Revista, 1976.

_____. Urbanização e Tribalismo - integração dos índios Terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

_____. O trabalho do antropólogo. Brasília: Paralelo 15/São Paulo: UNESP, 2000.

CARDOSO, Thiago Mota; GUIMARÃES, Gabriela Casimiro (Orgs.). **Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba**. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012. (Série Experiências Indígenas, n.2) Ilust., p. 107.

CASTELLS, M. O poder da identidade. Trad. Klauss Brandini Gherhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

COHEN, Abner. The lesson of ethnicity (Introduction). In: COHEN, Abner (ed.) **Urban Ethnicity**. London: Tavistock Pub. 1974

CLEROT, Leon Francisco R. **30 anos na Paraíba: memórias corográficas e outras memórias**. Editora Pongetti, 1969, p. 153.

CLIFFORD, James. **Diasporas**. In: _____. *Routes: Travel and Translation in the late Twentieth Century*. Cambridge: Mass & London; England: Harvard University Press, 1997, pp. 244-277.

_____. **Sobre a autoridade etnográfica**. In: *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

ELIAS, N. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

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

_____. & NIELSEN, Finn S. **História da antropologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

FIRTH, Raymond. **“O contexto social da organização econômica”**. In: FIRTH, *Elementos de organização social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

FOUCAULT, M. **“Nietzsche, a genealogia, a história”**. In: *Microfísica do Poder*. São Paulo: Edições Graal, 2010, pp. 15-37.

GALLOIS, D. T. **Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?**. 1998 Disponível em: http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/dgallois-1.pdf>. Acesado em: 09 ago. 2015.

GARCIA JR, Afrânio. **“O Sul: caminho do roçado: estratégias de reprodução camponesa e transformação social”**. São Paulo: Marco Zero e UNB; MCT-CNPq, 1990.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

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

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

GUBER, Rosana. *La observación participante: nueva identidad para una vieja técnica*. In: ***El Salvaje metropolitano. Reconstrucción de conocimiento social en el trabajo del campo***. Buenos Aires: Paidós, 2005.

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

HANNERZ, U. **Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning**. 1992
_____. **“Flow, boundaries, hybrids: keywords in transnational anthropology”**. In: **A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um**

encontro entre antropologia e história. IN: Ensaaios em antropologia histórica. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999 [1996], pp. 99-119.

INGOLD, Tim. E. T. & KURTTILA, T. 2000. “*Perceiving the environment in Finnish Lapland*”. In: Body and Society, v.6 n. 3-4, pp. 183-196.

LEROI-GOURHAN, Andre. **Evolução e técnicas I: O homem e a matéria**. Lisboa: Edições 70, 1984.

L’ESTOILE, Benoît; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (org.). “**Antropologia, Impérios e Estados Nacionais**”. In: _____. O indigenismo no Brasil: migração e reapropriações de um saber administrativo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. cap. 6, p. 165-166.

MAGNANI, J. G. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 17, n. 49, 2002, pp. 11-29.

MATOS, Olgária. Os Arcanos do Inteiramente Outro: A Escola de Frankfurt, a Melancolia e a Revolução. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MAYBURY-LEWIS, David. **Identidade Étnica em Estados Pluriculturais**. In: SCOTT, Parry & ZARUR, George (org.) *Identidade, Fragmentação e Diversidade na América Latina*. Recife: Ed. Universitária, 2003.

MAUSS, Marcel. **Da dádiva e, em particular, da obrigação de retribuir os presentes**. In: Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MITCHELL, J. Clyde. “**A dança Kalela**: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte. In: FELDMAN-BIANCO, BELA (org.). Antropologia das sociedades contemporâneas: Métodos. São Paulo: UNESP, 2010 [1956], pp. 365-436.

MURA, Fábio; BARBOSA DA SILVA, Alexandra. **Organização doméstica, Tradição de conhecimento e Jogos identitários**: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais. Revista Raízes, v. 33, n. 1, jan-jun/2011.

MURA, Fábio. **À PROCURA DO “BOM VIVER”**: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese. Rio de Janeiro/MN/PPGAS, 2006.

O’DWYER, Eliane Cantarino. “**O Povo Indígena Awá-Guajá**”. IN: LEITE, Ilka Boaventura (Org.). Laudos periciais antropológicos em debate. Florianópolis: Co-edição NUER/ABA/2005, pp. 231-233.

OLIVEIRA, João Pacheco. **Regime Tutelar e Faccionalismo**. Política e Religião em uma Reserva Ticuna. Manaus: UEA Edições, 2015.

