



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS III
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA**

JOSÉ MARCOS NASCIMENTO PONTES

**CORPOS INDÍGENAS POTIGUARAS LGBTQIAPN+ DO LITORAL
NORTE PARAIBANO**

**GUARABIRA-PB
2023**

JOSÉ MARCOS NASCIMENTO PONTES

**CORPOS INDÍGENAS POTIGUARAS LGBTQIAPN+ DO LITORAL
NORTE PARAIBANO**

Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia) apresentado à coordenação do curso de História na Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em História.

Área de concentração: História e Estudos Culturais: Etnia, Crença, Gênero e Sensibilidade.

Orientadora: Prof^a Dra. Dayane Nascimento Sobreira

**GUARABIRA-PB
2023**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

P342c Pontes, Jose Marcos Nascimento.
Corpos Indígenas Potiguaras LGBTQIAPN+ do Litoral Norte Paraibano [manuscrito] / Jose Marcos Nascimento Pontes. - 2023.
85 p. : il. colorido.

Digitado.
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Humanidades, 2023.
"Orientação : Profa. Dra. Dayane Nascimento Sobreira, Coordenação do Curso de História - CH."

1. Sexualidades. 2. Indígenas Potiguaras. 3. LGBTQIAPN+. 4. Preconceito. I. Título

21. ed. CDD 372.372

JOSÉ MARCOS NASCIMENTO PONTES

**CORPOS INDÍGENAS POTIGUARAS LGBTQIAPN+ DO LITORAL
NORTE PARAIBANO**

Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia)
apresentado à coordenação do curso de
História na Universidade Estadual da Paraíba,
como requisito parcial à obtenção do título de
Licenciado em História.

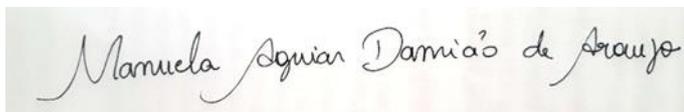
Área de concentração: História e Estudos
Culturais: Etnia, Crença, Gênero e
Sensibilidade.

Aprovado em: 20/04/2023

BANCA EXAMINADORA



Prof^a Dra. Dayane Nascimento Sobreira (Orientadora)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)


Digitizado com CamScanner

Prof^a Dra. Manuela Aguiar Damiano de Araujo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)



Prof^a Dra. Susel Oliveira da Rosa
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

Dedico este trabalho para Dinho do Tempero (meu pai), Dona Cristina (minha mãe), Jéssica Soares (minha irmã) e a minha avó dona Marilene, que trabalharam honestamente para que o filho de comerciantes do mercado público pudesse ter diploma. Portanto, a vocês, DEDICO.

AGRADECIMENTOS

Tomando café e olhando para essa tela do computador, reflito quais palavras adequadas posso utilizar para expressar meus sinceros agradecimentos. Sem formalidades, penso em brincar aqui, ufa! É o momento de lembrar uma fala constante de minha mãe: “num fez mais que sua obrigação”. Por outro lado, sinto a responsabilidade que recai sobre mim, visto que sou o primeiro da família Nascimento (materno), Pontes (paterno) a ter diploma em mãos, e do quão essa conquista foi sustentada por lágrimas, desânimo, forças e determinação.

Veja bem, pra mim, os agradecimentos seria a parte mais desafiadora de todo esse trabalho. Na verdade, os desafios por si já se compuseram desde minha entrada em uma universidade pública, na qual os tempos sombrios se faziam presentes no Brasil. Com o (des)governo, pandemia e as exclusões de pessoas indígenas, negras e LGBTQIAPN+ ingressarem neste espaço acadêmico, hoje após quatro anos de muitas persistências, lágrimas, dores de cabeça, paciência e colocando em prática o “ninguém solta à mão de ninguém” – cá estou, escrevendo meus agradecimentos de forma calma, tranquila e alegre, afinal, a esperança voltou a brilhar em meus olhos, tendo em vista que esse é apenas um ciclo que se encerra para que outros possam surgir, portanto, gratidão.

Invoco os meus agradecimentos, primeiramente, a minha ancestralidade. Saudando todas às curandeiras, benzedeiras, bruxas, bisavós, avós, mães, tias, primas, guerreiras, potiguaras, encantados e pajés pela força que me deram para continuar. Agradeço aos pontos de gira, em especial, da linha do povo d’água que estava ecoando em meus ouvidos durante as tardes tecendo esse trabalho.

Agradeço a Deus por me agraciar com o seu amor. Nunca soube explicar o sentimento que me preenche, mas só sinto o desejo de agradecer. Você me sustenta a ser forte e nunca desistir. Você, pra mim, não tem rosto, formato, nem tampouco gênero, sobretudo, és o meu lado bom da vida. É quem me faz bem, mesmo eu sendo um errante. Obrigado Deus(a). Eu te amo muito.

Akirô Obá yê – Salve a senhora da terra! Por me agraciar com os ensinamentos e luz em cada passo da minha vida, ainda que muitas vezes estive à mercê das imensidões dos anseios. Por me tocar através dos ventos, da água, das árvores, das folhas e do cantar dos pássaros. Nesta cosmovisão indígena em que entrelaço minha existência, se estiver lendo isso, digo com prontidão: preserve a natureza, somos parte dela!

Movendo-me para a continuidade de meus agradecimentos, posto reverência aos guias, orixás, às forças da natureza, a Tupã e aos encantados, que muitas das vezes me tocara através dos toques, no toré, no contato e das preces, acalmaram-me nas inúmeras etapas que ousei pensar em não ser capaz da finalização deste trabalho. Bem como, em suas águas me banhou e acalmou meu coração, à mamãe Iemanjá – Odoyá.

De tal maneira, incluída no ciclo de amor familiar, gostaria de agradecer à minha mãe e melhor amiga, Edvania Cristina Nascimento, que foi meu suporte nas horas mais difíceis. Minha mãe, sem dúvidas, ter o seu apoio e amor foi primordial para a realização deste trabalho. Obrigado por todas as noites que estive na porta de casa esperando chegar da universidade ansiosa para perguntar como foi a aula; isso me motivava muito a continuar. Como você diz com orgulho: “eu tenho um filho professor de História”. Muito obrigado por tudo e por tanto.

Ao meu papai, Humberto Pontes (Dinho), que estive na labuta diariamente para assegurar o melhor pra mim nos estudos. Sempre diz: “estuda, Marcos, para não acabar como teu pai”. E hoje eu digo: “papai, eu venci mais uma etapa graças a você que pagou meus materiais escolares e tantas outras coisas essenciais ao longo da graduação, como xerox, internet, transporte, comida, etc.”. Muito obrigado por acreditar em mim.

Outra pessoa importantíssima é sem dúvidas a minha irmã Jéssica Soares, meu sangue, minha conselheira e protetora. Sou muito grato por ter uma irmã feito você, que me apoiou, incentivou, acreditou e investiu de várias maneiras nos meus estudos. Você sempre deixando claro que sou o orgulho da família: “o inteligente”. Entretanto, eu não seria nada sem suas orientações e ajudas. Gratidão, eu amo você infinitamente.

Portanto, sinalizando aqui o fim deste ciclo de amor fraternal, agradeço grandemente a nossa anfitriã vovó Marilene Nascimento, por toda sabedoria e generosidade. Reverencio seus ensinamentos, suas rezas, suas ervas medicinais e suas histórias tão ricas. Assim como também às minhas tias Elayne Nascimento e Edlane Nascimento por me incentivarem tanto, dando suporte e acreditarem tanto em mim. Ao meu tio Emerson Nascimento por incentivar meus sonhos. Logo, a toda família Nascimento que tanto me orgulho de ter nascido. Amo vocês, hoje e sempre.

Manifesto minhas sinceras gratidões pelo companheirismo nesta luta de longos quatro anos à minha amiga Aniele Karine. Entre o imprimir textos, comprando livros, ouvindo meus áudios aflitos em não dar conta, entre as risadas mais verdadeiras pelo campus e até em nossas trocas de mensagens cotidianas, na qual se tornou fundamental em meu processo acadêmico quanto em minha vida. Amo-te!

À Maria Janylle, Valdenira Rodrigues, Beatriz Firmino, Emanuel Diniz e José Eriel por terem compartilhado essa jornada ao meu lado tornando tudo mais divertido. A minha turma de 2019.2, assim como os demais que pude conhecer durante as disciplinas, bem como em eventos e nas rodas de conversas.

Aos meus amigos de longas datas que pude contar em todos os momentos da minha vida. A Cassyo Fernandes (Káká), Sthênio Monteiro, (Sthen), Maria da Soledade (Sol), Rodrigo Lima (Ruivo), por me ouvirem, aconselharem e acreditarem na minha capacidade. Ah, grato por terem “suportado” meus momentos de doçuras e amarguras da vida universitária, mesmo quando eu dizia: “não aguento mais!”, vocês me deram forças para continuar e adoçar minhas aflições.

Aos meus amigos historiadores Jeff Miranda e Lucas Aranha, por todo carinho, paciência e apreço por minha pesquisa. Sou grato por cada mensagem de apoio e exaltação a minha capacidade de terminar a graduação. Sem dúvidas os dois fazem parte dessa conquista. Amo vocês!

À minha professora favorita de inglês, Nicolý Arazy, por ter me ensinado a se impor, ter voz e batalhar por aquilo que acredito. Você foi uma das únicas que de fato acreditava na minha capacidade de ingressar em uma universidade pública, por isso, (mãe Nicolý), nós vencemos. À querida Zenaide Melo por ser uma excelente profissional que tanto me inspiro em se tornar. Construiu em mim o amor pela História, mostrando-me possibilidades de um ensino didático, divertido e significativo.

À minha orientadora, Dayane Sobreira, que despertou em mim a paixão pela história da Paraíba, assim como valorizar ainda mais as minhas raízes potiguaras. A todo o momento esteve me apoiando, amadurecendo e acrescentando em todas as minhas escolhas. Expresso meu muito obrigado por ter surgido no campus e ter transformado o lugar de pressão em um lugar de alegria. Digo e repito: professora de milhões – o luxo!

À Universidade Estadual da Paraíba – UEPB, Campus III, que tanto me orgulho de ter feito parte, onde me acolheu e sem dúvidas foi meu lar de refúgio nas inúmeras vezes de alegrias, tristezas, preocupações, mas também de agitações. Foi dentro daquele espaço que perambulei por entre quatro anos, seja remoto ou presencial, que foram basilares para o meu crescimento enquanto estudante, pesquisador e sujeito na sociedade.

Com isso, se aflora o agradecimento a todos os professores que foram essenciais durante toda a graduação, em especial à Alômia Abrantes por acreditar nas minhas habilidades, e por construir tão fortemente em mim o amor pelo período medieval. À Manuela Aguiar por me ensinar a problematizar tudo! “Problematize as fontes!”. À Susel Rosa, por me

apresentar autoras maravilhosas, bem como: Grada Kilomba e Ecléa Bosi. A Waldeci Chagas, Ana Raquel, Luciana Calissi, Raísa Queiroga, Mariângela Vasconcelos, Carlos Adriano e Cristiano Luís por me tornarem um ser mais crítico e questionador.

Ao meu povo guerreiro, os Indígenas Potiguaras que lutam, resistem e enfrentam cotidianamente às mazelas de uma sociedade repleta de disparidades dos preconceitos e exclusões. Em especial, agradeço grandemente aos Potiguaras que toparam embarcar nesta pesquisa, contribuindo fortemente com seus relatos, experiências e vivências.

À tia Marilene Potiguara e Maurílio Potiguara por ampliar minha visão frente aos preconceitos que ocorrem na aldeia e por sempre me receberem tão bem em seu lar. Obrigado, tia e Mau!

É Renato Russo, você também está incluído aqui, visto que em “quem acredita sempre alcança”, talvez você estivesse direcionando essa canção pra mim. Não foi fácil, mas eu venci. Portanto, família, amigos, colegas, enfim, sou historiador!

Então, entreguei a você minhas palavras e lhe pedi para levá-las longe, para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada sobre nós. Ficamos muito tempo sentados, falando, em minha casa, apesar das mutucas e piuns. Poucos são os brancos que escutaram nossa fala desse modo. [...] Mais tarde, eu disse a você: “Se quiser pegar minhas palavras, não as destrua. São as palavras de Omama e dos xapiri. Desenhe-as primeiro em peles de imagens, depois olhe para elas. Você vai pensar: “Haixopê! É essa mesmo a história dos espíritos!”. E, mais tarde, dirá a seus filhos: “Estas palavras escritas são as de um Yanomami, que há muito tempo me contou como ele virou espírito e de que modo aprendeu a falar para defender a sua floresta”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 63-64)

RESUMO

O objetivo desse trabalho é descrever narrativas frente à existência dos Indígenas Potiguaras LGBTQIAPN+ dos aldeamentos e núcleos urbanos dos municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição-PB, bem como na necessidade de ampliar as concepções frente às representações dos povos originários tanto na mídia quanto no ambiente educacional, abarcando a urgente necessidade de pautas voltadas para as discussões das sexualidades nas terras indígenas potiguaras, quanto para além dela. Por vez, utilizam-se fundamentos da história oral, bem como relatos de potiguaras LGBTQIAPN+ acerca de suas vivências e os enfrentamentos frente aos preconceitos, exclusões e discriminações tanto dentro das aldeias quanto na cidade – e mesmo na Academia. Além disso, com ênfase no compromisso ético dessa pesquisa de trabalho de conclusão de curso, a escrita de si tornou-se de suma importância numa perspectiva indígena indo ao contraponto de uma história tradicional. Entendemos que essa história também é escrita em primeira pessoa, pensando nas contribuições das cosmopercepções culturais frente ao meu corpo étnico-racial. O aporte teórico baliza nos estudos de Estevão Fernandes (2017), Eliane Potiguara (2019), Isabella Alves (2021), Gersem Luciano (2006), Margarida Oliveira (2011), Estevão Palitot (2005), entre outros. Através desse trabalho percebeu-se que os discursos de ódio, violências físicas, verbais e psicológicas contra os Potiguaras LGBTQIAPN+ na cidade e principalmente dentro do aldeamento, são fortemente influenciados pela presença da fé cristã nesses espaços de terra indígena (TI) e o aumento expressivo da perda das tradições originárias, assim como também o preconceito, afeito sob diversas óticas: são paraibanos/as/es, indígenas, racializados/as/es e LGBTQIAPN+. Em suma, esse trabalho é uma tentativa de sinalizar narrativas da existência desses/as/es sujeitos/as/es silenciados/as/es, suas resistências cotidianas e plurais – e porque não dizer coloridas.

Palavras-Chave: Sexualidade; Indígenas Potiguaras; LGBTQIAPN+; Preconceito.

ABSTRACT

The objective of this work is to describe narratives regarding the existence of the Indigenous Potiguaras LGBTQIAPN+ from the settlements and urban centers of the municipalities of Rio Tinto, Marcação and Baía da Traição-PB, as well as the need to expand the conceptions regarding the representations of the original peoples both in the media both in the educational environment, encompassing the urgent need for guidelines aimed at discussions of sexualities in Potiguara indigenous lands, and beyond. At the same time, fundamentals of oral history are used, as well as reports of LGBTQIAPN+ potiguaras about their experiences and confrontations with prejudice, exclusion and discrimination both within the villages and in the city - and even in the Academy. In addition, with an emphasis on the ethical commitment of this course completion work research, self-writing has become of paramount importance from an indigenous perspective going against the grain of a traditional story. We understand that this story is also written in the first person, thinking about the contributions of cultural cosmoperceptions in front of my ethnic-racial body. The theoretical contribution is based on the studies of Estevão Fernandes (2017), Eliane Potiguara (2019), Isabella Alves (2021), Gersem Luciano (2006), Margarida Oliveira (2011), Estevão Palitot (2005), among others. Through this work it was noticed that the hate speeches, physical, verbal and psychological violence against Potiguaras LGBTQIAPN+ in the city and mainly inside the village, are strongly influenced by the presence of the Christian faith in these spaces of indigenous land (TI) and the expressive increase the loss of original traditions, as well as prejudice, affected from different perspectives: they are from Paraíba/as/es, indigenous, racialized/as/es and LGBTQIAPN+. In short, this work is an attempt to signal narratives of the existence of these silenced subjects, their everyday and plural resistances – and why not say colorful ones.

Keywords: Sexuality; Potiguara Indians; LGBTQIAPN+; Prejudice.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|--|----|
| Figura 01 – Localização das Aldeias Potiguaras..... | 35 |
|--|----|

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|-------|---|
| DSEI | Distrito Sanitário Especial Indígena |
| FUNAI | Fundação Nacional do Índio |
| IBGE | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística |
| IHGB | Instituto Histórico Geográfico Brasileiro |
| IHGP | Instituto Histórico Geográfico Paraibano |
| LGBT+ | Lésbicas, Gay, Bissexuais, Transexuais, Travestis |
| PB | Paraíba |
| SESAI | Secretária de Saúde Indígena |
| TI | Terra Indígena |
| UEPB | Universidade Estadual da Paraíba |
| UFPB | Universidade Federal da Paraíba |

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| 1 INTRODUÇÃO..... | 16 |
| 2 A PARAHYBA E OS COMEDORES DE CAMARÃO: ENTRE RESISTIR E EXISTIR | 23 |
| 3 DE DENTRO PRA FORA: POTIGUARAS LGBTQIAPN+..... | 38 |
| 4 SUBALTERNIZADOS: INDÍGENAS POTIGUARAS LGBTQIAPN+NO CONTEXTO DAS CIDADES E DAS ALDEIAS | 57 |
| 5 NAVEGANDO CONTRA A MARÉ: DISCURSOS PRECONCEITUOSOS NAS ALDEIAS..... | 69 |
| 6 VOZES DE POTIGUARAS LGBTQIAPN+ | 70 |
| 6.1 Corpos que resistem: Guaraci e Anhangá..... | 70 |
| 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 78 |
| REFERÊNCIAS..... | 80 |
| APÊNDICES | 86 |

INTRODUÇÃO

Caro/a leitor/a, primeiramente provocou-lhe, fazendo um simples questionamento: você sabe quem foi Tibira do Maranhão?

Através dessa provocação, ousou em afirmar: pouco se sabe sobre Tibira e quem o foi. De maneira resumidamente ignorante: Tibira do Maranhão foi o primeiro indígena Tupinambá morto em 1613 por práticas de sodomia no Brasil. Através do processo de Inquisição da Igreja Católica no chamado “Novo Mundo”, considerado práticas do pecado da carne – a sodomia era vista como diabólica e errante.

Conforme o antropólogo e historiador Luiz Mott (1994), o corpo de Tibira fora destruído para que servisse de exemplo para os demais:

[...] por ordem dos invasores franceses, instigados pelos missionários capuchinhos, um índio Tupinambá, publicamente infamado e reconhecido como tibira, foi amarrado na boca de um canhão sendo seu corpo estralçado com o estourar do morteiro, “para purificar a terra de suas maldades” (MOTT, 1994, p. 07).

A colonização desde o Brasil colonial tenta constantemente apagar nossas existências, promove o controle sobre nossos corpos, estes que historicamente são subjugados e marginalizados na sociedade. O processo de catequização não apenas destruiu grande parte da cultura, quanto dizimou inúmeros povos originários, sobretudo construindo o ideal de binarismo. Haja vista de que os casos que o Santo Ofício Inquisitorial mais investigava e combatia era o da sodomia, proclamado como comportamentos “desviantes” do amor divino e das escrituras sagradas.

E do quanto que hoje, trazendo essa reflexão para a atualidade, vemos os reflexos e disparidades do preconceito, do racismo, sexismo, fruto desse processo colonizador. Antes não existiam práticas “homossexuais”, nem tampouco “práticas pecaminosas”, isso parte principalmente da idealização trazida das caravelas. “O tabu sexual do modo como se apresenta nas sociedades colonizadas é uma construção do próprio colonialismo que tende à exclusão daqueles que não se enquadram nos moldes sexuais aceitos por ele” (SILVA, 2020, p. 38).

Em princípio, pensando em tantos Tibiras do tempo presente (assim como eu, um Potiguara gay), que esse trabalho nasceu de minhas inquietações sobre as questões de sexualidade indígena, sobretudo da etnia potiguara, sendo assim, buscou-se a necessidade em ampliar as discussões sobre sexualidades indígenas no campo do fazer historiográfico. Aqui, a

escrita não é neutra, ela parte da perspectiva indígena indo ao contraponto do olhar colonizador.

Pensando em trilhar novos ares, se faz presente contar a história sobre nossas vozes, bem como relatos de indígenas potiguaras LGBTQIAPN+, como também a escrita em primeira pessoa, pensando nas contribuições das cosmo percepções indígenas (indo para além da visão, mas também incluindo o tato, sentido e sensações), destacando os enfrentamentos frente à homofobia, discriminações e racismo tanto dentro das aldeias quanto na cidade – e mesmo na Academia.

“Escrever contra significa falar contra o silêncio e a marginalidade criados pelo racismo. Essa é uma metáfora que ilustra a luta das pessoas colonizadas para acessar a representação dentro do regime brancos dominantes” (KILOMBA, 2019, p. 69). Identificar a existência desses corpos “desviantes” na minha escrita, é fortalecer a desconstrução de uma história colonial, enraizada por olhares repletos de significação histórica, ora, vejamos que a partir do momento em que estes sujeitos/as/es originários “fogem” dessas representatividades que foram reproduzidas no ambiente educacional, sobretudo no livro didático, o espanto, inquietações e principalmente discursos de negação sobre a identidade dos mesmos são recorrentes.

“Comece a história com as flechas dos indígenas americanos, e não com a chegada dos britânicos, e a história será completamente diferente” (CHIMAMANDA, 2018, p. 10). Então, (I) Por que não pensar na história de(os) tibirá(s) antes de sua execução na boca de um canhão? (II) Por que não refletir sobre as práticas de sodomia antes do processo inquisitorial no Brasil? (III) Por que não promover debate sobre Two Spirit (dois espíritos) dos nativos da América do Norte para ampliarmos as discussões na área de gênero?

São muitos os porquês que não caberia aqui dar conta, mas sabemos que esse trabalho é apenas um passo fundamental para um novo olhar, uma nova história, tratando de descolonizar conhecimentos, bem como promover nossos discursos de autenticidade e reconhecimento enquanto indígenas LGBTQIAPN+.