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

_____.(org). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

_____. Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira: território, modos de dominação e iniciativas indígenas. In: D'INCAO, Maria Ângela (Org.). *O Brasil não é mais aquele... mudanças sociais após a redemocratização*. São Paulo: Cortez Editora, 2001, p. 217-235.

_____. **A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história**. IN: *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999, pp. 99-119

_____. (org.) **Indigenismo e territorialização: poderes rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro. Contra Capa, 1998.

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

OLIVEIRA, Kelly E. **Diga ao povo que avance! – Movimento Indígena no Nordeste**. Recife: Editora Massangana, 2010.

PALITOT, Estêvão Martins. Quem são os Potiguara? IN:_____. **Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: História, Etnicidade e Cultura**. 2005. Introdução, p. 4. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal de Campina Grande, 2005.

PERES, Sidnei C. **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, 2004.

PITT-RIVERS, Julian A. **Amistad y Autoridad**. In: *Um pueblo de la sierra*: GRAZALEMA. Ed. Cast.: Alianza Editorial. S. A., Madrid, 1989.

POLLACK, Michel. **“Memória, esquecimento, silêncio”** In: *Estudos Históricos*, n. 3, Rio de Janeiro, FGV, 1989, pp. 3-15.

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

SAHLINS, M. **Un Esquema de Las Reciprocidades**. In: SAHLINS, M. *Economia de La Edad de Piedra*. Madrid: Akal editor, 1983.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZ, T. **“The size and shape of a culture”**. In: F. Barth (ed.), *Scale and social organization*. 1978. Oslo, Bergen: Universitetsforlaget.

SIMMEL, G. **A sociabilidade** (Exemplo de sociologia pura ou formal). In: _____. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Trad. Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, pp.59-82.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Tradições de conhecimento na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil**. In: ALMEIDA,

Miguel Vale de. BASTOS, Cristiana. FELDMAN-BIANCO, Bela (orgs.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007, p. 166.

_____. BARROSO-HOFFMANN, Maria. **Além da tutela**: bases para uma nova política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

_____. **Um Grande Cerco de Paz**. São Paulo/Petrópolis: Anpocs/vozes. 1995.

RUTH HENRIQUE, da Silva. **Brasileiros, bolivianos ou indígenas?** Construções identitárias dos *camba* no Brasil. Tese. Rio de Janeiro/PPGA/UFF, 2009.

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

VELSEN, Van. (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, 2010 [1967], pp. 437-468.

VIEIRA, José Glebson. **Amigos e competidores**: política faccional e feitiçaria nos Potiguar da Paraíba. Tese. São Paulo: USP, 2012.

_____. A (im) pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena Potiguar da Paraíba. Curitiba. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFPR. 2001.

_____. Os potiguaras. São Paulo, SP [2006]. Disponível em:
< <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/potiguara/942> > Acessado em: 26 jul. 2015.

WANDERLEY, Maria Nazareth B. **Agricultura familiar e campesinato**: rupturas e continuidade. CPDA/UFRRJ, 2004.

WEBER, Max. *Relações Comunitárias Étnicas*. In: **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. v. 1. São Paulo: Editora UnB/ Impressão Oficial, 2004.

WILK, Richard R. “Households in Process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize”. In: R. McC. Netting; Richard R. Wilk; E. J. Arnold (editors), **Households**: comparative and historical studies of the domestic group. Berkeley: University of California Press, 1984.

WOLF, Eric R. **A Europa e os Povos sem História**. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

_____. **Encarando o poder: velhos insights, novas questões**. Feldman-Bianco e Lins Ribeiro (orgs.). *Antropologia e poder*. Brasília, São Paulo: Ed. da Universidade de Brasília/ Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Ed. Unicamp, 2003.