Logo, na busca por fontes que pudessem ser utilizadas, percebi que são poucos os estudos feitos pelos historiadores/as sobre sexualidade indígena, todavia, existe uma ampla discussão sobre o mesmo na área dos estudos da Antropologia e Ciências Sociais, as quais contribuíram na interdisciplinaridade desse trabalho de conclusão de curso.

Em virtude disso, dialogamos com os estudos dos pesquisadores indígenas Ailton Krenak (2019), Eliane Potiguara (2019), Gersém Baniwa (2006), Daniel Munduruku (2015), apresentando o protagonismo nesta escrita indígena. Por vez, são escritos que não apenas me

influenciam, mas também tantos outros indígenas a tecer por suas histórias e tantas outras bagagens.

Não somente isso foi primordial os estudos do Estevão Fernandes (2017), que é referência nos temas de “homossexualidade” indígena, trazendo à tona novas visões sobre a colonização das sexualidades que diariamente nos encurrala para seguir modelos esperados desde o processo da colonização. Nos veste, nos calam, nos moldam, nos encaixam, historicamente, no “diferente”. Nesses estudos, segue-se Frans Moonen (2008), Estevão Palitot (2005), que apresentam os povos potiguaras de sua colonização até a atualidade. Há também Isabella Alves (2021) e Luiz Mott (1994), que apresentam o processo colonizador sobre os corpos indígenas, fruto de disparidades históricas.

Em síntese, trilhando caminhos para a presença destes corpos “desviantes” no ambiente educacional em que na perspectiva foucaultiana correlaciona as estruturas desse local em saberes e poderes, em vista dos desafios de ingressar neste meio, Michel Foucault (2010) discute que “o poder produz saber (...), não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (FOUCAULT, 2010, p. 30). Com base nisso, mesmo com as ações afirmativas – cotas para pessoas indígenas, transexuais, travestis, negros, estudantes de escola pública, baixa renda, ciganos e pessoas com deficiência, ainda assim, o espaço acadêmico é majoritariamente branco, heteronormativo, ficado por bases economicamente sucedidas, sendo estruturado pelas relações de poder.

A princípio, vemos que a desigualdade social no Brasil coopera fortemente nos empecilhos para o ingresso de estudantes indígenas nas universidades públicas. Na íntegra, a adaptação neste espaço de construção de conhecimento, reverbera, por outro lado, em desafios para os povos indígenas, visto que o fazer científico nesse lugar em muitas das vezes não acolhem as cosmovisões e prospecções indígenas – os saberes e viveres de suas ciências que é a relação com a terra – partindo justamente das estruturas hegemônicas de conhecimento nesse meio.

Por vezes, na Academia não me interessava os estudos sobre a Europa, nem tampouco os grandes feitos dos colonizadores. Não me interessava às cartas das províncias da Bahia no século XVII. O que me interessava, na verdade, eram os saberes, as medicinas, e, o fazer científico dos ensinamentos de minha avó e dos pajés. Interessava, por vez, como funcionavam as rezas das benzedeiras que cresci sendo rezado por elas – em que muitas das rezas acabei aprendendo, como as de olhado e espinhela caída. Interessa-me a magia de

observar o céu e pela localização do sol, poder saber a hora sem sequer olhar o ponteiro do relógio.

Interessava-me questionar o porquê de ser o único indígena potiguara em sala de aula. Inquietava-me pesquisar sobre sexualidade, sobre os processos inquisitoriais sobre práticas de sodomia, por exemplo. Por fim, interessavam correlacionar os abusos de poder no Brasil colonial com a atualidade.

Ao ingressar no espaço acadêmico e os direcionamentos para minhas escolhas teórico-metodológicas, como também participando dos coletivos afros indígenas desenvolvidos pelo povo de terreiro, e acadêmicos do curso de Antropologia da UFPB em Rio Tinto-PB, em rodas de conversas, nos eventos e na ampliação das pautas sobre raça, gênero, sexualidade, LGBTFOBIA, foi que pude começar a construir discursos de autenticidade e reconhecimento enquanto indígena potiguara, gay, macumbeiro, interiorano e de baixa renda.

Refletir que esses discursos de autenticidade deveriam ser reverberados não apenas em espaços não acadêmicos, como em conversas informais, mas está presente também na própria escrita da história, eventualmente nesse trabalho de conclusão de curso. Notei que desde o primeiro ano do curso de Licenciatura Plena em História na UEPB, campus de Guarabira-PB, território a qual não possuo nenhuma ligação com meus troncos ancestrais, visto que é uma região mais afastada do litoral norte paraibano, os estranhamentos perante o meu corpo indígena gay pelas salas e corredores eram notórios. O pesquisador indígena Ailton Krenak (2018) diz que:

Nossa universidade paralisada em si mesma demorou muito para entender, não como uma concessão, mas como uma obrigação histórica, que deve, sim, inserir todos nós, todo mundo, toda essa gente que se constitui nesse Brasil, nos seus espaços de circulação. Mas a marca da diferença persiste quando a gente trabalha a ideia dessa inserção num sistema de cotas, num sistema modulado, num sistema regulado (KRENAK, 2018, p. 12).

Das muitas observações, espionagem e questionamentos sobre: “como é ser índio gay?”, pude perceber a dissociação entre etnia e sexualidade. Para os não indígenas esse conjunto presente neste corpo “desviante” das condutas morais e dos bons costumes, está associado ao processo colonizador. Diante disso, buscou-se justamente investigar o trato das sexualidades presentes no contexto indígena (TI) quanto nos municípios do litoral norte da Paraíba em que há uma forte presença de potiguaras LGBTQIAPN+.

Estes corpos construídos no presente, por outrora, tecido por uma longa história de ancestralidade, resistência e enfrentamento de meus (seus) parentes resistindo aos avanços da

colonização que cotidianamente vem sendo enraizada na construção da memória. Acabo, por mais uma vez, sendo (nos) atingido por longas metragens de racismo, intolerância, homofobia e discriminação no presente quanto na memória de nossa própria história. O fato é que esses corpos são subjugados tanto nos contextos TI (Terra Indígena), quanto nos espaços urbanos e rurais, mas também nos espaços de desconstruções dos saberes e viveres – a Escola e a Academia.

Antes de se afirmar gay, me afirmo enquanto potiguara. É preciso, sobretudo, que essa luta de reconhecimento não seja de agora, mas de tantos que passaram anteriormente sem sequer terem a oportunidade de se afirmar enquanto indígena quanto LGBTQIAPN+¹. Por isso, objetivou-se que, esse trabalho não dá apenas visibilidade para a minha existência enquanto potiguara gay na universidade, na cidade quanto na aldeia, mas ecoa também as vozes e memórias daqueles que foram silenciados/as/es², invisibilizados/as/es pelas estruturas coloniais e racistas do país.

Além disso, nas especificidades do organismo material, aprendi com meu pai de terreiro (*a benção, meu pai*) que cuidar do nosso orí é de suma importância. Nossa ancestralidade, conhecimento dos anciãos, os encantados e toda a magnitude dos saberes, do manto sagrado da natureza; é através desse cuidado que recalculamos a rota: reconhecer nossa força! A força de suportar piadas, xingamentos, apontamentos e exclusões. É a força que sustenta nossa existência enquanto indígenas LGBTQIAPN+ e faz-nos não calar!

O fato, é que no Brasil, mesmo possuindo cerca de 305 etnias de povos originários e registrada mais de 274 línguas faladas, conforme o censo do IBGE (2010)³, essa diversidade racial e linguística, por outro lado, resume-se, infelizmente, fortemente nos estereótipos e fenótipos erroneamente em datas comemorativas – período carnavalesco e dia do “índio”.

O que reverbera através disso, é que mesmo após séculos de lutas, de sobrevivência, das táticas de enfrentamento, das disputas, hoje, no século XXI, a roupagem é outra, mas com bases fincadas nessa estrutura do branco colonizador. Aqueles que foram atingidos e empurrados para a margem, subjugados, subalternizados a serem minorias, hoje nos espaços acadêmicos, que majoritariamente é economicamente dominante, combatem a invisibilidade social, de gênero, sexualidade e étnico-racial. Entretanto, resalto também, a presença

¹ Apesar da constante utilização da sigla, temos conhecimento que tanto a mesma quanto os termos “homossexuais”, nasceram em contextos não-indígenas.

² É preciso destacar que, dentro do possível, se preferiu utilizar os pronomes neutros para acolher a diversidade de gênero, rompendo à visão biológica do sexo “feminino” e “masculino”, tornando prática à inclusão de pessoas não binárias. Tendo em vista, que os potiguaras LGBTQIAPN+ que foram entrevistados/as/es em sua maioria se identificam como pessoas não binárias.

³ Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2022-02/brasil-registra-274-linguas-indigenas-diferentes-faladas-por-305-etnias>. Acesso em 11 de Fev. 2023.

daqueles/as que não estão presentes nos espaços acadêmicos, mas que reverberam suas vozes e lideranças nos mais diversos espaços, mormente com resistência.

Reforço que ser indígena potiguara não se resume às pinturas, cocares, vestimentas, adornos e maracás em que muitos turistas quando vem à Baía da Traição-PB na temporada do Carnaval se apoderam desses “instrumentos” para seus registros fotográficos. Na verdade, esses apetrechos apesar de serem fundamentais em alguns momentos como, por exemplo, no Toré, não caracterizam o semblante da força mística potiguara. De longe associamos apenas a isto, pelo contrário, se reafirmam através dos cânticos, os rituais da lua cheia, da ligação com os encantados na floresta, nas águas, nos rios, nos terreiros, do contato com os antepassados na dança do Toré.

Essas práticas de saberes assustam não apenas as bases colonizadoras, mas assusta todos aqueles que construíram em seu imaginário social o “ideal” de ser indígena. O selvagem com práticas primitivas, que foi colonizado, sendo passivo a todo o momento enquanto sua terra era destruída, invadida e saqueada pelos europeus. Essa memória errante, apesar do avanço nos estudos e da escrita da história, aflora ainda que essas desmistificações até hoje girem em ciclo apenas para os mesmos – acadêmicos, pesquisadores, estudiosos e simpatizantes.

Em suma, procede-se entre todas essas questões que desmistificar as bases fincadas pela colonização é um trabalho árduo e histórico. Além do mais, no compromisso ético com a metodologia da história, sabemos que termos tais como: “homofobia”, “LGBT” nascem em contextos não indígenas e que termos como “sodomia/sodomitas” fazem jus aos meandros dos contextos históricos.

Em virtude disso, buscou-se desde o Capítulo I na perspectiva indígena, enfatizar apontamentos sobre a construção da história do estado paraibano pelo Instituto Histórico Geográfico Paraibano – IHGP – quanto à problematização nas vertentes de resistência dos povos indígenas no processo colonizador e o apagamento desses povos na escrita dessa história frente à atuação dos potiguaras, reverberando o termo “parabanidade” proposto pela historiadora Margarida Dias Oliveira (2011). De imediato, foi preciso apresentar um novo olhar perante a memória dessa etnia, indo ao contraponto de apenas serem bravos e resistentes, mas que se podem explorar novos horizontes sobre seus saberes, modos, mitologias e engrenagens das sexualidades.

Nos demais capítulos, colocou-se a produção sobre a existência de corpos que vivenciam todo o bombardeamento de exclusão, discriminação, homofobia e racismo, seja nas aldeias, quanto nos municípios em torno, sendo narradas falas de indígenas potiguaras

LGBTQIAPN+ dos municípios de Mamanguape (região da Barra), Rio Tinto (Aldeia Monte-Mor), Marcação (Aldeia Ybykuara) e Baía da Traição-PB (Aldeia Laranjeiras e São Francisco). Pensando na proteção dos/as entrevistados/as/es, optamos pelo uso do pseudônimo, os identificando como seres da mitologia indígena, sejam: Anhangá, Guaraci e Jaci.

As narrativas aqui apresentadas são de jovens indígenas potiguaras LGBTQIAPN+ que reverberaram suas vozes dentro do ambiente acadêmico – lugar de espaço para lutar por suas existências no espaço TI quanto fora dele (assim como eu). Entretanto, o que torna fundamental ressaltar é de que, mesmo sendo essas vozes que sofrem constantemente o preconceito e as disparidades contra suas memórias, devemos lembrar e lutar também por aqueles/as potiguaras que não tiveram a oportunidade de ingressar nesse espaço de conhecimento.

A exemplo de tantas Potiguaras transexuais e travestis que estão vulneráveis à prostituição na PB-041, que liga o município de Mamanguape a Baía da Traição, nos bares e postos na margem da rodovia. Logo, ecoar suas memórias é de suma importância, fazendo jus também, dos mais velhos/as LGBTQIAPN+ dentro das aldeias, que não se identificam ou não conhecem o significado dessa sigla, mas vivem suas sexualidades abertamente, sendo respeitados/as por todos/as/es tornando suas existências símbolos de referência e resistência – e isto devemos reconhecer.

Portanto, esse trabalho é uma tentativa de visibilizar não apenas sujeitos/as/es que estão subordinados/as/es às exclusões, preconceitos e discriminações, mas também na construção de (nos) lhes assegurar conquistas em espaços que são de suma importância, respaldando ainda mais o debate acerca das demarcações, representatividades e discussões acerca da saúde e sexualidades indígenas potiguara, por exemplo, no âmbito da escrita da história paraibana – e para além dela.

2 A PARAHYBA E OS COMEDORES DE CAMARÃO: ENTRE RESISTIR E EXISTIR

*Quem me dera ao menos uma vez
Ter de volta todo o ouro que entreguei a quem
Conseguiu me convencer que era prova de amizade
Se alguém levasse embora até o que eu não tinha.*
(Índios – Legião Urbana)

Nos acordes, letras e melodia que compõe a canção “índios”⁴ da banda Legião Urbana, notamos dilemas e referências para o contato mosaico entre os povos originários e a sociedade europeia. Através disso, o vocalista Renato Russo em 1986 (ano de lançamento da canção), já traz à tona aspectos que desencadearam o processo da invasão, colonização e catequização em terras brasileiras.

Ainda que estes acontecimentos históricos sejam vislumbrados nos aprofundamentos de pesquisadores e historiadores, notamos a sensibilidade que a linguagem musical promove na construção de insurgir problematizações através de críticas sociais frente ao o genocídio e apagamento dos povos originários do período colonial à contemporaneidade, seja através do desmatamento florestal, das milícias formadas por garimpeiros e madeireiros, dos aumentos das taxas de homicídios⁵ e das exclusões de pautas nas esferas políticas e sociais; quanto à omissão da historiografia brasileira.

Invoca-se, no trecho: “*quem me dera uma vez*”, que apesar do reforço que acrescentou no surgimento da emergência da história do estado paraibano, os povos que estão à margem (litorânea do estado), contribuíram grandemente para a história desta terra, porém esteja incluído apenas no protagonismo das exaltações de uma Paraíba brava e forte.

Entre o resistir e existir, destacamos a história da Parahyba e uns dos condutores da construção de sua existência: os Indígenas Potiguaras. Aqui não será trabalhada toda a cronologia da história do Estado e dos povos originários, mas do quão ambos estão interligados na construção de resistência em solo paraibano e brasileiro.

⁴ Carregada de uma profunda reflexão histórica, esta música busca uma construção crítica acerca da formação da sociedade brasileira, ela permite uma análise de elementos significativos que influenciaram na formação da sociedade atual permitindo ao público alvo refletir acerca dos problemas enfrentados no na década de 1980 e relacioná-los com a formação colonial do país desde 1500 (OLIVEIRA, 2018).

⁵ Estejamos conscientes das mortes que foram arquivadas, mas que ferem diariamente os familiares e parentes das vítimas. Portanto, para que não se esqueçamos “os casos mais polêmicos referem-se ao assassinato de Marçal Tupã-y, em 1983; ao caso dos 14 índios Tikuna assassinados, em 1988; ao caso do assassinato dos 16 índios Yanomami, em 1993 e ao caso do índio Galdino, do povo Pataxó, queimado em Brasília, um exemplo clássico de racismo urbano e violento, em 1997. Todos esses casos continuam impunes. Ainda existem outras centenas de casos anônimos, indefinidos, e outros abafados de indígenas que lutam pelos seus direitos, por terem represálias ou por estarem abalados moral e psicologicamente” (POTIGUARA, 2018, p. 44).

Conhecer sua história é reconhecer o bombardeio de disputas que os comedores de camarão⁶ vivenciam desde o século XVI quando os franceses ocuparam estas terras; ademais, na atualidade, os tiros materializados em formato de preconceito, racismo, intolerância, violência física, verbal e simbólica, são mirados aos seus alvos com precisão e pontaria: os Indígenas Potiguaras LGBTQIAPN+.

Primordialmente, a Parahyba, banhada pela linha da costa tropical, recheada pelas inúmeras belas praias que presenteia os turistas de todo mundo, é tema de canções e representada aos quatro cantos do país, conhecida pela sua arquitetura colonial portuguesa, e também, por suas igrejas católicas do movimento barroco que transpassa o simbolismo da fé. Todavia, é preciso saborear as seguintes arguições: a Parahyba também tem história? E quanto os ditos comedores de camarão; resistem e ainda existem no país?

Segundo Margarida Oliveira (2011), a primeira característica marcante da história e do homem paraibano, que marca sua singularidade, é o início da sua própria história. Sob esse viés, através do uso da linguagem – oralidade – passamos a desvendar um dos marcos da história do estado, mas que também, através dos ditos populares o estado paraibano recebe as mais diversas interpretações e testemunhas sobre os acontecimentos nesta região.

Com isso, se aflora a metodologia da pesquisa historiográfica oral que desvenda alguns acontecimentos e fatos, emergindo a condução da memória coletiva dos paraibanos – e das populações indígenas do Estado. Há de se destacar que são “[...] aproximadamente 19 mil indígenas entre habitantes das aldeias e das cidades de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, os Potiguara se concentram numa área do litoral norte paraibano situada entre os rios Camaratuba e Mamanguape” (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012, p. 15).

De acordo com Oliveira (2011, p. 39), “o que constatavam era a existência de uma crônica sobre a Paraíba, muito ligada a Pernambuco e ao Brasil. Não havia a história da Paraíba”. Dessa maneira, emerge uma necessidade de reconhecimento e construção da memória social do estado, conquanto, lidamos com a ausência de fontes que se perpetuou na imensidão de impasses para construir essa memória paraibana. Ainda que a oralidade seja importante e necessária, o uso da fonte documental é primordial na construção do saber histórico. Oliveira (2011, p. 38) descreve que “[...] é essa Paraíba, construída como Estado, que dá referência para um povo. É esse povo, mitificado por essa História, que ainda reclama não conhecer a sua História”.

⁶ Termo na língua tupi que significa “Os Potiguaras”.

Em paralelo a isto, quem vos fala? Senão os povos originários que construíram a história desta terra? Os povos indígenas potiguaras exerciam domínio na terra, mas com a chegada dos europeus foram dizimados e escravizados. Não obstante, sobressai nas entrelinhas das diversas violências e mortes. Em face dessa contextualização, logo, adentrando na construção desta história paraibana, é fundamental destacar a importância que o Instituto Histórico e Geográfico Paraibano (IHGP)⁷ teve na construção da memória e da história do estado.

Assim como ocorreu com o Brasil, sendo proposta uma identidade nacional sem vestígio da ligação entre Portugal, na Paraíba não poderia ser diferente. É sábio que o Estado de Pernambuco é fruto de uma ligação forte com o estado paraibano. Desse modo, Margarida Oliveira (2011, p. 47) enfatiza que, “portanto, a preocupação do Instituto Histórico em produzir uma história separada da de Pernambuco nasceu da necessidade de criar uma identidade paraibana [...]”.

O IHGP (Instituto Histórico Geográfico Paraibano) estava preocupado na construção de uma identidade paraibana ressaltando a grandeza desta terra. Ora, a construção da memória do estado é justamente respaldar e elevar a presença e pertencimento da região. Assim sendo, a emergência em escrever sobre a história da Paraíba é justamente (re)conhecer a memória histórica da região através da preservação, abarcando a construção do reconhecimento que é importante dialogar com o termo “paraibanidade”, proposto pela historiadora Margarida Oliveira.

Nesse sentido e no da formação do homem específico, segue-se um momento, que é semelhante à conquista, considerado muito importante, continuador dessa formação. Trata-se da resistência dos “paraibanos” às invasões holandesas (OLIVEIRA, 2011). Mesmo que não cabe aqui adentrarmos neste marco importante das invasões holandesas⁸, é preciso ressaltar através dessa disputa que as táticas de resistência na dominação do território paraibano vão além dos desafios impostos nesse conflito frente a frente. Oliveira (2011, p. 48) continua:

⁷ No artigo “Paraíba: Heroica desde dos primórdios”, Margarida Dias Oliveira enfatizou aspecto importante frente o surgimento da importância da escrita da história paraibana. Com isso, se afluou segundo a autora que “a fundação do IHGP previa, além da organização das fontes e outras tarefas tidas como importantes, o objetivo maior de escrever a história da Paraíba. Quando a isso se adicionava o fato de ser escrita pelos próprios paraibanos, a relevância do objetivo era multiplicada” (OLIVEIRA, 2011, p. 39).

⁸ Após a expulsão dos holandeses, são poucas as informações sobre como prosseguiu a colonização nessa região. Há carências de estudos acerca de possíveis novos enfrentamentos entre Potiguaras e europeus. Sobre o assunto, impera uma espécie de silenciamento da historiografia paraibana, sobretudo, a produzida pelo Instituto Histórico e Geográfico Paraibano – IHGP. É como se todos os indígenas tivessem aceitado a dominação europeia sem nenhuma nova reação (SILVA, 2021).

“segundo o IHGP, o que a invasão holandesa feriu foi o próprio sentimento de nação, já existente, e não apenas as riquezas materiais”.

Inicialmente, nesse contexto, o reconhecimento da história paraibana é datado da fundação de Nossa Senhora das Neves em 05 de agosto de 1585, por meio do acordo “pacífico” entre os povos indígenas e os portugueses. Há também por outro rastro as tentativas de igualar Paraíba e Pernambuco. Sabe-se, contudo, que as resistências indígenas se seguiram até no mínimo 1599 na região em que a cidade fora construída (GONÇALVES, 2007).