WHYTE, W. F. **Sociedade de esquina** [Street corner society]: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Trad. Maria Lúcia de Oliveira Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

ANEXOS

Figura 19 - Relações genealógicas de D. Neves

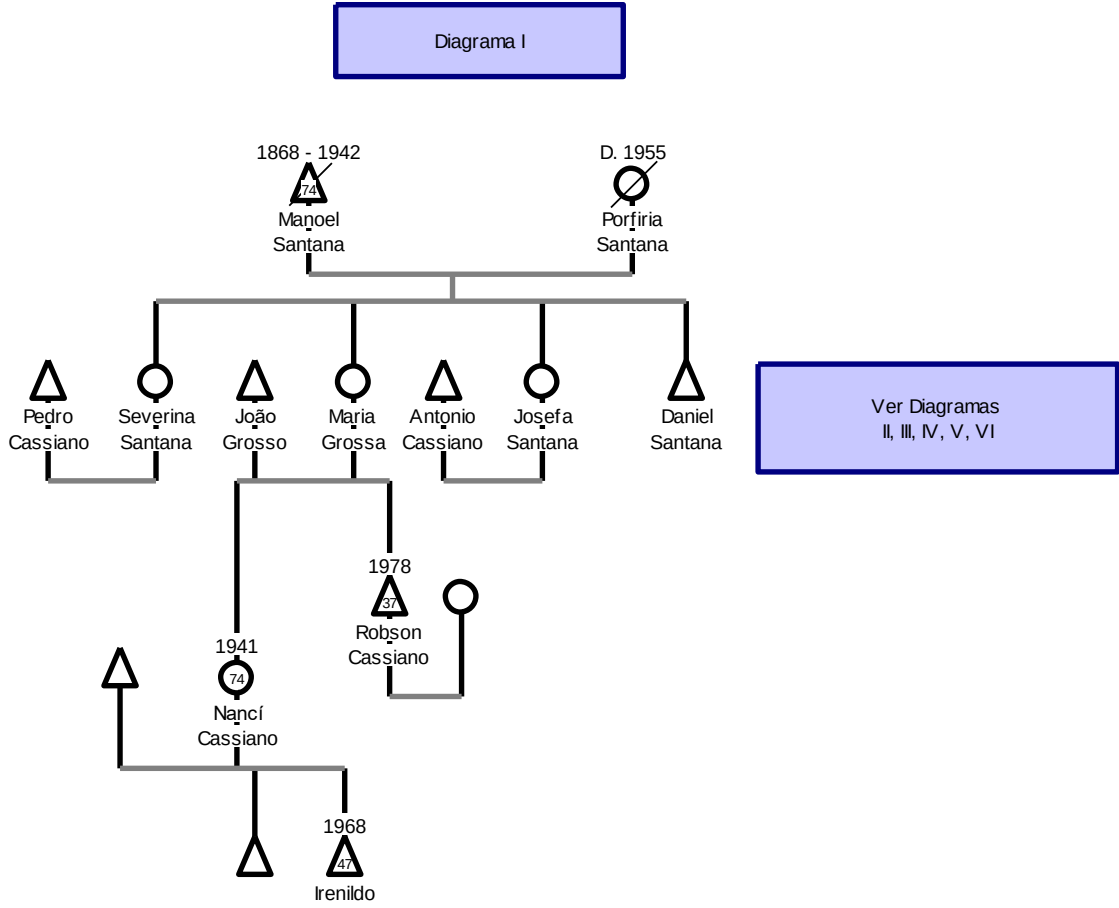