Desse modo, além dessa construção de pertencimento e existencialismo do Estado – que a autora chamou de uma identidade paraibana –, notamos também a prática de separação dos Estados – Paraíba e Pernambuco – está interligada na condição de suporte econômico, entre ambos, pois o enfraquecimento do comércio está ligado ao aspecto geográfico, visto que o sertão paraibano está mais próximo de Pernambuco do que da capital paraibana. Assim, Oliveira (2011, p. 47) continua:

A tentativa de colocar a Paraíba em igualdade com Pernambuco começa nesses detalhes, que revelavam, sem dúvida, uma condição real de subordinação econômica que se iniciou com a ocupação do espaço territorial, no qual a Paraíba perdeu muito em possibilidades de desenvolvimento do comércio, visto que, geograficamente, o sertão paraibano comunicava-se com mais facilidade com Pernambuco, sobretudo com sua capital, do que com a capital paraibana. Se adicionarmos a isso os momentos de subordinação política institucionalizada, fica clara a necessidade de apartar na historiografia Paraíba/Pernambuco.

Logo, isso se sobressai, de acordo com Margarida Dias Oliveira (2011), por meio da resistência o simbolismo de bravura e coragem do povo paraibano. O hino do Estado da Paraíba ressalta:

(...)
Salve, ó berço do heroísmo,
Paraíba, terra amada,
Via Láctea do civismo
Sob o Céu do Amor traçada⁹!

Sendo assim, notamos a figura do herói como simbolismo de grandeza paraibana. São os heróis que constroem narrativas de força, coragens e valentias, ajudando e transformando um tempo-espaço em igualdade. A presença do herói ou dos heróis e das heroínas, sempre estivera em nosso imaginário desde os primórdios da história da humanidade. Na etimologia

⁹ Hino da Paraíba. Hino Oficial do Estado da Paraíba. Letra: Francisco Aurélio de Figueiredo e Melo. Música: Abdon Felinto Milanês. Disponível em: <https://youtu.be/TZ6xnbzZius>. Acesso em: 13 set. 2022.

da palavra “do grego héros, ‘chefe’, pelo latim herōe-, ‘herói;’ homem¹⁰”. Tal designação pode ser colocada em prática na lapidação dos sentimentos que formulam o lugar de pertencimento, amor pela sua própria história e a bravura de lutar pela sua existência.

O mais importante: trata-se, para a construção da paraibanidade, de um componente essencial que é o sentimento de nacionalidade já demonstrado na resistência e nas lutas para a expulsão dos holandeses (OLIVEIRA, 2011). Entretanto, essa semente que é o sentimento, após ser plantado nos paraibanos, espera-se o fruto da nacionalidade que por vez é pertencente apenas a uma parcela dessa população que compõe o estado, visto que o resgate da memória paraibana apenas reforça que os povos indígenas da Parahyba estejam contribuindo apenas com uma memória de bravura e guerreamento.

Destarte, isso evidencia os esquecimentos das visibilidades, apresentações e abordagens frente à história dos Potiguaras na construção de uma Paraíba brava e forte, como reforçava o IHGP. Para, além disso: a quem servia a paraibanidade? Notamos que o esquecimento dos indígenas é forte e latente não apenas na historiografia, mas também nos livros didáticos. Além disso:

Não à tona, aprendemos nas aulas de história sobre o Brasil colônia que os “índios” eram preguiçosos e que este era o motivo pelo qual os portugueses “trouxeram” os africanos na condição de escravizados. Percebemos aqui uma prática de epistemicídio feita pela instituição escolar contra dois povos e suas cosmovisões (ALVES, 2021, p. 124).

Ainda que esse bombardeio de exclusões seja recorrente na escrita da história, percebe-se que nos livros didáticos, as etnias e populações são apresentadas de formas pejorativas e estereotipadas, com isso reforçam-se ainda mais o preconceito trazido pelas caravelas e as construções dos lugares sociais de cada grupo. Nesse lugar de construção da memória paraibana, negligencia-se o lugar do saber e os apagamentos da existência dos indígenas nos pilares que sustentam o trecho: “*Salve, ó berço do heroísmo, Paraíba, terra amada*”.

A negligência na importância da etnia potiguara está presente na construção da história da Paraíba além dos moldes que compõem a bravura e resistência. Portanto, o IHGP não buscou desenvolver as mescla das vivências, dos saberes e das maneiras de existir dos povos indígenas “paraibanos”. Apenas usufruindo a resistência desse povo para ser alicerce de uma construção continua de um estado forte, repleta de firmeza e resistente.

¹⁰ Meu Dicionário. Org. Origem da palavra herói. Disponível em <https://www.meudicionario.org/her%C3%B3i>. Acesso em: 15 set. 2022.

Os fundadores do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano, em linhas gerais, apresentavam grandes semelhanças com os fundadores do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (OLIVEIRA, 2011). Infere-se, portanto, a atuação do IHGB nascido em 1838 da necessidade em promover a construção da identidade nacional, construindo através da história do país o amor pela pátria à população. Intensificando a problemática frente este acontecimento, para Silva (2021), “[...] se tornaria o palco para a elite intelectual demonstrar e evidenciar os progressos do país”.

Em evidências para contribuir fortemente a construção da história do país, não mediram esforços de análise para direcionar visões às questões dos povos indígenas, Silva (2021) especifica nesta colocação em que “[...] é possível notar que os textos produzidos pelo IHGB abordavam uma ‘técnica’ na qual as fontes sobre esses grupos eram recolhidas das crônicas do período colonial, dos relatos de viajantes e dos antigos documentos acerca das aldeias [...]”. Dessa maneira:

[...] a representação que se tinha dos indígenas partia do entendimento dos colonos e dos viajantes europeus que abordavam essa temática a partir de uma visão reducionista dessas sociedades. Os indígenas apareciam quase sempre numa condição pacífica. Os escritos produzidos ignoravam qualquer tipo de resistência dessas populações ao processo colonizador [...] (SILVA, 2021, p. 39).

Enfatizo que é importante, sim, a necessidade da inclusão dos povos indígenas na história da Paraíba, mas como também, fundamental do Brasil, destacando protagonistas no processo das invasões, lutas e resistência, para além de visão reducionista que o IHGB produziu como a historiadora Vânia Cristina Silva (2021) apresenta: “as narrativas de conquista e colonização enalteciam a ação heroica e desbravadora dos portugueses, enquanto os índios pareciam ser facilmente vencidos, catequizados e transformados por eles” (ALMEIDA, 2017 apud SILVA, 2021, p. 40).

“Muito presentes nos documentos dos primeiros anos da colonização, os povos indígenas na Paraíba aparecem com menos frequência nos registros históricos após a consolidação da colonização” (VASCONCELOS, 2017, p. 89). À vista disso, ecoa as vozes das(os) esquecidas(os) nos registros históricos, e do quão às abordagens do IHGP e IHGB também reflete através dessas exclusões, reverberando os destaques para as soberanias, apresentando de forma gloriosa as conquistas dos europeus em solo brasileiro, desbravando, de certa maneira, a (re)existência dos povos originários. “Isso significa que os europeus não encontraram nestas terras um povo fadado ao fracasso, ao contrário, se depararam justamente

com um grupo que se destacaria como importante foco de resistência frente aos interesses dos colonizadores [...]” (SILVA, 2021, p. 64).

Em consequência disso, pensando de maneira “geral” a história do Brasil, repara-se que é repleta de conquistas, “descobrimientos¹¹”, invasões e táticas de enfrentamento, assim como também, somos marcados por inúmeras resistências desde os primórdios, na qual os povos indígenas enfrentavam os portugueses no processo de invasão no período colonial. Ao longo do tempo, o ideal de conquista foi frequentemente construído frente às guerras entre os povos e culturas distintas, visto que o objetivo está em se apropriar do território dos derrotados.

Nessa perspectiva, sobressai a presença da União Ibérica – Portugal e Espanha – sendo os pioneiros na consolidação das navegações marítimas à procura de novas riquezas, rotas comerciais e posse de territórios. Segundo o Segundo o conceito de conquista, afirma-se que é “o ato e o resultado de conquistar: obter algo através da habilidade, sacrifício ou violência¹²”. Tem-se em ideia que apenas usufrui da conquista quem consegue vencer as diversas aprovações. Por meio disso, a conquista da Paraíba permeou-se por inúmeros desafios que abarcou mortes, táticas e acordos, quebrando a construção de uma conquista “pacífica” pelo Instituto Histórico e Geográfico (IHGP).

É importante ressaltar que a conquista e fundação da Capitania da Paraíba foi um processo contínuo e duradouro, sendo respaldado por diversas guerras e mortes entre os povos. O território paraibano está repleto de intolerância quando se trata sobre a conquista que se revela o envolvimento de lutas para a posse do território. Consoante a isso, vejamos que quando foram expulsos pelos Tabajaras, os Potiguaras não estavam mais em dominação, em que o acordo selado de “paz” estava enfatizando a conquista que aconteceu em 1585.

Em que pese estas colocações, saltamos de maneira cronológica para a atualidade, frente a esta contextualização sobre um dos marcos histórico do Estado paraibano, destaco nessas singularidades à tona a região litorânea potiguara como redentora de resistência e enfrentamento desde o processo de invasão, mas que, além disso, é um povo marcado por seus conhecimentos e saberes naturais. Sob esse viés, Cardoso e Guimarães (2012), contribuem nessa maneira de raciocínio ao enfatizar que:

¹¹ O termo “descobrimento” entre aspas é uma maneira de ampliar novos questionamentos frente o processo que desencadeou o processo dos primeiros contatos entre os povos indígenas e os europeus. Dessa forma, noto que é necessário questionarmos e problematizar o que seria “descobrir”. Dentre o contexto que perpetua o termo descobrimento, há vestígios eurocêntricos e colonialistas. Notamos que no continente americano, por exemplo, – anterior ao processo de expansão marítima – existiam hábitos, culturas, identidades, entre outros.

¹² Equipe editorial de Conceito.de. (15 de dezembro de 2019). Conceito de conquista. Disponível em: <https://conceito.de/conquista>. Acesso em: 15 set. 2022.

Os Potiguara, provavelmente, são os únicos dentre os povos indígenas situados no Brasil a viver no mesmo lugar desde a chegada dos colonizadores há 500 anos. A bibliografia e os documentos sobre a história do atual Estado da Paraíba evidenciam, desde as notícias mais remotas após o descobrimento do Brasil, a presença dos Potiguara no litoral paraibano e, mais notadamente, na Baía da Traição. A permanência, contudo, se deu a custo de resistência às investidas de diversos invasores. Os Potiguara resistiram às tentativas de conquista de seu território guerreando bravamente e por meio de diversas formas de resistência e indigenização de elementos da cultura ocidental, do branco (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012, p. 15-16).

Por estarem abrigados na mesma regionalidade que é pertencente aos seus antepassados; terra esta que é enraizada por sua ancestralidade dos mais velhos – anciãos – em que: o urucum, jenipapo, ritual da lua cheia, às tradições, histórias dos ancestrais, a prática do toré, os pedidos de proteção aos encantados, benzimento e chás com ervas; hoje, assiste-se, infelizmente, que a perda destas práticas culturais originárias é fruto da presença da fé cristã nas aldeias, e do quanto que essa existência nos espaços TI¹³ influencia no comportamento e modo de pensar desses indígenas.

Nesse sentido, os segmentos contínuos das transformações culturais e espirituais partem das crenças católicas e protestantes. Isso condiz com Barcellos (2012, p. 126), ao apresentar que:

A prática indígena de ir para as matas, cachoeiras, mangues e rios invocar os espíritos e estabelecer contatos com os ancestrais, não é algo fácil de ser exercitado e, muito menos, revelado. Isso porque a tradição deixada pelos antigos é conservada de forma muito reservada, mas é transmitida de geração para geração. As igrejas Cristãs condenam essa prática, afirmando que o Espírito Santo enviado por Jesus Cristo é quem salva. A presença do cristianismo tem deixado a ancestralidade indígena em situação desigual. As pessoas que praticam o ritual tradicional indígena são tidas como “Catimbozeiros”, gente do mal.

Por inúmeras vezes, nota-se que estes preceitos da conduta cristã pairam dentro das aldeias como tentativas de impor mecanismos “corretos” na vida desses indígenas. Essa imposição se aflora da catequização desde o século XVII. Nota-se que a colonização presente, na contemporaneidade, vem ganhando força e visibilidade através da propagação da salvação do espírito dos indivíduos. Hoje, assiste-se que ao “aceitar Jesus como seu único e verdadeiro salvador”¹⁴, estariam abdicando de práticas, costumes e modos “mundanos”.

¹³ Aqui, utilizaremos em grande escala a sigla TI (Terra Indígena). A vista de que, conforme a Constituição Cidadã de 1988 assegura em seu Art. 231 no § 1º que: são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (BRASIL, 1988).

¹⁴ “Se você confessar com a sua boca que Jesus é Senhor e crer em seu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, será salvo” (Romanos 10:9).

Entretanto, seria problemático estabelecer uma identidade indígena considerando apenas esses aspectos em virtude da grande diversidade de povos habitantes no território brasileiro, bem como das singularidades de cada um deles (VASCONCELOS, 2017). Em face disso, é importante destacar que devido aos inúmeros processos de “modernização”, é imprescindível termos apenas como base as características dos povos indígenas do Brasil Colonial para explicar os da atualidade, pois a Contemporaneidade possui roupagens que não são iguais do período colonial.

Em razão do que, Vasconcelos (2017, p. 83) explica:

[...] Este entendimento, provavelmente, resultaria na cristalização da imagem do índio no passado, sem considerar que a cultura é algo dinâmico e que se modifica conforme as experiências históricas, como por exemplo a necessidade de adaptação a condições naturais específicas ou a interação social com outros grupos [...].

Ao mesmo tempo em que essa necessidade de adaptação apresentada por Vasconcelos (2017), é fundamental refletirmos também sobre até que ponto essas novas dinâmicas resultariam na perda das práticas e dos saberes originários. Ora, veja que os indígenas potiguaras por estar na costa do país, o primeiro contato com a catequização foi forte e violento, resultando não apenas no genocídio mortal, mas na morte de práticas, espiritualidades e rituais. Ainda que na atualidade essa questão seja um campo minado, é importante apresentar, sobretudo, para que a cultura não seja vivenciada apenas em datas festivas.

O fato é que ser indígena vai além dos cocares, das pinturas e da dança. Mesmo que sejam fundamentais, é preciso antes de tudo se reconhecer como tal. É na valorização de sua ancestralidade, no respeito com seus afazeres. É na luta em prol de melhores condições de vida, não apenas que me beneficie individualmente mais coletivamente. Ainda nessa perspectiva, o Antropólogo Frann Moneen (2008) nos diz que “[...] da antiga cultura indígena nada sobrou. Todos, sem exceção, vivem de acordo com os padrões culturais dos habitantes rurais não-indígenas da região. Há muito tempo falam somente a língua portuguesa” (MOONEN, 2008, p. 12).

Mesmo que Frann Moneen (2008) ressalte acerca da cultura potiguará no século XVI, reparamos que no século XXI ainda é recorrente em prática sua colocação, vejamos que “o único elemento que ainda lembrava a sua ascendência indígena era a dança do toré, que executavam às vezes em cidades próximas, para dar mais brilho a festas folclóricas ou a comemorações de datas nacionais como, por exemplo, a Semana do Índio” (MONEEN, 2008,

p. 12). Em outros sentidos, isso está muito ligado hoje com as festas dos padroeiros nos municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição. Logo, a cultura estaria apenas sendo “sentida” e “vivida” em datas comemorativas?

Retomando, os “catimbozeiros”, apresentados por Barcellos (2012), que estão sendo reprimidos, abandonando sua ancestralidade indígena, estão jogando no baú do esquecimento as memórias dos ensinamentos dos cânticos dos anciões, das rezas e dos rituais. Todavia, as heranças deixadas pelos ancestrais são apenas valorizadas, em grande parte, fora das aldeias, nitidamente dentro dos espaços acadêmicos (felizmente, nos escolares ultimamente também), portanto, isso dialoga com os escritos de Ana Veiga (2022, p. 105), ao falar da trajetória de mulheres sertanejas, também sujeitas à margem, nos diz que, na Academia, elas têm “[...] trazido na bagagem para as novas relações sociais que começam a ser construídas na distância do lugar de origem”.

Com o advento das novas tecnologias e a inevitável globalização, aspectos e elementos riquíssimos da oralidade indígena, tradição essa que torna cada povo único e especial, vem sendo colocado em segundo plano, muitas vezes delegado à condição de não importante (SILVA, 2019, p. 10).

Além disso, como Silva (2019) apresenta sobre os elementos da tecnologia, vejamos que a imposição do processo de modernidade, desencadeou modelos de sociedades capitalistas, de modo que as vestimentas tradicionais (saias de palha, cocares e colares) foram-se ao longo do tempo abdicadas na aldeia, principalmente nos núcleos urbanos que estão em torno, pois as intimidações e vergonhas¹⁵ partem da construção do processo colonizador nesses espaços, na qual chamo atenção, visto que essas “vestimentas tradicionais” apenas são vislumbradas com olhares atenciosos nas redes sociais, por muitos indígenas e não indígenas.

Como relatado por Eliane Potiguara (2018, p. 43), a colonização e a neocolonização, no entanto, são refletidas também por grupos de interesses religiosos que, ao longo da história do Brasil, vêm confundindo a cosmovisão indígena com ideologias e fundamentos alheios à realidade tradicional. Ademais, não somente em 1998 os discursos levantados em prol do genocídio dos povos indígenas começam a aparecer nas mídias, mas que antes disso, já estavam presentes nos pensamentos de muitos políticos que compunham os palanques do Palácio do Planalto.

¹⁵ Para Eliane Potiguara, em *Metade Cara, Metade Máscara*, “a vergonha é o resultado do estigma. A paraibana Maria de Lourdes, a avó da menina, tinha vergonha de sua história, assim como muitos indígenas desaldeados das terras amazônicas. A vergonha se transforma em medo, medo da discriminação social e racial” (POTIGUARA, 2018, p. 29).

Para que não se esqueçamos de que em 16 de abril do mesmo ano (1998) no Diário da Câmara dos Deputados, o então deputado pelo Rio de Janeiro, Jair Messias Bolsonaro, coloca em seu infeliz discurso discriminatório que: “até vale uma observação neste momento: realmente a cavalaria brasileira foi muito incompetente. Competente, sim, foi a Cavalaria norte-americana, que dizimou seus índios no passado e hoje em dia não tem esse problema no país¹⁶”.

Atualmente, com o advento da posse do então deputado à Presidente da República há exatos 20 anos de sua infeliz fala, os embates do etnocídio cresceram gradativamente, enraizando a destruição em massa das culturas dos povos originários seja através da invisibilidade, exclusões, restrições em ações governamentais e federais, encorajamento das invasões em povos indígenas isolados como maneira de “integração” entre o não indígena e as etnias, ou seja, tantas outras injustiças e problemáticas que poderiam transformar-se em um livro de uma história de terror.

Esse cenário coincide com as transgressões no sistema político do Brasil, em que as bases jurídicas constam que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 1988, Art. 231). Procede-se, que mesmo a Constituinte promova os direitos básicos, distingue-se que são renunciados apenas no documento e, não fundamentais no dinamismo, em razão de não há garantias da proteção desses povos originários em que a todo o momento são bombardeados pelas proeminentes agressões e violências.

Sobretudo, se estabelece a importância do pensamento de Eliane Potiguara (2018) ao descrever sobre a falta da atenção das autoridades competentes em não ter olhares mais aprimorados para os povos originários; os Potiguaras são alvos dessa contextualização. A rigor:

O sistema político, que deveria garantir o direito territorial dos povos indígenas, a preservação cultural e sua dignidade, nada faz. Entra governo e sai governo e as terras indígenas não são priorizadas, tampouco os direitos constitucionais e imemoriais desses povos são considerados. Os povos, há séculos, sobrevivem em um clima constante de insegurança, não se sabendo se aquele local em que estão enterrados seus mortos será o território de seus filhos! (POTIGUARA, 2018, p. 31).

¹⁶ GUEDES, Octávio. Política. Jornal G1, 2022. Trecho de discurso feito por Bolsonaro quando o mesmo era Deputado Federal na época. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/blog/octavioguedes/post/2022/03/16/bolsonaro-ja-lamentou-que-o-brasil-nao-dizimou-os-indigenas.ghtml>. Acesso em: 19 set. 2022.

É nessas circunstâncias das falhas dos direitos previsto pela Constituição, que é preciso resistir para que se possa existir. Os ataques contínuos são permeados desde o século XVI para os povos potiguaras, claro, os armamentos no século XXI são caracterizados pelas exclusões, silenciamentos, invisibilidades e todas as mazelas desta colonização que apagam a história dessa etnia.

Vale ressaltar que essa resistência é fruto de uma luta constante para que se possa perceber a existência desse povo; banhados e empurrados para as margens dos núcleos urbanos – cidade – mas que ainda assim possuem o espírito de grandes guerreiros que estão manuseando os conflitos com palavras, atitudes, orgulho e pertencimento dessa terra, pois como se canta no toré¹⁷: “eu sou índio, eu sou guerreiro, o dono da aldeia sou eu”.

Inquieto-me em acreditar que apesar das imensas exclusões que apagam a existência dos potiguaras e das maneiras que está posta a história paraibana construída pelo IHGP, se percebe nas entrelinhas os ecos e a memória dos silenciados. Com isso, aflora-se a emergência cada vez maior dos questionamentos e apontamentos dos lugares dessa etnia na e “apesar disso, muitos povos procuraram conservar práticas e conhecimentos ancestrais, num processo marcado pela reelaboração e incorporação de saberes e tecnologias de outras tradições, que contribuiu para a constituição de uma identidade indígena” (VASCONCELOS, 2017, p. 83).

Em princípio, a valorização e o resgate da cultura e da ancestralidade vêm crescendo gradativamente principalmente no meio educacional-escolar, sobretudo, dentro das próprias aldeias em que projetos e oficinas sobre o ensino de tupi, de danças, pinturas e artesanato impulsionam as crianças, jovens e adultos – indígenas – a conhecerem sua própria história, construindo entre esses povos o pertencimento da terra e a escrita da história.