Figura 20 - Esquema resumido das uniões conjugais de Daniel Santana

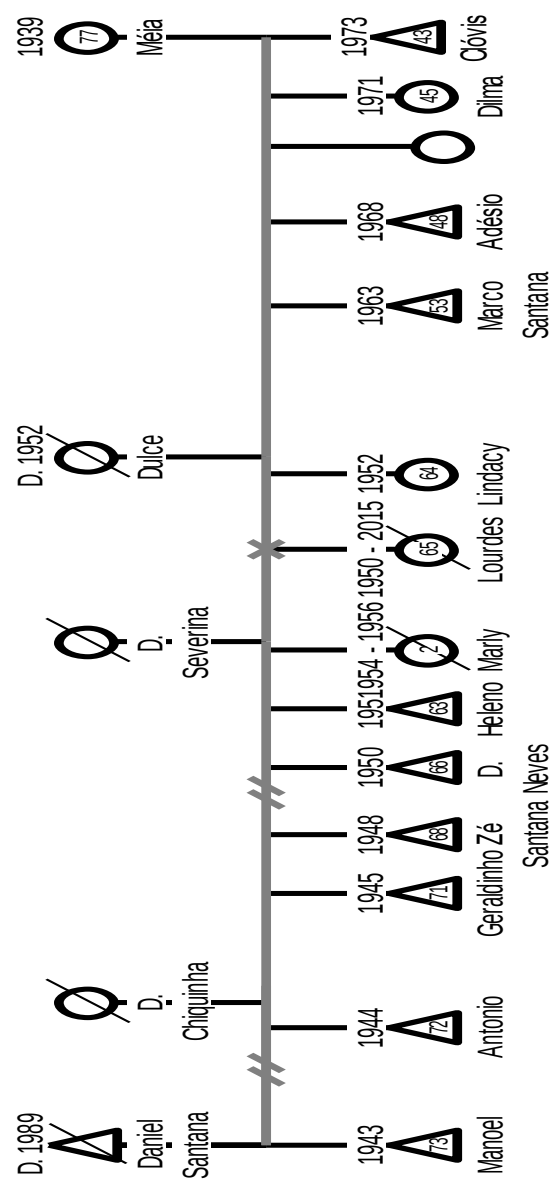


Figura 21 – Esquema resumido das relações matrimoniais de D. Neves

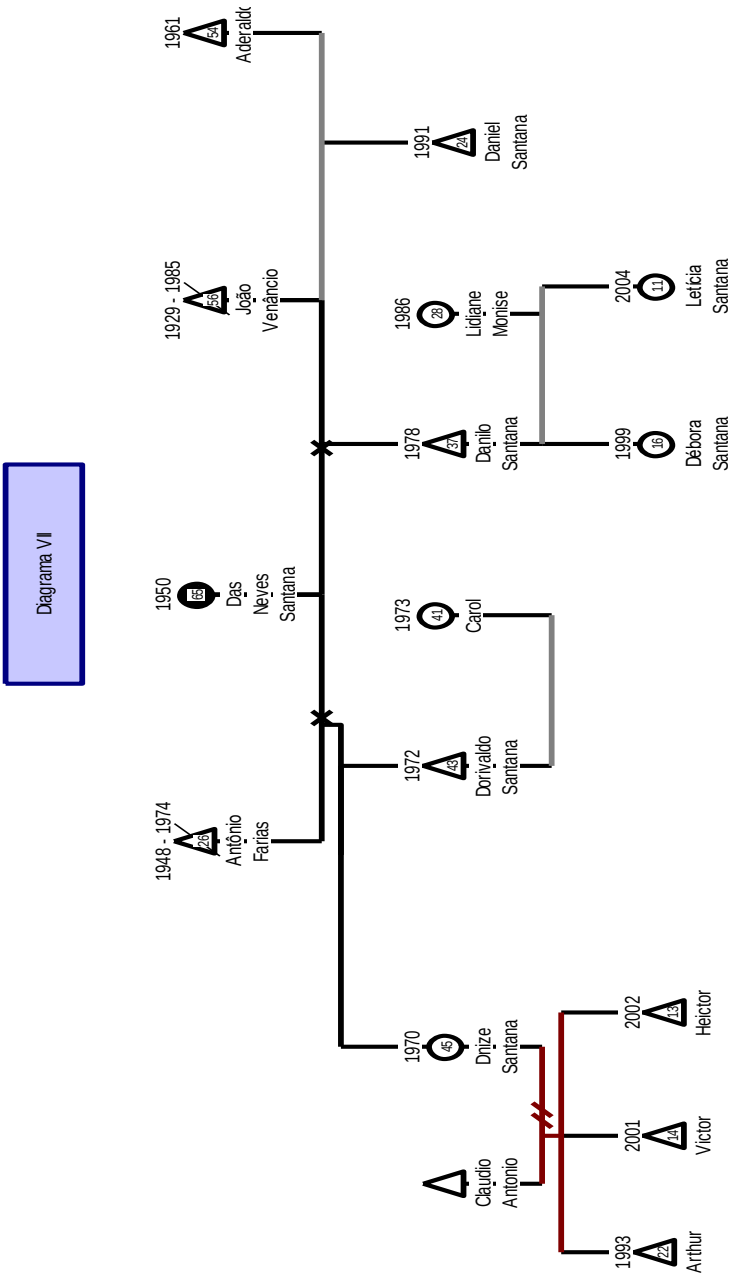


Figura 22 - Esquema da união dos grupos domésticos do João Izidro e D. Severina (relações genealógicas)

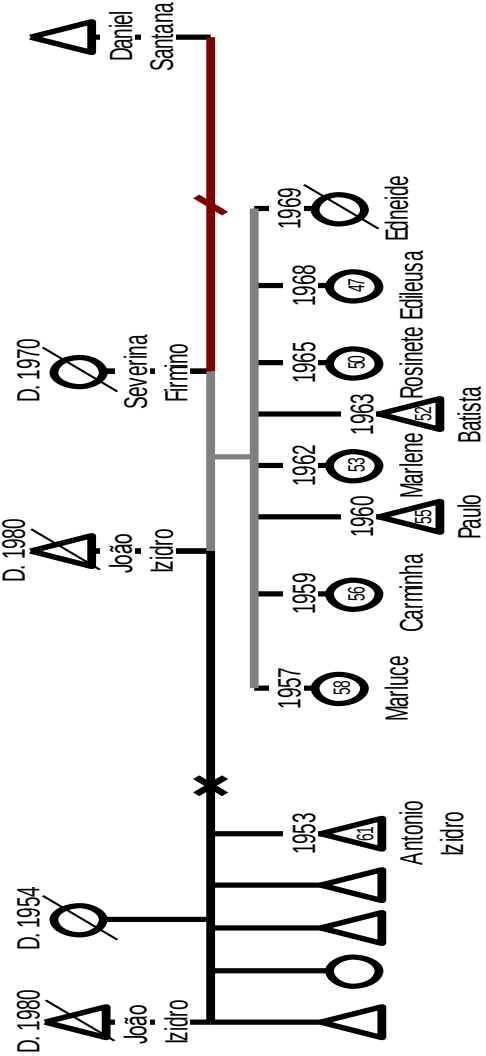


Figura 23 - Grupo doméstico de Capitão
(Relações genealógicas)