Portanto, reverencio os Potiguaras e os Tabajaras, como também dos viveres dos sertões: os Tapuia, Kariri e Bultrins..., pois ainda que fosse silenciados, em nenhum momento ousaram se silenciará, pois ecoou os sons do maracá, das flautas, dos sons da natureza, tambores, das batidas dos pés na roda do toré, dos pedidos de sabedoria e proteção a todos os encantados e a Tupã, lutando por seus direitos de existir em um país repleto de disparidade deste racismo estrutural, reflexo de intolerância, violência (verbais, físicas, simbólicas), preconceito e discriminação.

¹⁷ O toré é aberto com o discurso do cacique afirmando a importância daquele ritual para a tradição. Em seguida, todos ficam de joelhos e cabeça baixa fazendo uma oração silenciosa (rezam o pai-nosso cristão), nesse momento as pessoas se posicionam em três círculos: o menor, no centro, ficam os “tocadores” de zabumba e de gaita e o que “puxa as cantiga”; no outro círculo, um pouco maior, ficam as crianças e os adolescentes participando com a dança; e no terceiro, o maior todos, os índios (homens e mulheres), vestidos ou não com trajes do Toré, participam da dança cantando, dançando e tocando o maracá (VIEIRA, 2006, s. p.).

2 DE DENTRO PRA FORA: OS INDÍGENAS POTIGUARAS LGBTQIAPN+

Atualmente, trazendo à tona esse debate frente à construção da história paraibana pelos indígenas, destacamos que estão concentrados nos trechos litorâneos dos núcleos urbanos de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição-PB, mais precisamente na geografia das aldeias quanto nos municípios. É preciso ressaltar que ao propor construir esse trabalho, foi-se preciso pensar para além dos indígenas LGBTQIAPN+ na territorialidade do aldeamento, como também dos indígenas desaldeados que estão presentes nos municípios em torno das aldeias.

Seus domínios fazem parte da restrita e privilegiada lista de demarcações de terras indígenas localizadas na costa do país. Ocupam um espaço de 33.757 hectares, distribuídos em três áreas contíguas, nos municípios de Baía da Traição, Rio Tinto e Marcação. As 32 aldeias abrigam, atualmente, cerca de 20 mil indivíduos, número que vem crescendo, mas que já chegou a atingir apenas dez mil, em 2004¹⁸.

Figura 01 – Localização das aldeias Potiguaras



Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=3616366>. Acesso em 22 de out. 2022.

Cardoso e Guimarães (2012) nos lembram de que os Potiguaras estão inseridos não apenas nos núcleos urbanos aos arredores, mas também em territorialidades para além do

¹⁸ Fonte: <http://trilhasdospotiguaras.pb.gov.br/pt-br/territorio-potiguara/>. Acesso em: 22 de out. 2022.

estado Paraibano. Visto que as estatísticas apontam apenas para os aldeados e não para os indígenas presentes nos municípios e em outros Estados.

Com uma população de aproximadamente 19 mil indígenas entre habitantes das aldeias e das cidades de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, os Potiguaras se concentram numa área do litoral norte paraibano situada entre os rios Camaratuba e Mamanguape. Um número não contabilizado de pessoas vive ainda em outras cidades como Mamanguape, João Pessoa e até mesmo no Rio de Janeiro ou no Rio Grande do Norte (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012, p. 15).

A existência dos Potiguaras apresentadas são vestígios de uma longa e duradora história sangrenta de batalhas que acarretou a morte de inúmeros indígenas. No entanto, nesse contexto histórico traçado desde o século XVII repleto de violência e disputa territorial, moldou-se na atualidade, em pleno século XXI, para os reflexos do sangue dos excluídos que percorre pelas greves e manifestações reivindicando os seus direitos de existir e vivenciar os saberes tradicionais que a todo o momento é bombardeado pelas forças políticas do Brasil, por sua vez conservadoras e com raízes autoritárias fincadas no racismo, no patriarcado, definidas pelo nada pacífico “encontro colonial”. Segundo Quijano (2005):

Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais (QUIJANO, 2005, p. 118).

Para compreendermos os Potiguaras de hoje, precisamos olhar para os elementos fundamentais de sua existência e para os processos históricos que vivenciaram desde os momentos de sua territorialização (PALITOT, 2005). Procede-se no século XX, o que Cardoso e Guimarães (2012, p. 16) descrevem:

As terras dos Potiguaras, em sua história mais recente, foram ocupadas por grandes proprietários, dentre eles a poderosa família Lundgren, donos da Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT), conhecida no Brasil inteiro por meio da cadeia de lojas “Casas Pernambucanas” acelerando o processo invasão do território indígena e de destruição dos ambientes.

No processo de “modernização” da cidade de Rio Tinto-PB, varridos para as margens da territorialidade, os Potiguaras foram massacrados; vivenciando inúmeras repreensões por parte da família dos Lundgren. Afinal, não foram as aldeias que invadiram a cidade, mas os

núcleos urbanos que penetraram fortemente nas terras indígenas induzindo no processo de “modernização”. Agora, emergia nas fábricas a necessidade de mão de obra barata e, conseqüentemente, confrontos e violências, como colocam Cardoso e Guimarães (2012):

A Companhia Rio Tinto invadiu enormes extensões da área indígena, principalmente para cortar madeira de lei para a construção da fábrica, e de lenha para alimentar suas máquinas. Grande parte da madeira das matas, hoje quase inexistentes, começou a ser sobre-explorada na época da Companhia. A época da chegada da fábrica de tecidos é lembrada como um período de muita violência e terror. Os índios eram expulsos de suas terras e os que resistiam eram reprimidos com violência pelos funcionários da empresa (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012, p. 16).

Neste processo de “modernização” da região construída após a chegada da família sueca os Lundgren, apunhalados e jogados para as margens, os potiguaras das aldeias Monte-mór e Jaraguá se vinha cada vez mais sem domínio, sendo assim, a perda de seus territórios foi-se crescendo imensamente.

Não é apenas a definição do controle do acesso aos recursos naturais e territoriais que está em questão, mas as próprias interpretações sobre a história da cidade e de seus habitantes que são revistas frente a uma nova configuração social de redefinição das vidas de pessoas e grupos. Esse conflito envolve, de um lado, os grupos industriais e patrimoniais hegemônicos na cidade (Companhia de Tecidos Rio Tinto e Usinas Miriri e Japungu) e, do outro, as famílias indígenas Potiguara das aldeias Vila Monte-Mór e Jaraguá, que reivindicam a demarcação da Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór (PALITOT, s.d., p. 191).

Dos pés de jenipapo, das folhas de pinhão, sobretudo destruídos, emergiam-se as construções das chaminés da fábrica de tecido, assim como das caldeiras das usinas que jorrava de seus fornos a fumaça do árduo trabalho da mão de obra barata. Apesar do romantismo que é impregnado nessa escrita, reverbera através dela a revolta causada pelos danos morais, físicos e espirituais, ou seja, o apagamento da cosmogonia que o não indígena causou e causa tão fortemente na vida dos povos originários.

Para Eliane Potiguara (2018, p. 29), os conflitos entre povos e o poder, no mundo inteiro, têm causado migrações, deslocamentos (esses povos são obrigados a se deslocar e a fugir por diversos motivos, sejam guerras locais, sejam internacionais, conflitos de raça, etnia ou religião). Nesse sentido, “os Lundgren, grupo familiar proprietário do empreendimento fabril, costumam ser referenciados como beneméritos desse processo, sendo-lhes atribuída a fundação da cidade” (PALITOT, s. d.). Na epistemologia do conhecimento podemos de antemão questionar: os Potiguaras não estavam aqui primeiro?

Segundo Estevão Palitot (s. d.) foram muitas famílias e parentes de outros estados para trabalhar na produção da fábrica, pessoas da região do Rio Grande do Norte e de Pernambuco. Entretanto,

Muitas famílias indígenas foram separadas pelas invasões estrangeiras. Invasões do passado, invasões do presente, invasões do futuro. No passado, as frentes de expansão econômica, as frentes missionárias e as frentes de atração eram as causas das transformações sociais das populações indígenas. Varicela, escarlatina, varíola, sarampo, gripe e tuberculose, em 1763, fizeram 7.414 vítimas! (POTIGUARA, 2018, p. 23).

São nas invasões do tempo presente que ocorreram a evasão de tantos potiguaras com o processo de expansão econômica apresentada por Eliane Potiguara. O caso de sua família não é um caso ocorrido apenas pelas consequências do tempo, mas pelas transformações após a chegada do não indígena, entre doenças, expulsões, perdas, desaparecimento e mortes. “A família colonizadora inglesa Y ainda fez desaparecer muitos pais e avós de família. Quase 70 anos depois, a empresa Z foi à falência e nunca se fez justiça a esses crimes organizados, objetivando interesses políticos e econômicos locais” (POTIGUARA, 2018, p. 24).

Desse modo, não se fala sobre esses acontecimentos. Não se traz visibilidade para os esquecidos. Desaparecem na escrita, na memória e nos registros históricos. É o branco colonizador que trouxe o “moderno”. Aquele que vestiu o indígena selvagem. É o que possibilitou a mão de obra e, portanto, aquele que funda cidades, como Estevão Palitot (s. d.) apresentou.

Veja o que se espera aqui, é irmos para além das (des)construções que são apresentadas (ainda que importantíssimas) sobre os indígenas potiguaras. O salto que damos aqui vai para além da discussão da territorialidade, mas no campo da sexualidade. Hoje, no século XXI, dar visibilidade para estes corpos indígenas potiguaras LGBTQIAPN+ é sem dúvidas navegar contra as disparidades do preconceito e do racismo que foram construídas ao longo de séculos no Brasil.

Na retomada da discussão, a dívida com esses corpos é histórica, desse modo, esse campo é minado por inúmeras questões que devemos ter cuidado, em que concerne o que Fernandes (2017) descreve frente às expressões “gay” e “homossexual”:

Dessa forma, o uso da expressão guarda, em si, um aspecto político. Gay e “homossexual” são categorias que surgem em contextos não indígenas, ocidentais e modernos. Quando um indígena é visto por outro, ou ela sociedade envolvente, como “gay”, isso significa que toda a carga estigmatizante e preconceituosa do termo é também empregada. Assumi-la é enfrenta-la (FERNANDES, 2017, p. 114).

Dessa maneira, à medida que se foi elaborando esse trabalho, percebe-se fortemente a influência dos pensamentos de Estevão Fernandes (2017), não indígena, principalmente ao dizer que, como o nosso, o seu texto acabou sendo “um grande desabafo sobre questões que me angustiam e, espero, venham a motivar outras pessoas a pensá-las e enfrentá-las” (FERNANDES, 2017, p. 107). Os caminhos são minados, principalmente quando esses indígenas são representados nas mídias, como também nos livros didáticos e no ambiente educacional. Essas construções do que seria o (a) “índio(a)¹⁹” são fortemente construídas em nosso imaginário popular e social.

Para proceder a essa discussão, é importante ressaltar perguntas básicas que irão direcionar em nossa reflexão, assim: caro(a) leitor(a), você conhece algum indígena LGBTQIAPN+? Se sim, exerce alguma liderança na aldeia? O/a mesmo/a é “aceito/a”, respeitado/a pela comunidade indígena?

As perguntas acima, de fato básicas, variam de respostas para cada sujeito devido às inúmeras causas, experiências, vivências e regionalidades, mas são fundamentais para pensarmos sobre o que seria esta pauta e sua importância. Por vez, a surpresa já começa quando um indígena se afirma como tal na sociedade: “como assim, você é índio”?

É certo que no Brasil de hoje ainda muitos brasileiros nos veem como índios preguiçosos, improdutivos, empecilhos para o desenvolvimento. Outros nos veem como valiosos protetores das florestas, dos rios, e possíveis salvadores do planeta doente em função da ambição de alguns homens brancos que estão devastando tudo o que encontram pela frente (BANIWA, 2006, p. 18).

Como Baniwa (2006) descreve, são notáveis as múltiplas visões, com raízes históricas, frente à existência do indígena, principalmente, quando esses sujeitos passam a transitar em espaços que ao longo das décadas não (nos) foram assegurados.

Nesse olhar de dentro, por consequência enquanto indígena Potiguara, a todo o momento no ambiente educacional – escolar e acadêmico – na cidade, o sentimento de pertencimento desses espaços era pouco marcado devido ao excesso de afirmações da população não indígena em afirmar que ali não era o lugar de “índio”.

Ser lembrado na escola apenas como exemplo no dia do “índio” me via apenas enclausurado nessas datas comemorativas. Em fileiras para o preparo das apresentações,

¹⁹ Baniwa (2006) ressalta que “a denominação índio ou indígena, segundo os dicionários da língua portuguesa, significa nativo, natural de um lugar. É também o nome dado aos primeiros habitantes (habitantes nativos) do continente americano, os chamados povos indígenas. Mas esta denominação é o resultado de um mero erro náutico” (BANIWA, 2006, p. 29). Portanto, prefere-se aqui, utilizar “indígenas” ao invés de “índio”, para reforçar as multiplicidades culturais dos povos originários e, não reproduzir as ideias dos navegantes.

danças, cânticos, pinturas e cocares de papel; a escola representava naqueles momentos visões deturpadas dos povos indígenas. Nos movimentos corporais, rodopios com a flecha, claro, não devemos nos esquecer dos “huhuhuhu” feito com a boca sinalizando que todos eram índios. Todos nós éramos obrigados a se pintar para que quando os pais fossem buscar seus filhos, vissem que a escola estava “cumprindo” seu dever cultural.

Quando eu chegava à casa de vovó sempre me dizia: “agora sim, tá parecendo um índio de verdade!”. Alto lá! Não cabia a mim, uma criança de 7/8 anos questionar a anfitriã o que seria um índio “verdadeiro”. Por isso concordava com vovó, dávamos boas risadas e ia ouvi-la contar suas vivências de quando era mais nova enquanto preparava o inhame para o jantar.

Apesar de já saber que ao entrar na mata ela deixava fumo para Comadre Fulozinha, que ela se atrepava nas árvores mais altas para pegar manga e oliveira; dos grandes caranguejos e peixes que pescava, e dos banhos que tomava com tia Rubinete nas cheias do mangue, até às suas idas à Barra de Mamanguape para os festivais de Nossa Senhora dos Navegantes; já sabia decoradas todas as suas histórias, mas sempre ouvia com o mesmo prazer e entusiasmo.

Vovó, de fato, sempre contribui muito com seus saberes. Desde os chás, dos banhos e das rezas, ao me olhar e dizer: “você está com olhado, vai lá à dona Maria pra ela te passar um ramo, depois toma chá de canela pra passar o enjojo”. Dos perigos de comer manga com leite, da sandália emborcada que faz mal; de não poder assobiar à noite, pois chamaria cobra, de antes de tomar banho em rio, açude ou mar, pedir permissão para os encantados das águas: é o ouvir a proteção da natureza.

Se o cachorro tiver de “papo” para cima está agourando o dono. De sempre pedi permissão a Tupinambá e a Cabocla Jurema ao entrar na mata, de ser proibido chamar palavrão enquanto estiver na natureza, visto que estaríamos desrespeitando os encantados ali presentes. De sempre preferir vassoura de mato, pois limpa o terreiro melhor. Ao preferir andar descalço, pois estaríamos em contato maior com a mãe terra.

Os saberes que me foram passados se são mitos ou verdades não cabem aqui questionar a veracidade, mas do quanto essa riqueza cultural é passada por gerações, contudo que antes de tudo, reverbera alguns saberes que são “confidenciais”, apesar do esforço de contar, há por detrás uma filosofia de vida que não é perceptível descrever aqui, mas sentir. Isso assemelha ao que Daniel Munduruku relata sobre sua avó: “o fato é que minha avó tinha alguns segredos que ela não permitia que ninguém soubesse, e quem os conhecia não deveria contar nada, jamais. Isso nos enchia de curiosidade” (MUNDURUKU, 2015, s. p.).

Minha avó – dona Marilene, me liga intensivamente com nossa ancestralidade, de alguma maneira, seja através das danças de lapinha com seus vestidos coloridos em que ela sempre fora a cigana na roda, dos rituais do Toré, dos cocos de roda no quintal do meu bisavô, vô Toin-Toin (a benção, meu vô), na vila Regina em Rio Tinto-PB; de saber a hora certa de aguar as plantas se baseando no lugar em que o sol está no céu, do manuseio do artesanato, como também ao afirmar com orgulho e pertencimento que é filha de um grande índio potiguara, guerreiro e trabalhador. O que também, através disso, constrói inclusive a masculinidade indígena – heterossexual.

Isso se assemelha ao que Munduruku (2015, s. p.) discorre:

Todas essas histórias são muito importantes para nós. Elas realmente nos ensinam quem somos e por que somos o que somos. Antes que pergunte vou logo dizendo que somos uma grande família. Contudo, há uma história que é só sua, e de ninguém mais. Ela será criada por você no decorrer de sua vida. Mais tarde – quando o tempo badalar em seu corpo – você entenderá que todas essas histórias são alimentos para o seu espírito. Aí saberá compor a história que irá contar para seus filhos. Será uma história só sua.

Contar história vai além de falarmos sobre fatos ou acontecimentos, mas como ela é contada, sentida e interpretada. Dessa maneira, reflito que apesar de toda essa ancestralidade e dos bons momentos que vivenciará minha avó, foi-se preciso ir para a cidade, pois era preciso trabalhar pra botar as refeições todos os dias na mesa.

Veja, o que eu quero dizer com o exposto, é que dona Marilene – vovó – nascida na beira da maré, foi e é mais uma vítima do sistema capitalista que impulsiona cada vez mais (nós) indígenas a ter que migrar das aldeias, sítios e o meio rural para transitar no meio urbano para a sobrevivência, como a avó de Eliane Potiguara, ou seja, a autora mostra o quanto a história se repete.

Para a autora, é preciso estudos que abarquem novas possibilidades de investigar e problematizar essas consequências da migração dos povos indígenas e do quanto que essas circunstâncias são fruto do silêncio. São apenas jogados dados que apresentem o aumento dos deslocamentos dos povos indígenas, mas não necessariamente aprofundamentos frente aos contextos históricos que liguem com a realidade do presente. Consequentemente:

Esse tipo de violência e racismo e a migração dos povos indígenas de suas áreas tradicionais merecem estudos, pois essas situações não têm visibilidade no país, assim com a situação das mulheres indígenas que sofrem abuso, assédio, violência sexual, que se tornam objeto de tráfico nas mãos de avaros e degradados nacionais e internacionais não é divulgada. Essa é a causa que estamos levantando! (POTIGUARA, 2018, p. 29).

Até este momento, descrever algumas vivências e saberes de vovó se liga ao racismo estrutural que Eliane Potiguara nos apresenta, visto que é mais que necessário romper os silêncios e mostrar que ainda há resistências principalmente na escrita. É também no escrever que damos visibilidades às memórias dos (as) esquecidos (as) na história, e destaco aqui os indígenas, sertanejos, quilombolas e comunidades ribeirinhas.

Para Ana Veiga (2022), dissertando acerca das sertanidades:

A demarcação de lugares específicos, o respeito e a menção à ancestralidade e uma reverência às suas próprias práticas e costumes, como o autocuidado e os saberes populares que atravessam gerações, causam incômodo ao questionarem o cânone da razão que historicamente nos submete. E lançam um desafio, transformando em demanda social e acadêmica, de visibilidade, historicidade e acolhimento (VEIGA, 2022, p. 99).

Afinal, de quantas Potiguaras Marias, Marilenes, Martas, Márcias, mães, tias e avós levaram consigo ao túmulo seus conhecimentos que nunca sequer foram ouvidos e visibilizados?

A história aqui narrada não é um caso incomum. A diferença é que, aqui, está tendo visibilidade, quando a esmagadora maioria de famílias indígenas violentadas, que continua em aldeias indígenas ou que faz parte das famílias desaldeadas ou desestruturadas, permaneceu calada, enferma, enlouquecida, isolada na sociedade envolvente (POTIGUARA, 2018, p. 29).

Por consequência, ainda que o cordão umbilical que liga nossa ancestralidade não tenha sido cortado, esse deslocamento, hoje, acarretou a perda da valorização de nossos saberes, logo, nossos parentes nascidos no contexto da cidade veem essa filosofia de vida apenas como contos, causos e memória “atrasada”. Nessa linha de raciocínio, Ana Veiga (2012) nos diz que

Essa naturalização das noções de atrasado e evoluído merece ser confrontada pelo questionamento da aceitação pacífica de uma hierarquia de saberes localizados, ou mesmo do não reconhecimento de saberes outros, que escapam àqueles legitimados como científicos, ao mesmo tempo em que confrontam (VEIGA, 2022, p. 104).

Infelizmente, percebo que a falta da valorização é justamente vestígios do desconhecimento. Sendo assim, sinto duramente o peso do privilégio que tenho enquanto estudante universitário, visto que ter acesso a novos olhares aos saberes que me foi passado são extremamente ricos. Destarte, isso lembra o que Ailton Krenak (2019) reflete:

A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade (KRENAK, 2019, p. 13).

Nisso tudo, a força ancestral sempre me direcionava ir para o ensino superior, pois lá teria respostas. Com os direcionamentos para minhas escolhas teórico-metodológicas na Academia, compreendi através das teorias decoloniais, apresentadas pela professora Dayane Sobreira em sala de aula, que os saberes e viveres decorrentes de minha avó Marilene não era apenas conhecimentos que adquirimos em conversas informais, mas do quanto esses saberes fazem parte de nossa ancestralidade, tendo em vista que ao longo dos séculos nossas práticas foram silenciadas e apagadas.

Entretanto, “nosso povo sabe de onde veio. Sabe para onde vai. Tudo isso está escrito na tradição de nossa gente desde o começo dos tempos. Não precisamos saber ler as letras escritas da cidade. Tudo está escrito na natureza. É preciso apenas saber ouvir” (MUNDURUKU, 2015, online). Com isso, após adentrar na Universidade pública, ao afirmarem que seria um “novo universo”, repleto de pessoas “intelectuais” e “mentes abertas”, ousei, de fato, criar expectativa frente finalmente encontrar novas construções e, barrar esses estereótipos e preconceitos que aos poucos iam adentrando em meu imaginário por ser constantemente reproduzido diariamente, traçando linhas de confronto teórico e subjetivo (VEIGA, 2022).