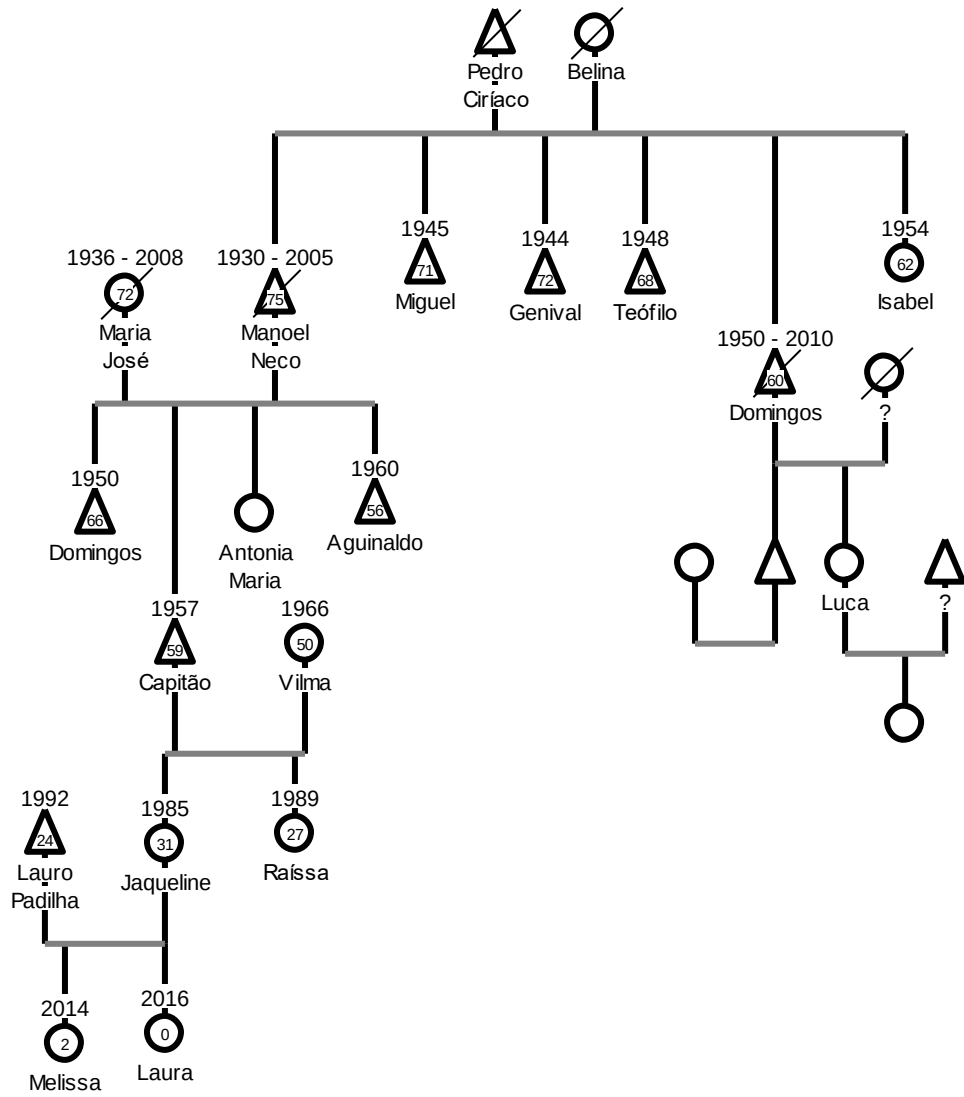


Figura 24 - Esquema dos grupos domésticos de Nathan Galdino e Capitão

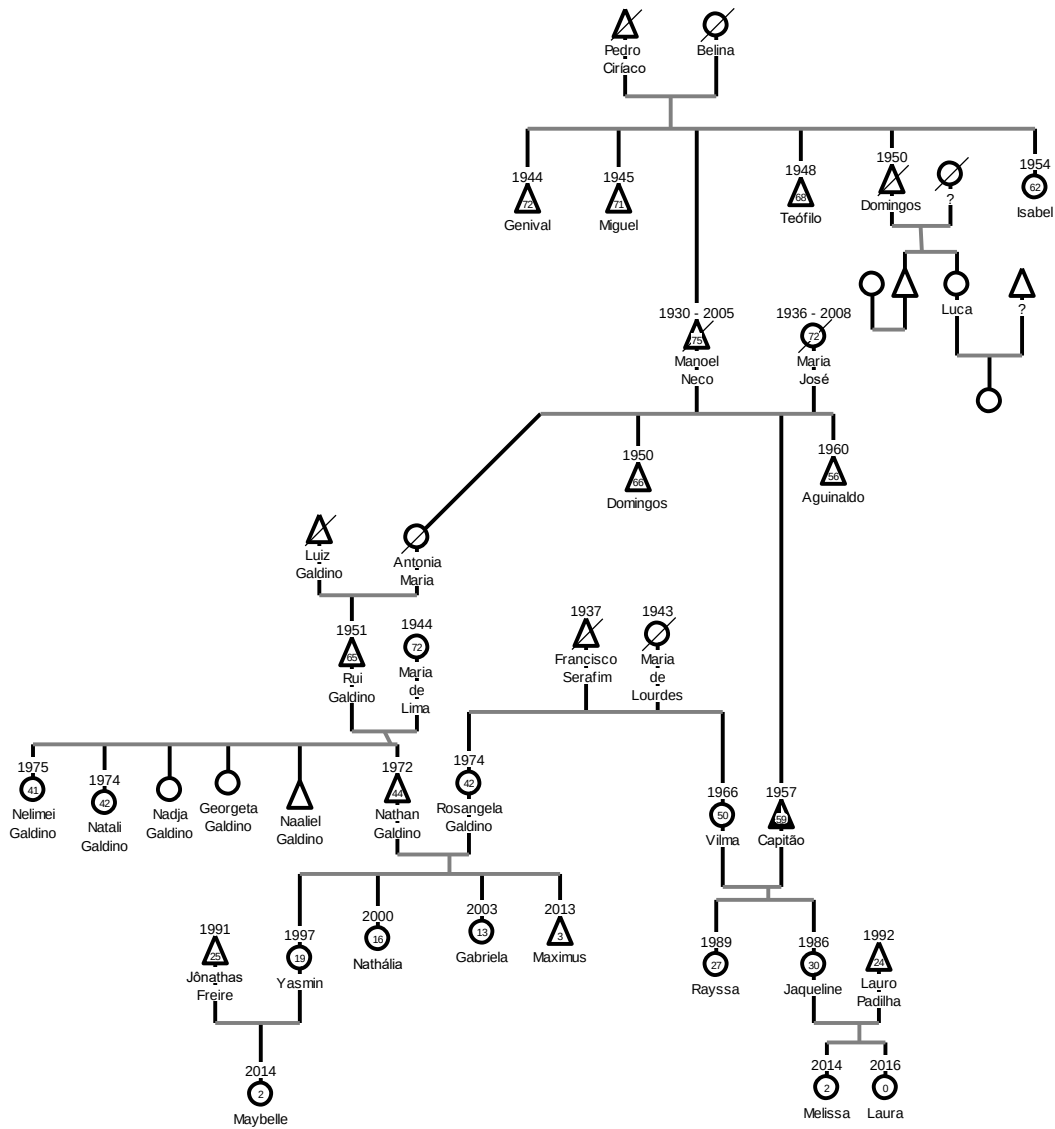


Figura 25 - Relações genealógicas de Capitão e Neto