Os meus pensamentos encontram similitude aos escritos de Baniwa (2006), visto que ao adentrar neste “universo” acadêmico, de certa maneira, voltaria para minhas origens para contribuir de alguma forma, em razão de que “sabemos que hoje existem muitos jovens indígenas que estão saindo de suas comunidades e aldeias para estudar, principalmente no âmbito da formação universitária, o que é muito salutar para seus locais de origem” (BANIWA, 2006, p. 25).

Porém, a frustração veio de início. No ambiente acadêmico as surpresas e dúvidas sobre ser indígena foram maiores do que na escola. Surpresos por ter um colega indígena, surpresos por ter um aluno Potiguara, os mesmos construíam em seus discursos, ainda de maneira não intuitiva (claramente), que o lugar do indígena é na aldeia e não no espaço acadêmico.

Dos questionamentos levantados por todos/as/es, ressurgia nas construções do quão é difícil ter um indígena dividindo os corredores das Universidades Públicas e Privadas, do quanto que essa consequência é reflexo das exclusões e das desigualdades sociais existentes

no Brasil, fruto das complexas disparidades governamentais, oriundas das permanências colonizadoras nos diversos espaços sociais, sobretudo, no ambiente educacional. Por isso a importância das cotas raciais nos vestibulares para que grupos minoritários possam ingressar na Academia, visto que majoritariamente permanece fincado por base economicamente dominante.

Nesse sentido, esquece-se que:

O Nordeste é uma região emblemática para que se entendam hoje os meandros do que foi o processo colonizador enfrentado pelos povos indígenas. Por estar localizada ao longo do litoral brasileiro, a região foi alvo primeiro da ocupação colonial pelos portugueses. Essa ocupação violenta resultou em profundas perdas territoriais e na submissão, por absoluta necessidade de sobrevivência, aos poderes econômicos coloniais, marca dos diversos povos da região, como os Xucuru, os Fulniô, os Cariri-Xocó, os Tuxá, os Aticum, os Tapeba, os Potiguara, entre outros (BANIWA, 2006, p. 42).

Conforme Baniwa (2006) devido aos Indígenas do Nordeste terem sofrido esse primeiro “choque” das ocupações violentas e das diversas vidas que foram silenciadas pelos tiros, pela escravização e pelas imposições, ainda hoje as novas roupagens são transformadas em acusações frente às identidades enquanto sujeitos originários, tornando-se o fazer prático de que: “você não parece muito indígena, há poucos traços em você”, sendo esquecida, portanto, a miscigenação étnica, marca da nossa colonização.

Além disso, outro desafio fortemente que se foi perpetuado em minha vivência foi o distanciamento que era imposto através do não indígena ao questionar sobre o meu espaço de vivência na cidade e a ausência de estar na aldeia. Dos questionamentos sempre era levantado como seria ser indígena na cidade e, se estar nesse lugar acarretariam transformações em minha ancestralidade, crença e pertencimento.

Queremos com isso destacar que os jovens indígenas que, por alguma razão histórica, se distanciaram aparentemente de suas comunidades e culturas tradicionais podem restabelecer com elas – e isto é sempre possível e desejável – seus vínculos afetivos, culturais e políticos, ainda que à distância (BANIWA, 2006, p. 24).

Essas afirmações, ainda que sejam ignorantes, é posta em prática cotidianamente, em cada lugar, horário e região. O indígena do século XXI está sentenciado na imagem do índio de 1500; espera-se (nos) encontrar vestidos de saias de palha, com cocares e com suas pinturas corporais rodeados por matas e caçando. “Dessa visão limitada e discriminatória, que pautou a relação entre índios e brancos no Brasil desde 1500, resultou uma série de

ambiguidades e contradições ainda hoje presentes no imaginário da sociedade brasileira e dos próprios povos indígenas” (BANIWA, 2006, p. 34).

A rigor, esquece-se, novamente, da história do contato entre os indígenas e os europeus; dos momentos de estupros, das imposições frente ao ensino da catequização, dos apagamentos dos saberes tradicionais. Exclui-se o apagamento das indígenas Jacis para o surgimento das Marias cristãs, dos bravos Xamãs e Acauãs para as representações dos discípulos João e José. Estevão Palitot (2005) ressalta acerca disso que:

O processo de catequese, civilização e, provavelmente, mistura com índios de outras etnias no espaço das missões resultou na criação de uma categoria étnica dentro do mundo colonial que incorporou as populações aldeadas como caboclos ou índios mansos, sinônimos de cristão, domesticados (PALITOT, 2005, p. 20).

Portanto, tornando como ponto de explicações frente às dúvidas, às respostas para todas essas curiosidades eram sanadas de maneiras claras e objetivas, explicando que ser indígena vai além dos moldes que (nos) foi imposto, enclausurando (nos) para as margens dessas representações que são duramente (ainda) presente no imaginário da sociedade. Sobretudo, apresentar esse outro “lado dos fatos” é exaustivo e cansativo, visto que ainda assim são reproduzidos os estereótipos da imagem do indígena.

Isso faz-nos, refletir, acerca do que Estevão Palitot (2005) coloca diante dos processos históricos vivenciados pelos Potiguaras, nesse contexto, (re)lembra que:

Os Potiguaras não são menos índios pelo caráter descontínuo de sua história ou por não falarem a língua tupi, nem apresentarem diferenças somáticas e culturais significativas frente a população não-indígena envolvente. Pelo contrário, se há um fio condutor, e um elemento contínuo entre os Potiguaras do século XVI e os atuais é a constante refabricação de uma fronteira étnica nesta região. Por mais que os processos históricos tenham trazido modificações ao campo social, existiram elementos de ordem sociológica que permitiram a manutenção e a positividade de uma identidade étnica indígena que serviu de abrigo à existência dos Potiguaras enquanto grupo dentro da sociedade regional e nacional (PALITOT, 2005, p. 08).

Em razão de que os espantos e atenções que ressurgem, é fruto do lugar do pertencimento: indígenas nas aldeias, não indígenas nas cidades.

Ainda nessa perspectiva, nota-se que ao transitar nesses espaços urbanos, principalmente destacando os que estão no sufoco da margem: indígenas travestis, transexuais e transgêneros; são sucateadas a todo o momento pela sociedade, seja no meio urbano, rural e nas aldeias, acrescentando a dificuldade de legitimar seus direitos que são (ainda que de forma lenta, infelizmente) assegurados pelas bases jurídicas do Brasil atual.

Na assertiva de Gersem Baniwa (2021), no artigo *A pedagogia da resiliência indígena em tempos de pandemia*, descreve precisamente o genocídio que os povos indígenas sofreram/sofrem com a pandemia causada pelo vírus SARS-CoV-2, e do quanto o Governo Federal não atuou com articulações de medidas preventivas de saúde pública a favor da vida, pelo contrário, reforçou o sistema de morte, do apagamento e do silenciamento, demonstrando que é um governo a favor do extermínio.

As pessoas que morreram e as vidas perdidas para sempre se transformaram em números a serem disputados, escondidos, minimizados ou mesmo desprezados. Nenhum exagero em denominar essa atitude de micropolítica, ou seja, políticas de morte. Política onde tudo importa, menos a vida e a morte de pessoas (BANIWA, 2021).

As legitimidades de direitos básicos que a Constituição Federal prevê, com a pandemia do coronavírus intensificaram-se fortemente a perda de direitos que assegurem a sobrevivência dos povos indígenas. “A falta de plano do governo, a presença de invasores nos territórios indígenas e na contrapropaganda criminoso sobre a vacinação implementada por igrejas fundamentalistas bolsonaristas junto às aldeias aumentam o drama” (BANIWA, 2021, p. 02).

Não apenas lidam com esse enfoque aterrorizante da contaminação do vírus, mas também com as invasões, dos tiros a queima roupa e do desmatamento florestal. As queimadas que cresceram absurdamente causando o desmatamento da biodiversidade do país e o contrabando das extrações minerais.

Assim, os povos indígenas têm que enfrentar ao mesmo tempo a Pandemia da COVID-19, as invasões de suas terras, a perseguição e ameaças às suas lideranças, um governo hostil aos seus direitos e uma parcela racista da sociedade que é contrária à vacinação prioritária de indígenas (BANIWA, 2021, p. 02).

Baniwa (2021) deixa claro que não devemos esquecer dos atos desumanos cometidos pelo presidente da República Jair Messias Bolsonaro contra a existência dos povos indígenas, sejam eles:

O maior ato genocida do presidente da República foi estabelecer 16 vetos na lei que definiu medidas preventivas contra a Covid-19 em comunidades indígenas, quilombolas e outros povos tradicionais durante a pandemia. O presidente vetou, entre outros pontos, a exigência de acesso ao fornecimento de água potável e distribuição gratuita de materiais de higiene, limpeza e de desinfecção para as aldeias indígenas (BANIWA, 2021, p. 07).

Neste cenário assombroso de tantos ataques contra os povos indígenas, fere-se ainda mais que os atos genocidas, infelizmente estão fluindo cotidianamente nesse (des)governo (2018-2022), em que:

Vetou também a obrigatoriedade de o Executivo liberar verba emergencial à saúde indígena, instalar internet nas aldeias e distribuir cestas básicas. Outro veto presidencial foi o do dispositivo que exigia do governo criar condições de flexibilidade a indígenas e quilombolas para acessarem o auxílio emergencial e que executasse ações para garantir a essas comunidades a instalação emergencial de leitos hospitalares e de terapia intensiva, com o fornecimento de ventiladores e máquinas de oxigenação sanguínea (BANIWA, 2021, p. 07- 08).

Isabella Alves (2021) explora que “atualmente, a contagem de mortes de indígenas pela Covid-19 é feita pelas suas próprias comunidades e associações, assim como, historicamente, os casos de assassinato e suicídio por LGBTfobia no Brasil; contar e recolher seus corpos infelizmente é uma característica dessas populações” (ALVES, 2021, p. 125). Por seguinte, percebo a real urgência de perguntar e refletir frente a seguinte arguição: quantas/os indígenas LGBTQIAPN+ são hoje estatísticas de vidas que se foram perdidas?

Não apenas pela Covid-19 mais também pelas violências e discriminações? Vidas e corpos aprisionados nas trancas dos caixões que não puderem sequer ter um cortejo decente para suas sepulturas. Nesse sentido, Baniwa (2021, p. 08) reflete que “vivemos em tempos em que à luz do dia um processo de radicalização e aprofundamento do ódio, do racismo, da intolerância e da violência”.

3 SUBALTERNIZADOS: INDÍGENAS POTIGUARAS LGBTQIAPN+ NO CONTEXTO DAS CIDADES E DAS ALDEIAS

Antes da chegada do colonizador em 1500 não existia “homossexualidade”, nem tampouco práticas pecaminosas entre os indígenas. Nesse sentido, o enraizamento da colonização nesses corpos são permanências de práticas em contextos históricos, abarcando o controle da Igreja Católica na Inquisição, na qual proclamou “práticas pecaminosas” entre os povos indígenas. Apesar da violenta homofobia capitaneada pela Inquisição, o certo é que desde os primórdios da colonização, sodomitas europeus encontraram no Novo Mundo espaço privilegiado para a prática do homoerotismo (MOTT, 1994).

Os contextos que coincidem com as dificuldades enfrentadas pelos indígenas Potiguaras, são vastos desde a chegada do colonizador. Entretanto, buscando sintetizar os apagamentos da existência dos Potiguaras, buscou-se aqui, discutir acerca de uma (grande) parcela de indígenas que ao se afirmarem LGBTQIAPN+ nos espaços de aldeamento e nas cidades são alvo de inúmeras violências.

Em princípio, um dos maiores fatores que dificultam a vivência dos Potiguaras de forma plena é discrepância da mentalidade da população “não indígena” ao reproduzir entendimentos do pertencimento que não há indígenas não-heteronormativos nos dias atuais, como também desde os primórdios, e que acabam ocorrendo inúmeras tentativas de separar ambas as ligações: Indígena x LGBTQIAPN+ por ingerir confusões, indagando: afinal, você é índio e também é gay +? Isso é possível?

[...] à colonização das sexualidades indígenas, isso significa que as políticas de miscigenação forçada, a imposição de nomes “de branco” aos indígenas, a divisão no trabalho e no espaço escolar, os cortes de cabelo, a distribuição de roupas e outras tantas ações nas quais historicamente a ação indígenista da sociedade envolvente se pauta/pautou são baseadas em – ao mesmo tempo que sustentam – um sistema discursivo de sexualidade do colonizador (FERNANDES, 2017, p. 107).

É justamente refletindo acerca dessas indagações que Estevão Fernandes (2017) coloca a respeito deste sistema discursivo de sexualidade do colonizador que cheguei a refletir a respeito do que seria um indígena para a sociedade nos dias atuais. Visto que ao construir essas representações os mecanismos que desviam desses moldes impostos pelo colonizador são tidos como desviantes de uma estrutura concreta do “ser índio”. Os fenótipos e estereótipos primeiramente surgiram de um lugar: do imaginário dos navegantes.

Essa visão criada por cronistas, romancistas e intelectuais, desde a chegada de Pedro Álvares Cabral em 1500, perdura até os dias de hoje e tem fundamentado toda a relação tutelar e paternalista entre os índios e a sociedade nacional, institucionalizada pelas políticas indigenistas do último século, inicialmente, por meio do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, atualmente, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (BANIWA, 2006, p. 35).

Destas visões, Baniwa (2005) nos diz que:

A primeira diz respeito à antiga visão romântica sobre os índios, presente desde a chegada dos primeiros europeus ao Brasil. É a visão que concebe o índio como ligado à natureza, protetor das florestas, ingênuo, pouco capaz ou incapaz de compreender o mundo branco com suas regras e valores (BANIWA, 2006, p. 35).

Os discursos do contexto histórico do Brasil colonial se repetem na contemporaneidade (claro, com novas construções), aos notarmos que essas indagações são tão presentes em todos os cenários que se possa imaginar e vivenciar. Uma vez que acabam deslegitimando os direitos destes povos originários ao construir que os espaços deles estão apenas destinados à natureza e à aldeia. O preconceito em que os Potiguaras sofrem no espaço urbano é destinado às mazelas dessa desinformação estrutural que é contínua.

Por isso o título “subalternizado”, visto que os indígenas potiguaras são excluídos, sexualizados e vítimas de um sistema que coopera a todo o momento para o seu apagamento. Como Fernandes (2017, p. 108) diz: “[...] sofreram e sofrem com as dinâmicas impostas pelos setores hegemônicos do colonialismo”.

A tomada dessa invisibilidade da existência do indígena na cidade é apenas discutida em espaços de estudos acadêmico, ademais, desmitificar essas interligações do espaço em que o “índio” deve exercer é ainda desconstruída lentamente.

Os índios aldeados vivem dos recursos oferecidos pela natureza, enquanto os índios que moram em centros urbanos vivem geralmente de prestações de serviços e como mão-de-obra do mercado de trabalho. Disso resulta que a perspectiva dos índios aldeados estará mais focada para a valorização dos seus conhecimentos tradicionais de produção, consumo e distribuição de bens, enquanto os índios de centros urbanos estarão propensos a apostar na qualificação profissional e na capacidade de inserção no mercado local e global. O fato demonstra, por exemplo, a necessidade de se pensarem projetos de escolas e de formação diferenciada para as duas realidades indígenas distintas (BANIWA, 2006, p. 24).

Nessa esfera, uma das possibilidades para futuras transformações é como esses povos indígenas são apresentados e caracterizados dentro do ambiente escolar, pois notamos que retratar a respeito disto está apenas destinado no “Dia do Índio” em 19 do mês de abril, em

que os alunos (as) são pintados, usam cocares coloridos e fazem movimentos “primitivos” em prol dessas representações.

Recorrente a isso, é fundamental que esse debate seja estabelecido nas escolas, pois quando o alunado se forma e parte para conhecer de fato o aldeamento e como esses povos vivem, acabam se frustrando e totalizando surpresas, pois aquela realidade não condiz com o índio do livro didático, dos olhinhos puxados e cabelo lisinho em formato de cuia; e sim, indígenas com diversos traços físicos, culturais, sexuais e de gênero.

Erroneamente, notamos que os estereótipos construídos dentro dos espaços educacionais reforçam duramente a construção de uma imagem “absoluta” frente os povos originários. Em outra instância a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (2002), corrobora ao destacar que “a cultura adquire formas diversas através do tempo e do espaço. Essa diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade de identidades que caracterizam os grupos e as sociedades que compõem a humanidade”²⁰.

É preciso lembrar que a LGBTFOBIA acontece diariamente no Brasil, em que inúmeras vítimas são expostas as diversas crueldades que ocorrem na sociedade. Espancadas, humilhadas, excluídas, apontadas, perseguidas e mortas, esse fato, ainda que infelizmente seja realista na sociedade brasileira, vemos cotidianamente nas manchetes de jornais, nos sites de busca, nos anúncios nas redes sociais; mas que antes disso, presenciamos no dia a dia as manifestações de ódio frente às “diferenças” que compõem a plural comunidade LGBTQIAPN+.

Conforme Renata Souza (2022) destaca, pelo menos 316 pessoas LGBTI+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Intersexuais e outros) morreram no Brasil por causas violentas em 2021, segundo um levantamento do “Observatório de Mortes e Violências contra LGBTI+” – que reúne organizações da sociedade.

O Relatório do Grupo Gay da Bahia (2021, s. p.) informa que “nestas sangrentas e covardes execuções, 28% foram perpetradas com armas brancas (faca, facão, tesoura, enxada – chegando até a 95 facadas!), em seguida, 24% com armas de fogo, 21% de espancamento e estrangulamento, incluindo asfixia, tortura, atropelamento doloso”.

Certamente, essa dura realidade que ocorre no Brasil é preocupante, vemos que os dados apontam para pessoas que foram vítimas de discursos de ódio, do manuseamento para às execuções, da ausência do respeito contra sua liberdade de viver como se deseja e identifica-se, sendo assim, perdendo suas vidas pelo ódio que parte do outro.

²⁰ DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE A DIVERSIDADE CULTURAL (2002). Artigo 1 – A diversidade cultural, patrimônio comum da humanidade. Disponível em: <https://www.oas.org/>. Acesso em 18 set. 2022.

A discriminação gerada pela orientação e identidade sexual é um problema que atravessa séculos, mas não pode ser negligenciada, uma vez que se trata de pessoas sujeitas de direitos, que apesar de representar uma minoria, merecem o mesmo respeito e tratamento que qualquer outro cidadão (ROCHA; NETO; PIO, 2021, p. 02).

Evidentemente, na busca por dados que efetivassem a discussão da homofobia aos indígenas potiguaras LGBTQIAPN+ nas aldeias ou na região litorânea como um todo, não encontrei meramente a registros específicos, mas a problemática está justamente na prática desse silêncio. Não a notícias porque não tiveram tais atrocidades, pelo contrário, são os mecanismos que cooperam no controle em que é constituído no espaço TI como certo e errado. É preciso refletir do quanto que as violências, preconceitos e discriminações se intensificaram no isolamento social por conta da pandemia do coronavírus.

Contudo, as minorias LGBTQIA+ conhecem perfeitamente o que é o isolamento social bem antes da COVID-19 surgir no mundo, uma vez que a homofobia pandêmica tem mantido há séculos, pessoas escondidas, isoladas ou proibidas de se manifestar como queira no que tange a sua identidade e orientação sexual. Neste contexto, essas minorias sofrem um duplo isolamento, gerado pela crise sanitária e pelo preconceito, discriminação e homofobia (ROCHA; NETO, PIO, 2021, p. 11).

Os conflitos que ocorrem dentro das aldeias muitas das vezes são perpetuados não apenas por embates corporais, mas também se acentua nos discursos sobre sua maneira de ser e viver. É no bater no (a) filho (a) para que se tenha jeito. É no dizer: “se comporte como homem”, “como mulher”. “Com uma surra você vira gente”. São situações como essas que acontecem cotidianamente e do quanto o silêncio desses acontecimentos partem da ideia de que na criação dos filhos vizinho algum não deve se meter.

No isolamento social é indiscutível o aumento de agressões físicas e verbais que a comunidade LGBTQIAP+ sofreu dentro de casa “[...], pois os lares ortodoxos, preconceituosos e violentos são lugares propensos para ataques e violências de todos as formas: dos pais contra os filhos, entre irmãos, parentes diversos e até vizinhos” (ROCHA; NETO; PIO; 2021, p. 11).

A discriminação, preconceito e homofobia não ocorrem apenas nos núcleos urbanos, infelizmente também está enraizada fortemente na aldeia, visto que: “é só dá uma surra que ele\|a se ajeta”. Então, de quantos (as) potiguaras foram vítimas dessa violência que acontece diariamente dentro de casa, mas não a espaço para se discutir isso? O silêncio que aprisiona, fere e machuca; portanto, falas como: “na minha casa quem manda é eu”; “no meu filho (a) quem manda sou eu”; “ou você tem jeito de “homem ou de mulher ou eu te bato e mato, etc.”.

[...] o simples fato de um indígena se assumir como “gay” e “indígena” significa um duplo ato de resistência, tanto do ponto de vista de sua sexualidade quanto de sua etnicidade – quando se fala em “homossexualidade indígena”, por mais problemático que seja problemático do ponto de vista analítico, isso subverte uma dupla camada de preconceito. Sua própria existência é, em si, um ato de resistência (FERNANDES, 2017, p. 115).

Em princípio, o que Fernandes (2017) destaca é necessário; alvos de preconceito lutar pelos direitos dos indígenas e LGBTQIAP+ é uma dupla jornada a ser enfrentada, principalmente quanto à existência dos indígenas Potiguaras, entendendo que o preconceito para essa etnia é mirado sob diversas óticas: são paraibanos/as/es, indígenas, racializados/as/es e LGBTQIAPN+. Ainda nessa perspectiva, Fernandes (2017) destaca que:

Racismo, LGBTfobia e colonização são termos cujos sentidos e significados mudam ao longo do tempo, mas que cuja práticas permanecem, historicamente falando, com poucas mudanças estruturais: esvaia-se o outro de si mesmo, retirando dele, como dissemos anteriormente, qualquer agência histórica, qualquer subjetividade, qualquer lugar de enunciação possível fora dos termos impostos pelo colonizador (FERNANDES, 2017, p. 115).

Diante de tudo isso, é de suma importância apresentar essas discussões para visibilizar pautas que dentro da própria comunidade LGBTQIAPN+ que não é discutida, para irmos além do gay, branco, padrão que sempre é apresentado na mídia. Nesse sentido, desponta, também, em primeiro contato o preconceito velado pela comunidade LGBTQIAPN+, por não levantar a bandeira dos Indígenas da comunidade, apesar de felizmente os coletivos indígenas LGBTQIAPN+ estarem ganhando visibilidade e espaço.

A exemplo disso, temos o Coletivo Tibira, “considerada a primeira mídia do Brasil especialmente voltada à pauta indígena LGBT, ele é composto por jovens de diversas etnias, como Tuxá, Boe Bororo, Guajajara, Tupinikim e Terena e tem como objetivo dar visibilidade às narrativas de indígenas gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transgêneros de todo o país (COLETIVO TIBIRA, 2022, s. p.).

Coletivos como o Tibira navegam contra as mazelas de uma sociedade que veste roupagem do discurso de ódio, da exclusão e do apagamento da existência desses povos. Para os sujeitos brancos, heteronormativo e cristão não é admissível esses sujeitos (minorias) estarem ocupando espaços e elevando nos palanques suas vozes e resistências. Vale lembrar que no pensamento da extrema direita (é notável) que o lugar do indígena é está submetido apenas em fantasias e representações.

Retratando acerca das vielas festivas, a Baía da Traição-PB, território também dessa pesquisa, na temporada do Carnaval ganha cor e alegria. Por possuir umas das praias mais

bela do Nordeste, turistas de todos os cantos do Brasil, em especial da região do Mamanguape-PB vêm curtir o verão e a badalada carnavalesca.

O trabalho de conclusão de curso *Diague Racha – Travestis entre zonas urbanas e indígenas: Litoral Norte da Paraíba*, de Verônica Alcântara Guerra, me chamou bastante atenção quanto pensar o transitar em que essa parcela da comunidade LGBTQIAPN+ ganha destaque no Carnaval e na parada LGBT na Baía da Traição.

O estudo de Verônica Guerra (2012) apresenta o circuito social das travestis da região do Vale do Mamanguape (Zona Urbana e Aldeia).²¹ A autora realiza reflexões antropológicas perante as construções de identidades de gênero e sexualidade. Segundo os escritos de Guerra (2012), ocorreu a Parada pelo Orgulho Gay na cidade da Baía da Traição em 14 de novembro de 2010. Entretanto:

Baía da Traição tem uma forte tradição carnavalesca, a exemplo do notório Bloco das Virgens, no qual os homens vestem-se de mulher, e as mulheres, de homem. E, para que a Parada pelo Orgulho Gay não fosse confundida com o bloco carnavalesco, os organizadores do evento enfatizavam que não se tratava do Bloco das Virgens, e sim de uma Parada pelo Orgulho Gay e que aquele era um projeto de conscientização sobre as doenças sexualmente transmissíveis e que tais patologias não provêm do gay, mas de qualquer pessoa que não faça uso da prevenção nas relações sexuais (ROCHA, 2021, p. 57).

Em respeito da Parada pelo Orgulho Gay apresentado pela autora, noto quanto que esse projeto tem sido de suma importância para a prevenção de doenças sexualmente transmissíveis no município. É sabido, ou espera-se, que no Carnaval é o momento que “tudo se pode” (DA MATTA, 1997), onde as paqueras e encontros sexuais são fortemente encontrados principalmente na costa do Brasil – regiões Litorâneas pelas praias que compõe.

À vista disso, sobre os corpos tidos como “desviantes” de indígenas potiguaras LGBTQIAPN+, principalmente das transexuais e travestis, o Carnaval, por vez, apresenta o momento de se impor ao seu modo de se vestir e de comportamento.

Percebemos que na tradição carnavalesca na Baía da Traição- PB vai ao contraponto de que existem os sacrifícios e as limitações presentes em todas as suas desconstruções e auto aceitação de seus corpos, vejamos que é na negação de suas espontaneidades, modos e trejeitos que evitam as violências simbólicas e físicas no contexto da cidade e aldeia, principalmente dentro da própria casa.

²¹ “Diferentemente da maioria das etnografias brasileiras que estudam sexualidade em cidades metropolitanas, aqui proponho refletir os códigos e construções de identidade de travestis tanto em cidades de pequeno porte, como em aldeias indígenas e zonas rurais, ampliando, dessa maneira, os horizontes antropológicos que envolvem gênero e sexualidade, demonstrando que a travestilidade não é um fenômeno que se manifesta apenas em grandes centros urbanos” (GUERRA, 2021, p. 61).

Entretanto, nessa temporada festiva, o Carnaval representa certa inversão da ordem social – Roberto DaMatta, em *Carnavais, malandros e heróis*, diz que “o carnaval está, portanto, juntos daquelas instituições perpétuas que nos permitem sentir (mais do abstratamente conceber) nossa própria continuidade como grupo” (DAMATTA, 1997, p. 30).

O desconforto em não poder se vestir ao modo como deseja ou deixar seu cabelo como deseja, é sim, uma recorrência dura e que maltrata pessoas LGBTQIAPN+, uma vez que evitar olhares ou violência(s) é uma das táticas de sobrevivência, assim, serem gay, bissexual, lésbica, transexuais, travestis, não binária e etc., mas que por outro lado, o Carnaval é o momento para vivenciar suas transgressões “sem discriminações”, visto que “tudo se pode”, no entanto, noto também da importância do aprofundamento dessas consonâncias para não reproduzirmos que tais existências possam ser vistas como fantasias neste momento festivo na região.

Além do mais, ser resistência principalmente quando a orientação sexual e diversidade de gênero andam lado a lado com a identidade enquanto sujeito, por vez, indígenas LGBTQIAPN+ que lutam cotidianamente contra as instabilidades estruturais que operam cotidianamente no Brasil, ou seja:

A história nos mostra que por 500 anos, por exemplo, se impôs a indígenas que buscassem se transformar em brancos – e não qualquer branco: o branco subalternizado, o camponês pobre, mas cristão, monogâmico, hetero e “cidadão de bem”, consumidor e bom pagador de impostos (FERNANDES, 2017, p. 110).

Existe uma dura camada de construções de que indígenas x LGBTQIAPN+ não se interligam – como fora apresentado no capítulo anterior – não se cruzam, reverberando a ideia do índio colonizado, cristão, e não necessariamente dos povos que foram massacrados, estuprados, das perdas das práticas tradicionais e da diversidade presente, à qual vemos o olhar colonizador sobre esses corpos tidos como “desviantes”.

Acusar o indígena homossexual de “estar perdendo sua cultura” é focar sobre uma dessas subversões, trazendo o debate para dentro da esfera dos “civilizados”: esvaziando-se a diferença étnica, esvazia-se também a necessidade de se pensar as fissuras abertas pelo processo colonial. Em outros termos, a dupla exclusão (étnica e sexual) mostra as feridas causadas pela colonização em curso, obrigando a cultura hegemônica a reconhecer suas próprias contradições (FERNANDES, 2016, p. 55).

Diante dessa infeliz realidade, a ignorância é condutora de um lugar de fala: do branco, heteronormativo, cristão e pelo bem da família tradicional brasileira. Sob esse viés, essa estrutura de controle sobre esses corpos parte do princípio do colonialismo que Estevão

Fernandes (2017, p. 107) delinea: “o colonialismo não apenas rouba terras, saberes, subjetividades: ele também tolhe solidariedade, redes, nos transforma em indivíduos à medida que nos rouba a personitude, a agência”.

Para proceder a essa questão, baliza os protagonismos indígenas dentro desses espaços conflituosos que emanam constrangimentos e repressão para que as transformações no cotidiano dos Potiguaras possam lhes assegurar conquistas em espaços que são de suma importância, respaldando ainda mais o debate acerca das demarcações, representatividades e discussões acerca da saúde indígena.

O protagonismo indígena vem ganhando força nas redes sociais, mas ainda assim no campo acadêmico é um processo mais lento, visto que, segundo Estevão Fernandes (2017), ainda há resistências de setores hegemônicos na Academia. Evidentemente, a Academia ainda é constituída em grande parte pela elite e pelos pilares da branquitude.

Como consequência disso, são ainda raros os textos escritos pelos próprios indígenas sobre (homos)sexualidade. Isso nos leva à última dificuldade apontada acima (resistência de setores hegemônicos na academia): espera-se sempre, que alguns cânones de estudos sobre gênero e sexualidade sejam usados em textos relativos a este campo, independente da temática (FERNANDES, 2017, p. 117).

Logo, tornando como ponto fundamental nisso, é preciso, antes de tudo, que a visibilidade possa ser praticada, mas como também o dar voz e espaço para às minorias que compõem o aldeamento ou cidade, como a população LGBTQIAPN+, sendo assim, necessita-se de respeito, da compreensão e igualdade para que os fundamentos da Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, possam tornar-se práticos na promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação, previsto no Art. 3º, afinal,

A perseguição dos homossexuais é latente no Brasil e as vítimas continuaram a ser hostilizadas, e só será possível mudanças se houver reconhecimento da condição de ser humano, sujeito de direitos, merecedor de consideração, respeito e compromisso por parte das entidades públicas, sociedade civil e de cada pessoa que possa se comprometer a ser uma voz ativa na busca por uma vida digna e livre de violência para as pessoas LGBTQIA+, que por sua própria existência, ousam ser a diversidade humana refletida nas cores do arco-íris (ROCHA; NETO; PIO, 2021, p. 13).

Aqui reverbera a chama pela visibilidade. Não se fala sobre Indígenas Potiguaras LGBTQIAPN+. Por isso o compromisso também ético com essa pesquisa. Claro, não podemos nos esquecer da bagagem teórica que contribuiu fortemente para que esse trabalho pudesse ganhar estrutura – e corpo. Apesar disso, uma importante questão não pode ser

esquecida, trata-se do processo autoral que envolve a produção de qualquer trabalho acadêmico nos moldes ocidentais, sistema no qual, mesmo nas ditas propostas interculturais, os acadêmicos indígenas estão se inserindo (CAVALCANTE, 2011, p. 358).

O que é preciso deixar claro, sobretudo aqui, não é um branco heterossexual escrevendo sobre a temática, mas um Potiguara gay que reverberou no campo acadêmico o seu lugar de voz e espaço – fazendo desse trabalho uma tentativa de desconstrução de tantas bagagens, de tantos lugares. Tendo em vista que “a documentação escrita, seja ela produzida por indígenas seja por não-indígenas, tem também grande destaque” (CAVALCANTE, 2011, p. 359). Através disso, e a partir desta escrita, uma tentativa de sinalizar narrativas da existência dos/as/es indígenas silenciados/as/es, suas resistências cotidianas e plurais – e porque não dizer coloridas.

4 NAVEGANDO CONTRA A MARÉ: DISCURSOS PRECONCEITUOSOS NAS ALDEIAS

A mão de obra sempre fora um dos traços marcantes nos corpos dos indígenas potiguaras. Através da lavoura do solo, da quentura debaixo do sol, o pingar do suor e das mãos calejadas; a alimentação apenas chega à mesa através do trabalho. O que ocorre muito seja de potiguaras que atuam em seus terreiros (quintais) na plantação de batata doce, feijão, macaxeira e afins, quanto dos que atuam no trabalho braçal nas usinas industriais nos municípios aos redores.

Explorando esse campo do trabalho, provoco destacando que a sexualidade tida como “errante” dos potiguaras LGBTQIAPN+ é um dos maiores problemas no espaço TI. Segundo o antropólogo Estevão Fernandes (2016), o processo de colonização das sexualidades indígenas não pode ser compreendida fora das relações de trabalho e do modelo de moral e de família impostos ao longo da colonização (FERNANDES, 2016, p. 51).

Por seguinte, em grande parte dos relatos dos entrevistados/as/es contam que a evasão nas aldeias Potiguaras vem crescendo gradativamente por conta da busca de melhorias de vida nas cidades vizinhas ou nas capitais do país. Em vista de também serem formas de viver plenamente suas sexualidades, o que torna sendo muito comum para quem é dos interiores e sertões, por exemplo.

Os discursos discriminatórios dentro das aldeias são recorrentes, ferindo os potiguaras LGBTQIAPN+. Entre as quais são falas corriqueiras entre vizinhos indígenas e não indígenas: “esse daí tem jeito de gay”. Entretanto, dentro desses espaços conflituosos que reverberam julgamentos frente ao modo como as pessoas são e vivem existem alguns “mecanismos” de “respeitos” entre os moradores das aldeias.

Notamos que apesar da possibilidade de existir o “respeito”, notamos o contraponto nas colocações dos adjetivos contrários, “mas”, totalizando discursos contrários frente ao oferecimento desse respeito imposto: “respeito seu modo de ser, contanto não precisa sair por aí vestido de mulher ou com roupa de homem”.

Ora, nota-se das quão contraditórias são as atitudes de grande parte dessa população, por vez percebe que essas expressões naturalizam ainda mais o preconceito? Apesar das não aceitações frente às sexualidades existem diversas situações que emanam condenações pelos trejeitos e maneiras de se vestir, falar, agir e até mesmo pensar.

Pensando assim, podemos refletir que a aceitação teria de certa maneira limites estabelecidos nas aldeias? E até que ponto dentro do espaço TI (Terra Indígena) existe o

respeito frente à diversidade? Raciocinando através desses questionamentos, Guacira Louro (2003) discute que:

É possível avançar, deste modo, de uma perspectiva de contemplação, reconhecimento ou aceitação das diferenças para outra, que permite examinar as formas através das quais as diferenças são produzidas e nomeadas. A questão deixa de ser, neste caso, a identificação das diferenças de gênero ou de sexualidade, percebidas como marcas que preexistem nos corpos dos sujeitos e que servem para classificá-los, e passa a ser uma questão de outra ordem: a indagação de como (e por que) determinadas características (físicas, psicológicas, sociais, etc.) são tomadas como definidoras de diferenças (LOURO, 2003, p. 46).

O “ser diferente” é o ponto chave para refletirmos acerca disso. Guacira Louro (2003) ressaltou acerca dessas indagações que marcam determinadas características que são definidoras dos sujeitos tidos “diferentes”. São essas particularidades dentro do quebra-cabeça que montamos as peças para formarmos o ser diferente, aquele que é exclusivo, que trilha outros caminhos, outras vivências, outras experiências e outras dificuldades.

Entretanto, “não percebe que só é alvo de xingamento por conta do seu trejeito?”. Essas foram indagações que ouvi durante toda minha infância e adolescência. “Quando se é viado e sapatão a gente já sabe. É só olhar o jeito que se comporta e se veste”. Por muito tempo, esse martelo que feriu em cada perfurada no meu viver, foi-se moldando para o processo de autodescobrimento, apesar de já saber que infelizmente viver plenamente a sexualidade no contexto do aldeamento potiguara é conflituoso e difícil.

O filósofo Michael Foucault (2014) propõe que “a análise do discurso assim entendida não desvenda a universalidade de um sentido; ela mostra à luz do dia o jogo da rarefação imposta, com um poder fundamental de afirmação” (FOUCAULT, 2014, p. 66). Ainda nessa perspectiva da determinação de afirmar o poder, vemos que o binarismo heteronormativo no aldeamento é o que procede ao entendimento da dominação aos corpos “errantes”.

Às vezes rompendo com o binarismo heteronormativo e por meio dos processos de subjetivação, torna-se possível focalizar não só os discursos que fizeram da heterossexualidade o padrão e o referente natural e universal, a verdade única e a histórica, como também as resistências e subversões dessa norma (LOPES, 2016, p. 155).

Nessa perspectiva, não é fácil (e não foi) ser gay e LGBTQIAPN+ no contexto da aldeia, e principalmente na cidade. Afinal, emana muita confusão na população não indígena ao saber que além de indígena se é também gay, ou seja, ainda hoje no contexto da cidade e

aldeamento, ouço em conversas informais que: “todos notam que você é diferente dos outros rapazes”.

Nesse interim, pude perceber que tanto na cidade quanto na aldeia é impregnado fortemente que os modos de se impor, vestir, calçar, pentear, perfumar, andar, falar e expressar caracterizam manifestações dessa “diferença” em que cada sujeito possui dentro da aldeia e fora dela. Nesse olhar de dentro, sinto ainda o receio de transitar plenamente entre as aldeias, em específico na Ybykuara em Marcação-PB, onde alguns de meus parentes e amigos residem.

Pensando nas contribuições das cosmovisões indígenas no campo da História, escrever sobre – (sendo eu um potiguara gay), muita das vezes requer coragem e determinação para transpassar em linhas acontecimentos que possam abrir feridas. Na verdade, carregar tamanha força nunca foi novidade, afinal: ser gay no contexto urbano e TI é meramente estar sobre adrenalina, visto que a qualquer momento sua vida está entre altos e baixos – e com ênfase em baixos!

A dor é tamanha. É o desconforto de andar e ter olhares, apontamentos, piadas e conversas a seu respeito. É o desconforto de dançar no momento em que mais nos ligamos com os nossos ancestrais: o Toré. Como também, é impregnado em falas infelizes de alguns potiguaras de que só é indígena “legítimo” quem mora em aldeias.

Por vez, essas falas atravessam em meus ouvidos quando transito por entre a aldeia em visitas, na participação de projetos educacionais ou nos rituais de toré, visto que para eles não estar morando na cidade me torna menos potiguara. Todavia, penso que além disso não é apenas na ausência da residência na aldeia, mas também na questão da sexualidade.

É ser menos potiguara por ser gay; e ser gay vai contra a “conduta” de masculinidade de um indígena potiguara que é fortemente construída. Então, sem dúvidas estou indo contra o ciclo do meu bisavô de ser “forte, másculo e valente”, como vovó costuma falar. Sobretudo, é importante [...] compreender as estruturas de poder pelas quais a normalização é parte inerente da dinâmica do poder colonial e dos discursos pelos quais este se legitima e se perpetua (FERNANDES, 2016, p. 51).

Nesse sentido, meu corpo enquanto “desviante” rompe mais um ciclo, descontrói a sequência dessas “masculinidades” em que meus avós, tios e primos fazem parte. No outro lado dessa face, desconstruir é difícil, é o andarilho que se arrisca sozinho, é o suportar piadas, xingamentos, apontamentos; e é por suportar tudo isso que talvez possamos reverter os papéis do ser “forte e valente”. De fato, seja características de sujeitos como eu (você), (elas/es/s) que sofrem cotidianamente as violências, exclusões, preconceitos e discriminações seja na

rua, praça, no mercado da cidade, seja nas aldeias, nos interiores, sertões, nas comunidades ribeirinhas, como também nas periferias.

O plural “masculinidades” nos remete tanto às concepções variadas dos grupos étnicos da Amazônia indígena, como ao modo subjetivo de viver em cada contexto. Os padrões de masculinidade elaborado no arcabouço cultural de cada grupo e dentro de contextos históricos são úteis para estruturar a identidade do ser homem, oferecendo e modelando atitudes, modo de se comportar e até as emoções que são permitidas de expressar (CASTRO, 2018, p. 57).

O másculo no contexto da Terra Indígena (TI) Potiguara é o pai de família, aquele que anda, se comporta como “homem”, aquele que começa os afetos sexuais desde jovem. É o homem que não demonstra sentimentos; o bruto com voz grossa. O namorador. É o trabalhador que está na labuta diária seja na plantação, nos comércios públicos em torno dos municípios vizinhos, ou nas grandes usinas industriais atuando em grande parte na mão de obra para o corte da cana de açúcar.

Talvez o que incomoda a massa ‘normativa’ não é necessariamente o fato de um homem se sentir atraído por outro homem, e sim o fato de que, talvez, esse homem não aja ‘feito homem’ (SANTOS et al., 2021). Nesse entendimento, explora-se que ir contra esses mandamentos é ferir as “condutas corretas” de um potiguara. Claro, que não podemos generalizar, visto que em cada contexto são as variáveis socioculturais, portanto o enfoque a todo o momento aos Potiguaras por ser a etnia do autor desse trabalho. Sob esse viés, o teólogo Ricardo Castro (2018) diz que:

As relações de gênero de poder nas sociedades indígenas não podem ser generalizadas. As culturas indígenas são diversificadas, apresentando alguns contornos gerais e particularidades próprias. O grande esforço da colonização foi generalizar, depois o movimento antropológico etnológico descreveu melhor as particularidades dos grupos indígenas (CASTRO, 2018, p. 59).

Então, vejamos que lidar com essa diferença no contexto da aldeia emerge outra discussão que parte do que se entende sobre masculinidade nesse meio, visto que a ocorrência dos apontamentos sobre os trejeitos e modos é tida como comuns em um ambiente hostil em que todo mundo é “macho”, logo entende-se que a virilidade é o fator da colonização sobre esses corpos.

Desconstruir essas visões errôneas perante a idealização de que “todo índio é preguiçoso” é mais que importante. Frisa-se que na memorização de masculinidade no espaço TI que se mostrar ser “homem” e não “vagabundo” é estar na labuta precocemente, quando os meninos desde crianças estão na divisão do trabalho com os pais, tido que os homens são

responsáveis pelo maior esforço físico, atuando na roça; plantando e colhendo; principalmente nas aldeias potiguaras, em que a principal mercadoria cultivada é a mandioca.

Além disso, apesar da explanação do espaço geográfico e seus marcadores sociais, é importante deixarmos claro que os termos utilizados aqui, tais como “transgêneros, transexuais e travestis” são denominações construídas em contextos não indígenas, uma vez que:

Entendemos que as noções subsunçoras colonialistas eurocentradas – as categorias de pesquisa são, a priori, compulsórias – expressam uma categorização da expressão moderna, europeia, burguesa, e não retratam a realidade dos povos tradicionais, originários e os estudos / no cotidiano indígena (ROCHA; COELHO; ARARIPE, 2020, p. 118).

Ou seja, a partir do momento em que uma indígena potiguara se identifica como “transexual ou travesti” nesse espaço, os olhares e apontamentos são direcionados para a/o/e mesma/o/e. Em primeiro sentido, por transitar nesses espaços TI percebo que o direcionamento de preconceitos é mirado com mais ódio nas mesmas.

De início, há que se dizer que não se pode apreender a “pessoa T” entre gêneros como “indígena travesti”, pois não fizemos enquadramentos e nem falamos sobre sua construção social de gênero. Ela / ele não é “sujeitos” e muito menos “objeto” de pesquisa. O que nos moveu foi a sua experiência, vivência e narrativa como pré-texto para a discussão das práticas curricularizantes cis-heteronormativas (ROCHA; COELHO; ARARIPE, 2020, p. 118).

Conforme os autores apresentam, é através das experiências, vivência e narrativas que podemos formar nossas discussões. Neste campo discursivo, por presenciar e ter amigas potiguaras travestis é notável que na TI, são as mesmas que é o erro, as desviadas, as que devem ser evitadas. O mau exemplo de ser humano. E por andar, possuir amizade, vínculo afetivo, você estaria “desonrando a sua família”.

Em uma entrevista concedida à repórter Emily Dulce, do Jornal Brasil de Fato (2019), a indígena Katryna Malbem, trans da etnia guarani, nos conta que:

Sendo indígena, eu já recebo preconceito. Sendo uma transexual, eu recebo preconceito dobrado. É crítica toda hora, não só na minha sociedade, aqui na aldeia ou na minha cidade, mas em todos os lugares”, conta Katryna Malbem, mulher trans da etnia Guarani (DULCE, 2019, s. p.).

Em paralelo ao relato de Katryna Malbem, é o duplo preconceito que fere a existência desses corpos enquanto sujeitos na aldeia e na cidade. Em suma, no contexto dos Potiguaras,

mas também em tantos outros, infelizmente a dura carga de discriminação é sobrecarregada em violências e não aceitação por parte dos considerados “heteros” em que ao se identificar com trejeitos “femininos” a travesti estaria indo contra os deveres de sua “nascença”; ademais, os discursos que reverbera “nasceu homem deve morrer homem”, são muito fortes.

Isso é tão recorrente que em observações e em conversas informais, vejo que mesmo possuindo seu nome social feminino, ainda assim, na aldeia são tratadas pelos seus nomes de nascença – o masculino.

Dessa maneira, percebo a real necessidade de visibilizar estas que a todo o momento são sucateadas, abandonadas e excluídas. E o dever de exercitar que mesmo nesse complexo bombardeio de discriminações, ser gay, na qual, também é longínquo ser privilégio nas periferias, sertões e interiores, ainda assim sinto o impacto destas violências muito menos comparado às/os/es trans, travestis e não-binários.

Consoante a isso, vejo que desconstruir essas insurgências é mais que preciso,

Desconstruir é reconhecer o erro em nós mesmos, e colocar dúvida nas bases dogmáticas que nos levam a homofobia. Desconstruir é lutar para que uma travesti seja respeitada pelo seu nome social em um órgão público e espaços particulares, é buscar garantir que uma pessoa transgênero deverá ter acesso a saúde da forma correta, é respeitar um gay afeminado na roda de amigos ou local de trabalho, mesmo que ele seja diferente, desconstruir é reconhecer que nada disso é natural e que essa construção ideológica está tão presente nas sociedades modernas, fundamentando a classificação das pessoas e ditando regras sexuais e afetivas, que somos levados à crença de que os que não se afiliam a ela são anormais ou degenerados (ROCHA; NETO; PIO, 2021, p. 10).

Para que se possa existir o respeito frente à diversidade no espaço TI, é mais que necessário a existência de projetos voltados para diversidade de gênero e sexualidade, quanto às questões da saúde mental e violências, sejam abusos, preconceito, homofobia e discriminações. Dos poucos eventos (quase nunca) que ocorrem nas aldeias potiguaras propostos pelos órgãos superiores da Secretária de Saúde Indígena (SESAI) e DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena), não há pautas voltadas para questões de sexualidades e ações preventivas, logo, isso se liga fortemente no escrito de Isabella Alves (2021), ao dizer que:

Muitos são os desafios para superar a descolonização do pensamento imposto pelo poder hegemônico, vários povos indígenas seja nas aldeias ou nos centros urbanos travam lutas por suas comunidades e pelos seus direitos, de ser, de saberes e fazeres independente dos espaços que ocupem, há resistências (ALVES, 2021, p. 12).

Conforme a autora apresenta, são presente tentativas de superar o poder hegemônico que se apresenta fortemente nas terras indígenas. Sendo assim, com o crescimento dos

movimentos indígenas e os coletivos indígenas LGBTQIAPN+ das diversas etnias nas redes sociais e dentro dos ambientes acadêmicos é que podemos observar em passos lentos, mas com grandes significados o processo de engajamento e quebras de tabus sobre pautas essas que até então eram excluídas dos entornos de debates.

Por seguinte, atuar nesse espaço enquanto indígena LGBTQIAPN+ é estar preparado/a/e para receber olhares e julgamentos. Afinal, “você tem que se dar o respeito”. Dessa maneira, o respeito que deveria partir do outro frente à sua sexualidade é convertido na sua responsabilidade em se autorespeitar para que assim a sociedade no contexto da cidade e aldeia possa lhes estender o respeito, que em direitos previstos pelas políticas públicas, é apenas efetivado na teoria, principalmente nas terras indígenas.

Ao propor a retomada do tema “sexualidade indígena” em uma conversa informal com amigos e familiares na aldeia para trocarmos opiniões e debates acerca dos preconceitos recorrentes nas aldeias e nos encontros dos Toré (claro, sem nenhum aporte acadêmico), dos questionamentos que mais ouvi foi: “você tem cada ideia, uns assuntos estranhos”. E apenas a proposta foi acolhida e discutida por um amigo potiguara gay que relatou ser alvo de muitos preconceitos na aldeia e principalmente na cidade.

Mesmo que Isabelle Alves (2021) aponte sobre colonização das sexualidades indígenas e a história da educação (sexual) no Brasil, o que autora disserta sobre “pedagogia da sexualidade”, essa retomada pode dialogar com o acontecimento anterior visto que para a autora: “essa pedagogia, ao nosso ver, também pode ser chamada de pedagogia da sexualidade silenciada, pois falar do corpo, do desejo, do erotismo e suas práticas não é aceitável no ambiente escolar” (ALVES, 2021, p. 127). A qual se silencia não apenas na escola, mas também no próprio território indígena.

Ainda nessa perspectiva, há também o empreguismo do não se falar na aldeia sobre essas práticas. Não é bem-vindo. Não é aceitável. Não é assunto importante nem tampouco relevante. O preconceito é apenas “frescura” dos sujeitos que sofrem, pois são apenas “brincadeiras” e “piadas”. Não a motivos para se houver palestras sobre isso, conquanto na aldeia não existam “gays, bissexuais, lésbicas, trans, travesti, não binários, pansexuais”, etc.

Através dessas situações, notamos que a todo o momento existe a necessidade do empurrão (in)visível da população aos LGBTQIAPN+ para a volta do armário, a partir do momento em que essa minoria se (re)conhece e se identifica como tal. Aflora-se nesse espaço conflituoso que emanam constrangimentos e apontamentos, logo tornando prática corrente discursos como: “seja o que você quiser, contanto que não pareça ser”. Ou seja, em outras palavras, Fernandes (2017) conta que:

A mensagem colonial é clara: “seja o que for, mas não seja o que você é”. “Isso é errado”! “A única alternativa é você se tornar o que nós somos”... “vamos lhe ensinar a abrir mão da sua cultura, mas não vamos lhe acolher em nossa sociedade, pois, por mais que queiramos obrigá-lo a ser como nós, somos completamente diferentes”... (FERNANDES, 2017, p. 16).

Então, onde se dá essa dominação? Nos púlpitos da igreja, nos livros escolares, nas piadas e olhares de cidades e vilas... (FERNANDES, 2017). Em vista disso, é necessário pontuar a influência da fé cristã dentro das aldeias que acaba aprofundando ainda mais o preconceito e os conflitos frente às práticas tradicionais/culturais dos povos originários. A presença de Igrejas Católicas e principalmente Evangélica na TI potiguara é profundamente impregnada.

Em grande parte das aldeias – senão em todas – existem esses espaços religiosos que acabam modificando as vivências, os saberes e os pensamentos de grande parte dos potiguaras. É deixar de participar dos ritos tradicionais por acreditar ser “pecaminoso”. É a pregação de que “Jesus salva e liberta”. O antropólogo Fran Moonen (2008) faz um apontamento para as práticas da atualidade, visto que dos poucos ensinamentos, dos ritos, das consagrações espirituais e do contato com os encantados estão – hoje – sendo perdidos e abandonados, a partir do qual

Uma tentativa espontânea de dançar o toré na aldeia São Francisco, em 1969, quase resultou em briga por causa dos desentendimentos sobre o texto, o ritmo e a coreografia. Além de praticamente esquecido, o texto e a música do toré mostraram fortes influências da música popular não-indígena regional (MOONEN, 2008, p. 12).

Em interação com este universo multifacetado, mas invisibilizado, existem inúmeros rezadores e rezadeiras que curam males físicos e espirituais e se vinculam as práticas mais tradicionais do catolicismo (PALITOT, 2005). Em virtude disso, vemos que as práticas tradicionais estão sendo revertidas nos dogmas cristãos e do quanto a colonização está impressa nesses corpos.

Desse modo, permeia no pensamento dessas populações, seja indígena ou não, entre o meio rural e urbano de que “tens a autonomia de você ser quem deseja ser, mas, que haja disciplina e modifique seu comportamento frente à sociedade”. Ademais, a única solução para “transformar” e “libertar” os desejos “pecaminosos” é através da oração e na participação das missas e dos cultos evangélicos. Coopera nesses espaços a construção de “heterossexualização indígena”, fruto do processo colonizador que Estevão Fernandes (2017) denomina.

Entendo que a “colonização das sexualidades indígenas” – sendo a “heterossexualização indígena” uma das facetas desse processo – pode ser compreendida dentro de processos mais amplos de incorporação dos indígenas ao sistema colonial: classe, raça e sexualidade são vistos aqui não como esferas separadas, mas como partes e contrapartes de um complexo de relações construídas social, cultural e historicamente, ratificadas por um sistema de poder que as perpassa: os processos de heterossexualização compulsória, racialização e “civilização” interpenetram-se e [re]constroem-se mutuamente (FERNANDES, 2017, p. 23).

Nesse contexto, a contradição é rigidamente praticada nas aldeias e do quão é “comum” essas ressonâncias nesse meio, visto que apesar do distanciamento das casas, existe o estabelecimento do laço ancestral de que “fulano que é filho de fulana”, “fulana que é a neta do cacique”, etc. Desse modo, o conhecimento de que “todo mundo se conhece na aldeia” é realista, tornando o apontamento de julgamentos ainda mais fortes, apesar dos “limites” que se estabelecem nesse meio.

O surgimento de um discurso de preconceito aos indígenas queer por parte dos próprios indígenas pode ser compreendido não apenas no contexto das técnicas de dominação dos povos indígenas do Brasil, mas também da formação dos movimentos indígenas, com suas divisões e conflitos internos (FERNANDES, 2017, p. 209).

As relações de poder que são exercidas nas aldeias (potiguaras), na qual o status do trabalho ganha proporções de autoridade nos sujeitos tidos como “diferentes”. Afinal, as ocupações trabalhistas dentro do espaço rural e urbano são ultrajantes na construção do respeito, demarcando lugares, emergindo discursos como: “não aceito sua escolha, porém respeito porque faz parte da liderança”, “ele/a tem aquele jeito, mas organiza projetos com a prefeitura aqui na aldeia”, “ele fica com homens, mas trabalha no posto de saúde e ajuda todo mundo sem cara feia”. “Ela é sapatão, todo mundo já percebeu, mas ela é filha do cacique da aldeia, visse”.

Trazendo à tona essa contextualização, na emancipação da visão: “discursos preconceituosos na aldeia”, destacamos as dimensões presentes no espaço indígena, pontuando a solidez dos julgamentos aos que estão à margem, sendo assim, “desviantes” das condutas postas como “comuns” e “corretas”. Fora desse perfil que seja propício aos sujeitos masculinos e femininos, pertencer a novas condutas são vistas como erradas e pecaminosas.

Destarte, o antropólogo Estevão Fernandes (2017) coloca que:

O que quero enfatizar, aqui, é que tal imposição não opera em um plano discursivo, etéreo e descolado da realidade dessas populações; muito pelo contrário: ele faz parte do cotidiano, tem lugar, cara, rosto, voz... é a imposição de um casamento

hetero, com um casal formado por um par de genitálias diferentes que possa ter filhos devidamente batizados. Ao filho que tem pênis, será dado um nome masculino e serão ensinados comportamentos “de homem”, terá cabelo curto e deverá aprender a usar calças desde cedo; à que tiver uma vagina, um nome feminino e longos cabelos, desde logo aprenderá o lugar que lhe cabe em sua sociedade – de reprodutora, submissa, obediente... (FERNANDES, 2017, p. 15).

Comumente, a demarcação da heteronormatividade na sociedade impõe preceitos frente o que se espera de um modelo de família tradicional, mas, no contexto do aldeamento, essa autodeterminação também acarreta conflitos às novas possibilidades de se construir uma família que é nomeada como relações homoafetivas. “Assim, não há identidade possível fora do padrão de poder imposto ao longo do processo de colonização e, uma vez que tais relações de colonialidade persistem, perduram tais identidades” (FERNANDES, 2017, p. 209).

A patente familiar desses lugares é formada pelo Homem (marido) e pela Mulher (esposa) e que essa configuração familiar ela é normalizada abarcando a idealização “correta” de um/a potiguara nas aldeias. Mas, que por outro lado, a (des)construção dessa moralidade é tida como pecaminosa e errada dos caminhos “naturais”.

Em face disso, nesta dinâmica territorial em que todos se conhecem nas aldeias, se aflora ainda mais os discursos que reverberam o estranho e os julgamentos acerca da “diferença”. Com isso, durante o amadurecimento desta pesquisa, através de alguns questionamentos acerca da pauta, reflete-se que não há união “homoafetiva indígena” “assumida” nas terras potiguaras e que apenas a preocupação está no discurso de evitar ser alvo principal das conversas entre vizinhos. Similarmente, é preciso destacar que se fala não só disso, mas também na negação do sexo biológico para o caso de indígenas trans.

Na aldeia indígena Karajá, falamos de questões de saúde, sexualidade e tratamos de “assuntos gays” ao perguntarmos se eles / elas conheciam índios que tinham práticas homodesejantes, ou se sabiam de “pessoas gays”; e as falas foram afirmativas e exclamativas: “[...] são muitos que temos aqui. Não sabemos lidar, a gente fica só observando, tem cada coisa!” (ROCHA; COELHO; ARARIPE, 2020, p. 123).

Além disso, é preciso refutar que

Implicados pelo não enquadramento de pessoas e identidades, não fíemos questão de nomear, apontar, sinalizar quais pessoas eram consideradas “gays, lésbicas ou transexuais”, apesar do entendimento que essas categorias eurocentradas não fazem parte da cultura dos povos tradicionais, pelo menos com essa denominação (ROCHA; COELHO; ARARIPE, 2020, p. 123).

Em função disso, de fato, se identificar enquanto LGBTQIAPN+ em aldeias ou nos interiores, sertões do Nordeste, por exemplo, é transpassado por inúmeros desafios que

impossibilitam a existência digna, plena e segura desses sujeitos. Conquanto, os indígenas potiguaras são alvo da pontaria dos preconceitos e discriminações, dado que os constrangimentos vivenciados se afloram nesses ambientes conservadores. Logo, permear a discussão indo para além das representatividades e, sim, construir conhecimento acerca da saúde indígena, sexualidade e diversidade são caminhos contra todas as mazelas que conturbam no apagamento do protagonismo nesses espaços.

Permanentemente que exista uma ampla variedade de visões errôneas frente os povos indígenas, notamos o egocentrismo que é um ponto de suma relevância para ser discutido. Notamos que, na atualidade, assim como nos séculos passados, tudo o que há de diferente de nossa cultura, vivência, experiência é vista como estranho e deve ser evitada.

Sendo dessa maneira, parte de visões preconceituosas dos não indígenas aos povos originários ao afirmarem que esta população é preguiçosa devido sua maneira de viver no Brasil. E claro, “o índio civilizado como um ideal era católico, monogâmico, bom pagador de tributos e incorporado ao sistema econômico e à mentalidade liberal – e, claro, heterossexual” (FERNANDES, 2017, p. 150).

Aflora-se nesse cenário em que o processo da “aceitação” é dificilmente proposto, retirar-se da expressão “sair do armário” é um processo cauteloso e bastante doloroso, que acarreta inúmeras inseguranças enquanto sua existência, primordialmente, agrave ainda mais ao refletir sobre as violências simbólicas que sofrerá nestes espaços e, do quão sua orientação e sexualidade tornara-se sua identificação enquanto sujeito gay, lésbica, trans, travesti, etc. nesse ambiente conflituoso que são as aldeias: “Fulano que é viado”, “fulana que é sapatão”, “fulano que usa roupa de mulher”, e assim sucessivamente.

A cada palavra preconceituosa proferida pela boca de um/a heterossexual acaba estragando um dia, uma semana, um ano ou a vida de um/a Potiguara e outros sujeitos/as/es em situação de margem. A cada apontamento de dedo e xingamento pelo trejeito e maneira com o outro vive, acaba danificando sua maneira de viver.

Os tiros que ecoam de suas vozes, ferem, mata, destrói e impossibilita ainda mais na construção de uma sociedade igualitária, justa e com respeito. “Conseqüentemente, exclui e afasta indígenas de seus povos, de suas aldeias e parentes, pois, suas comunidades também foram invadidas por suas práticas excludentes das identidades de gênero que impõe a heterossexualização da nação” (ALVES, 2021, p. 127).

Logo, a potiguara “sapatão” que agora poderia estar preocupada em passar no vestibular, faculdade, trabalho ou viver plenamente como deseja ou com quem deseja, está pensando em que roupa poderia usar sem parecer masculina, em qual jeito se comportar como

“feminina”. A “bicha” que andava se requebrando, todo se gesticulando, espalhafatoso para muitos, hoje, não sai mais de casa, pois é alvo de crítica na aldeia e principalmente dentro de casa. “Ajeite-se, comporte-se, tenha modo, fale, ande como um homem”.

Estranho que mesmo relatando essa contextualização de tantos indígenas LGBTQIAPN+ potiguaras e de outras etnias que passam por isso em casa, na escola, na faculdade, na cidade, na aldeia, no shopping, na rua, na feira, etc. Vejo-me na espreita escrevendo sobre o meu viver como mais uma bicha sendo alvo desse horrível preconceito. Desse mau que é a discriminação. Dessas mazelas trazidas, deixadas, impregnadas pela colonização que coopera cotidianamente no fortalecimento de manipular, controlar, discriminar as vivências e transvivências de tantos e tantas.

Em suma, até quando isso ainda continuará? Logo, cabe entrar essa discussão e desconstruir e problematizar a “lógica colonial” em que Isabella Alves (2021) denomina para que novos horizontes sejam aflorados na vida dessas populações.

6 VOZES DE POTIGUARAS LGBTQIAPN+

Estou incrustada numa história de silêncios impostos, de vozes torturadas, de línguas interrompidas por idiomas forçados e interrompidas falas, e eu estou rodeada por espaços brancos, onde dificilmente eu posso adentrar e permanecer. Então, por que eu escrevo?
(KILOMBA, 2015, on-line).

A intelectual indiana Gayatri Spivak diz que se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente à margem (SPIVAK, 2010). Nesse campo de subalternidade que na construção histórica muitos sujeitos estão destinados a permanecerem na sociedade, sendo suas vozes silenciadas pelas bases coloniais dominantes, construir aqui novos caminhos que possibilitem dar visibilidade para sujeitos/as/es indígenas LGBTQIAPN+ é um árduo desafio.

Esses corpos potiguaras clausurados na margem da sociedade rompem o silêncio indo ao centro da margem. Sobretudo, são vozes que lutam pelo direito de existir, apesar das múltiplas jornadas que é sobreviver no país marcado por práticas de genocídios das etnias originárias, quanto por ser um dos países mais racistas, LGBTfóbicos e transfóbicos do mundo.

Transcrever narrativas de sujeitos/as/es potiguaras que estão a todo o momento criando coletivos, participando de projetos sociais, na implantação de fóruns educacionais, na monitoria do resgate da diversidade cultural, como também na busca por projetos propostos pelas secretarias de educação e saúde dos municípios da região litorânea é gratificante, não apenas por serem pessoas de meu ciclo social, mas por resistirem.

O que torna muito potente as práticas de resistência desses indígenas nesses espaços, ademais atuando nos programas das atividades culturais dos povos potiguaras proposto pelo Campus IV da UFPB em Rio Tinto-PB. Vejam que para ter em mente a potência dessas possibilidades, tive que estar distante dos meus troncos culturais, sobretudo na região do Brejo Paraibano (na UEPB) para que novos olhares despertassem em mim a busca por pesquisar sobre sexualidades indígenas da etnia potiguara.

Afeito dos preconceitos enraizados dentro dos espaços TI e nos centros urbanos em que essas vozes relatam sobre suas vivências e enfrentamentos da discriminação, dos xingamentos e apontamentos, observa-se que a Academia acaba tornando-se o local de discutir sobre esses afetos, mas que por outro lado, também não devemos nos esquecer das estruturas colonizadoras do binarismo e cisgênero neste espaço de institucionalização.

Visto que

O processo colonizador imposto aos povos originários trata-se de um “plano de civilização”, baseado na negação e extermínio de suas cosmovisões e epistemes, incluindo hábitos linguísticos, alimentares, educativos, sexuais e religiosos e suas demais formas de socialização comunitária, processo e projeto esse ainda hoje em repercussão (ALVES, 2021, p. 112).

Neste “plano de civilização” em que a autora apresenta, vemos que nos dias atuais normas e condutas de costuram os trejeitos e modos desses indígenas seja na aldeia, nas cidades e mesmo na Academia. Na qual o extermínio advindo da colonização não paira apenas sobre a perda da cultura e da territorialidade, mas também do extermínio da diversidade sexual entre esses povos originários, tendo em vista que o binarismo advém das caravelas. “A visão de que o manejo indígena de seus corpos, afetos e prazer era “contra a natureza”, ou fruto de uma ‘raça’ fadada ao fracasso ou pervertida” (FERNANDES, 2017, p. 112).

Assim, no processo das entrevistas, apresentei a proposta de meu trabalho de conclusão de curso, relatando sobre as visões e discriminações que meu corpo indígena vivenciou dentro da universidade – e para além dos muros da mesma (evidentemente, além das entrevistas aqui apresentadas, a escrita de si tem forte presença), contando as reproduções constantes de surpresas por estar neste espaço durante os quatro anos de curso, quanto também os questionamentos sobre as existências de corpos dissidentes indígenas.

Portanto, aqui, plantam-se raízes da possibilidade de uma história contada por nós, que fomos invisibilizados/as/es historicamente, traçamos nas narrativas desses sujeitos/as/es indígenas potiguaras uma nova perspectiva sobre sexualidades, construindo novos olhares perante nós. Sendo assim, que essas entrevistas possam possibilitar caminhos para visibilidade não apenas na escrita desse trabalho de conclusão de curso, mas para além dele.

6.1 Corpos que resistem: Guaraci e Anhangá

Início afirmando que trabalhar com fundamentos da história oral é um árduo trabalho manual. Não apenas transcrevemos em cada linha colocações, falas e pensamentos, mas devemos ter em mente o exercício da empatia com o entrevistado/a/e. É o saber ouvir o Outro. Tendo em vista que: “perguntas que fazem lembrar desigualdade, medo ou humilhação podem trazer à tona lembranças traumáticas e dolorosas” (THOMSON, 1997, p. 68), a isto, tratar de questões das sexualidades e seus enfrentamentos dentro das aldeias e fora dela, por exemplo,

foi mais que preciso pausas para respirar e os tranquilizar nesse momento delicado de autoescavação, haja vista das consequências da colonização frente à presença da fé cristã nesses espaços.

Grandemente já digo sim. É uma coisa inegável isso aí. Quando eu falo que é um fato inegável a gente não pode negar que isso foi uma coisa proposital né, essa mudança de costume, visão e da culturalidade (não sei se essa palavra existe), enfim. Hoje eu acredito que boa parte das coisas que mudaram e vão mudando para perca da nossa identidade, pra perca do que a gente era e vem se tornando, não posso culpabilizar apenas a Igreja, mas eu tenho certeza que ela tem um papel extenso e culposo, sim principalmente... (eu estou um pouco nervoso e estou tentando formular uma boa resposta, espero que você entenda) (Entrevistade Anhangá, 2023) (Informação Verbal).

Vejamos o esforço que Anhangá se prostra sobre suas falas, procurando maneiras possíveis para pôr suas ideias. De imediato, acalmei tornando nosso papo mais tranquilo sem perguntas formuladas e confissões. Em conformidade com Alistair Thomson (1997), de que mesmo com cautela e sensibilidade, e obedecendo à regra básica segundo a qual o bem-estar do entrevistado vem sempre antes dos interesses da pesquisa (THOMSOM, 1997, p. 67).

Devido às questões de horário, trabalho e estudos, foi preciso recorrer às entrevistas realizadas de forma remota através do Google Meet, o que não tornou o diálogo menos “qualificado”, nem tampouco delicado. Por outro lado, sabemos que se rodeiam nessas facilidades alguns desafios, sejam: quedas de internet, processador lento, ruídos e barulhos internos em nossas casas.

Logo, a todo o momento algumas pausas foram necessárias, em vista também de que falar sobre sexualidades abertamente dentro de nossas casas não é algo muito recorrente, principalmente casas do espaço TI, por exemplo, em que os/as/es entrevistados/as/es sofrem o primeiro contato com as violências dentro de suas residências, no qual os emblemas de família são questões muito delicadas, e o preconceito partindo delas.

Não posso negar que sofro. Sofro certos tipos de comentários. Estava até comentando com minha irmã que esses comentários homofóbicos, doentios que nos deixa doente, eu particularmente fico mal às vezes nessa ideia de referência da pessoa pela família. Aqui na aldeia Monte-mor existe o ramo familiar, a filha da família x, o filho da família y, é como se a gente tivesse que manter uma tradição, algo que está ligado a uma hierarquia, um legado. Existe todos os tipos de preconceito possível quando não seguimos esses modelos de família, né (Entrevistade Anhangá, 2023) (Informação Verbal).

Ter um/a potiguara LGBTQIAPN+ dentro dessas famílias é motivo de problemas, sobretudo, pois o sujeito/a/e pode “envergonhar” essa patente familiar, aquele/a que não segue

o “modelo” de um potiguara valente, bem como minha avó retratou sobre seu pai. Ou seja, as histórias não só se repetem dentro desses espaços familiares na terra indígena, como também, são semelhantes, apesar de cada uma ter suas particularidades dolorosas.

Nesse ramo familiar, eu particularmente passei a infância toda sofrendo preconceito, sofria comentários que eu estava ficando muito afeminado, que eu andava com as meninas, que eu andava rebolando, que minha voz era muito fina. Ao ponto de chegar o povo da minha família se reunirem em uma casa falando sobre mim, planejando como me prender em casa, pra eu não ficar andando com nenhuma menina, ir pros lugares que teria música porque sabia que eu ia dançar, enfim são coisas que é triste sabe, me impacta muito em falar, de ver, reviver e relembrar. Tudo isso que eu passei, infelizmente vejo um parente meu passando o mesmo sabe, todo aquele sistema de ameaça (Entrevistade Anhangá, 2023) (Informação Verbal).

A cultura do preconceito que costura por gerações nossos corpos, modificando nossos trejeitos e maneiras de pensar e agir. Veja que Anhangá retrata, o seu parente também vem presenciando esse preconceito. Sendo preciso perguntar: até quando? Pois sabemos que:

É muito difícil viver sendo LGBT no Brasil. É terrível. Esse preconceito piora dentro das aldeias. No cotidiano é uma luta e resistência pra se manter a cultura, pra se manter os valores passados de geração a geração, mas infelizmente nesses valores passados de geração já tem o preconceito que foi colocado pela Igreja, pelo inferno da colonização. E é terrível você se posicionar, você tentar ter uma voz ativa contra e lutar pela homofobia dentro de comunidades mais isoladas, dentro de comunidades que tem poucas informações, e as informações que elas recebem não tem o que agregar. Pessoas desinformadas não tem o que agregar. Pessoas desinformadas geram informações contraditórias, geram mais preconceitos. E é por isso que pessoas da comunidade LGBTQIA+ vivem isoladamente ou reprimidas porque não sente a liberdade dentro de suas comunidades ou aldeias de serem quem elas são por medo, vergonha e por não aceitação, pois é um processo você se descobrir fazendo parte dessa comunidade. A primeira aceitação parte de você, mas quando você vê que sua comunidade, onde nasce e vive, é uma comunidade preconceituosa, onde não dar espaço pra o “diferente”, ao que eles acham fora do padrão, as pessoas se sentem coagidas a não se abri, por muitas vezes elas mesmas cometem preconceito, até mesmo como forma de se sentirem aceitas naquela esfera de comunidade (Entrevistado Guaraci, 2023) (Informação Verbal).

Seguindo essa linha de raciocínio sobre o lugar do “não espaço” em que o entrevistado enfatiza, reafirmo o comprometimento ético com esse trabalho. De quem estamos falando e para quem? São poucos os espaços que permitem visualizar e escutar essas vozes marginalizadas. As invisibilidades não partem apenas dos altos setores da sociedade, mas estão presentes constantemente dentro de suas aldeias. Silenciam-se suas vozes, seus trejeitos, modos para serem respeitadas, principalmente dentro dos trabalhos que são meios para sobrevivência. Dado que

É uma luta diária. É uma resistência diária. Em todo o momento a gente tem que se esforçar mais e mais pra mostrar que, não é porque somos sexualmente inferior ou menos qualificado do que outras pessoas. A gente é espelho, eu acredito que a gente tem que mostrar sempre uma imagem de força porque não só tem um LGBTQIA+ dentro da aldeia, não só tem um gay, uma lésbica, tem diversas pessoas que com o tempo vão se descobrindo, muitas vão se reprimindo por medo da não aceitação, da intolerância, da falta de respeito dentro das comunidades indígenas [...]. Quando você é uma pessoa publicamente assumida dentro da sua comunidade é um sinal de extremamente de força que você não está fazendo só isso por você, você está fazendo por aqueles que não podem fazer... por aqueles que não conseguem fazer por medo, medo da não aceitação, medo do preconceito dentro das casas, dentro das comunidades, onde a gente assume um papel ativo na comunidade aumenta mais ainda o nosso papel como representação que é extremamente importante dentro das comunidades indígenas, essas novas lideranças que surgem representarem essas minorias também, ter mais representantes da comunidade pra mostrar e provar que não é porque você não é hetero que você é inferior, menos qualificado, menos competente, porque a gente se esforça ainda mais pra provar a todos que temos competência, que a gente trabalha que nos somos ativos na comunidades, e aproveitar os momentos de posicionamento pra lutar e não pedi respeito e sim exigir respeito, a gente não precisa ser amado, mas sim respeitado por todos (Entrevistado Guaraci, 2023) (Informação Verbal).

Como a narrativa apresenta, é difícil quando “assumidamente” um/a potiguara vive sua sexualidade abertamente dentro do aldeamento. Entristece em afirmar que nessa fase do trabalho, ora encaminhamento para suas retas finais, embora o anonimato seja a melhor maneira possível para proteger esses corpos, uma entrevistada potiguara travesti desistiu por ter sido ameaçada de morte, causando a ansiedade, desconforto e medo por tecer aqui sua memória, haja vista de que não sabemos até onde essas narrativas serão alcançadas.

Infelizmente, destaco que esse é um exemplo vivo das violências constantes que esses (nossos) corpos vivenciam. Corpos marginalizados/as/es sendo alvos de abusos e discriminações em diversos setores da sociedade, mormente em suas aldeias, onde nasceram, cresceram e fazem parte do ciclo de suas vidas. Com essas narrativas aqui, tenhamos em mente a luta para bastar essas ameaças. Basta de nos calar. Basta de nos silenciar. Basta de nos matar. Que desse trabalho e de tantos outros que virão, sejam caminhos para combater não apenas a invisibilidade, mas seus apagamentos. Portanto, basta!

Faço dessa escrita não apenas para mostrar minha existência enquanto potiguara gay, nem tampouco um exercício narcísico em cada linha, mas para visibilizar potiguaras que sequer são lembradas dentro dos espaços de mídia, política, saúde e educação. Potiguaras que não podem ecoar suas vozes por medo de serem vítimas de homicídio, como a entrevistada, por exemplo.

Em um lugar de pouca presença de indígenas a exemplo de minha presença na universidade, tem muitos que questionam será que ele é indígena ou se acha

indígena. Pronto o primeiro ponto é o julgamento do que é ser indígena (Entrevistade Anhangá, 2023) (Informação Verbal).

Nesse sentido, sabemos dos empecilhos que é o ingresso de indígenas em uma universidade pública. Ter aproveitado cada oportunidade que surgiu neste espaço de desconstrução e construção de conhecimento sempre foi, para mim, uma maneira de agradecimento por poder ter o privilégio de estudar. Ao contrário de minha colega travesti, exemplo vivo de que a desigualdade social é persistente. Ela não pôde ingressar neste espaço, pois tinha que “agarrar” a oportunidade de trabalho, em razão da vulnerabilidade da prostituição.

Eu mesmo já escutei muitas coisas e escuto por ser indígenas e me posicionar por ser indígena potiguara, mas não ter características físicas, não ter as características físicas mais comuns vistas nas mídias e principalmente alguém: “nossa existe índio! Que a maioria não fala indígenas. Existe índio de cabelo cacheado? Existe índio bissexual? Existe índio gay?”. Nossa, é assustar o colonizado. É assustar as pessoas que tem uma mente primitiva, é olhar pra eles e tentar entender que mundo eles vivem, já que vendem tanto que os indígenas são bichos do mato, isolados no mato e é eles que não tem civilização, é eles que não conhecem a civilidade dos mundo (Entrevistado Guaraci, 2023) (Informação Verbal).

Assim também,

Quando a gente pega isso, pega esse tipo de preconceito e trás pra gente entre nós, os parentes e fazemos associação do que a gente sofre aqui aos estereótipos que você não se parece indígena porque isso... porque você tá de tal modo... tal cabelo, são os estereótipos que negam a existência, negam a identidade fazem ser o primeiro ponto de julgamento que a gente enfrenta. Em um lugar de pouca presença de indígenas a exemplo de minha presença na universidade, tem muitos que questionam será que ele é indígena ou se acha indígena. Pronto o primeiro ponto é o julgamento do que é ser indígena (Entrevistade Anhangá, 2023) (Informação Verbal).

A miscigenação é fruto de nossa colonização e não há o que negar. Vemos, por exemplo, que os povos potiguaras estão inseridos na costa do Brasil, no qual sentiram a colonização muito fortemente, principalmente pela catequização. O processo de colonização não só destruiu a cultura e as práticas originárias, quanto cometeu inúmeros estupro abarcando as relações de poder sobre esses corpos.

As duas narrativas apresentam justamente sobre esses corpos que não são representados em mídias, nem tampouco nos livros didáticos, e a partir do momento que o branco veem esses sujeitos/as/es com cabelos cacheados, portes físicos “diferentes” do que se espera da imagem construída frente aos “índios”, as indagações e apontamentos crescem sobre a “legitimidade originária” desses potiguaras. Não somente isso,

Indo nessa imagem do que é ser indígena homem, ou o que é ser homem na origem do gênero que está muito baseada no sistema colonial né, o que é... A gente tem que pensar em um Brasil antes de 1500, antes da chegada, antes da colonização e um Brasil depois. O Brasil justamente que saiu destruindo não só territórios, não só o que é físico mais também destruindo o que é chamado (agora perdi a palavra) é... que vai mudando o modo de ser, o modo de nossas visões indígenas, e uma dessas mudanças é a de gênero, ou seja, a gente vive no país que ainda assim temos o costume de falar: “tal coisa é de homem, tal coisa é de mulher”, “tem que se vestir de tal jeito, se comportar de tal jeito”. [...] E quando a gente lida com esse preconceito, esse preconceito que é uma raiz que só cresce infelizmente em nosso país e que ela dura por muito tempo e fazemos a associação com nossa identidade, ser um indígena, vivenciamos o preconceito que levamos por ser potiguaras e ao afirmar ou se identificar, se reconhecer na verdade, como uma tal sexualidade, ou fora desse binarismo como pessoas não binárias, e quando não seguimos os padrões e proposto dos costumes cultural, aí quando nós potiguaras somos julgados por não ter olhos puxados, cabelos lisos, entramos aí na interseccionalidade, ou seja, a mistura de preconceitos que a gente vem enfrentando. A gente enfrenta a homofobia, a negação e os preconceitos (Entrevistade Anhangá, 2023) (Informação Verbal).

E é isto que ao longo desse trabalho vem sendo apresentado: a “mistura de preconceitos”. São diversas óticas que apresentam esse bombardeio de ódio frente os corpos potiguaras. Seguimos concretizando de que as miras partem, nesse primeiro momento, pelas visões xenofóbicas da região. Para Gersem Luciano Baniwa (2006), o Nordeste é uma região emblemática (BANIWA, 2006, p. 42), em razão de que “as áreas que ocupam dificilmente possibilitam uma vida autônoma de produção e reprodução de suas culturas, tradições e valores para as quais necessitam de um resgate e de uma reorganização social”.

E é muito descarado o preconceito contra indígenas não heteros sabe... que é gay, lésbica, né... porque as pessoas têm uma mente tão primitiva ainda em relação aos povos indígenas estão acostumadas com aquela visão midiática que todos os povos são iguais e todos os povos são isolados do mundo e não tem contato com pessoas externas, e elas surtam quando veem gays, lésbicas, bissexuais, transexuais, é como se a gente fosse tão esquecidos do mundo, tão primitivos, ao olhar de muitos que veem a gente, eles surtam porque acreditam que dos indígenas eles tem que ser isolado e por ser isolado eles não fazem parte do mundo a sua volta nem das mudanças. Olham pros indígenas colocam todos como únicos, como se só existisse um povo indígena, existisse aquela esfera, que o indígena tem que ter tal característica física, dos olhos assim, com o cabelo assim, de tal estatura, quando eles veem estranham (Entrevistado Guaraci, 2023) (Informação Verbal).

O agravamento xenofóbico que se tem sobre os povos indígenas do Nordeste está, também, nas evidências do processo de “modernização” das aldeias para as vilas nos municípios, como Rio Tinto-PB, por exemplo, reproduzindo discursos de que esses povos são menos “originários” ou “tradicionais” por não viverem como os povos isolados do Brasil. Trata-se também, das discriminações dentro da própria comunidade indígena, parentes de outras regionalidades que não “reconhecem” a existência dos Potiguaras, Pataxós, Xurucús, Kariri-Xocó, entre tantos outros.

Primeiro ponto, quando a gente pensa no nosso modo de autoafirmar e de se identificar como indígena, principalmente a gente potiguar que é julgado até por outros povos indígenas, não sei se é do seu conhecimento, é infelizmente no Brasil negam que existe indígenas aqui no Nordeste que os potiguaras não são os mesmos potiguaras que existiram há um tempo atrás, que a gente não é os verdadeiros é uma mistura que tá levando nome de nativos oficiais (Entrevistade Anhangá, 2023) (Informação Verbal).

Além de que, a evasão de muitos/as potiguaras para as cidades são maneiras de viverem suas sexualidades em razão de que nas aldeias, por exemplo, não se “aceita” isso de forma plena. A aceitação, apesar de acontecerem em muitos casos, vem com cargas de piadas ou tratamentos discriminatórios no dia a dia, principalmente por parentes evangélicos – situação que é fruto direto do processo de colonização.

A Igreja Católica ela não só assassinou a cultura, mas também a religião também. Foi através do catolicismo, da chegada da Igreja Católica no Brasil que nasceu a homofobia. É terrível ver essa herança dos colonizadores, saber que hoje há as aldeias, povos que são preconceituosos, têm o preconceito enraizado não por culpa deles, mas por culpa de uma colonização forçada. É terrível ver que na aldeia aonde você nasce, onde você mora, onde você constrói família, onde você morre, ver que o preconceito está enraizado. Ver que a Igreja Católica não só interferiu na cultura, mas na religião em todo, mudou drasticamente o convívio das pessoas (Entrevistado Guaraci, 2023) (Informação Verbal).

Diante disso, a partir do momento em que os potiguaras LGBTQIAPN+ transitam nesses espaços, denominados de “civilização” pelo homem branco, recai as expulsões de seus direitos sobre ocuparem esses espaços de zona urbana. Atualmente, algumas poucas pessoas menos informadas e esclarecidas ainda pensam assim, fruto da imagem pejorativa e preconceituosa de índio veiculada ao longo de séculos pela escola e pelos meios de comunicação de massa (BANIWA, 2006, p. 41-42).

É terrível você conviver com sua cultura, seus valores, de uma forma reprimida sem ter tanta voz, sem ter tanta vez por causa do preconceito... E... já sofri diversos preconceitos na minha vida, tanto por ser indígena como por não ser uma pessoa heterossexual, já ouvir diversos comentários terríveis, diversas ofensas, olhares e eu que falo pra mim e aponto pra todas as outras pessoas é [...]. Acreditem nas suas verdades, sejam vocês, se você é assim foi porque Tupã te criou assim, foi porque no sofrimento da vida você foi soprado assim, os encantados os espíritos da natureza te fizeram assim, você foi moldado assim, e não é errado, não é feio, não é pecado, nem desumano você ser assim” (Entrevistado Guaraci, 2023) (Informação Verbal).

Nos encaminhando para a reta final dessa escrita, afirmamos: nossos corpos existem! Desconstruir o herdado conhecimento colonial é um caminho árduo. A colonização das sexualidades, segundo Fernandes (2017), foi impregnada e enraizada nas visões das sociedades. De tal modo, Chimamanda Adichie disserta que: “a história única cria

estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que seja mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história” (ADICHIE, 2018, p. 10).

Identificar a existência desses corpos indígenas LGBTQIAPN+ é fortalecer a desconstrução de uma história colonial, enraizada por olhares repletos de significação histórica. Feito esse exercício, que possamos por em prática também, no autoprocesso de aceitação, se amar, se afirmar e resistir. Sabemos que não é fácil, por isso: sejamos todos/as/es juntos/as/es resistência!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reflico em quais descrições são fundamentais para nos direcionarmos para a finalização desse trabalho, que é o primeiro passo para outros horizontes mais à frente. Em suma, no corpo desta produção buscou-se quebrar, desde o I capítulo, os movimentos reprodutivos da memória do heroísmo afeito sob as práticas ao longo da história pelo homem branco, heterossexual e de classes dominantes.

A elite política no período Republicano paraibano tecia do alto da casa branca, narrativas sobre a história paraibana, reverberando nesta escrita que – eles falam de um lugar (OLIVEIRA, 2011), e para quem eles estão falando? Por vez, positivistas, enaltecem as “conquistas” pelos europeus, tornando negros e indígenas excluídos nesse processo de invasão. No entanto, devemos trilhar contra as visões românticas de os povos originários, por exemplo, em serem homogêneos – povos em harmonia e união. Sabemos (ou espera-se), que ao longo dos séculos, são fortes os conflitos sobre territorialidade, e isto está interligado na história da humanidade, por isso não poderia ser diferente entre os Potiguaras e Tabajaras no período colonial.

Demonstra-se o epistemicídio nessa escrita construída pelo próprio Instituto Histórico Geográfico Paraibano (IHGP), de que não há espaço para o protagonismo indígena. Afinal, dizimam e apagam a memória desses sujeitos para recorrer a um passado glorioso afeito no Brasil Colonial, de modo que fatos considerados “importantes”, como: “a primeira missa”; “o processo de catequização”, entre outros, fazem parte da construção de uma identidade tanto brasileira, quanto paraibana.

De tempos recentes à diante, que percebemos nos novos estudos sobre Parahyba, apresentações sobre uma nova narrativa, escrita essa que veem sendo produzidas pelas minorias que ao longo dos séculos são invisibilizadas, excluídas e marginalizadas, sendo: mulheres, indígenas, negros e a comunidade LGBTQIAPN+; possibilitou-me e possibilita tantos/tantas outras/os/es a apresentar novos elementos neste passado paraibano – suas narrativas – para nos sentirmos pertencentes dessa memória coletiva.

Portanto, tanto o apagamento na escrita, quanto os apagamentos em outros setores da sociedade contra os potiguaras LGBTQIAPN+ é fruto da colonização.

Cooperam os olhares que tecem nessa memória a exclusão de protagonistas indígenas como Pedro Poty, sendo apresentado como traidor. Coopera nessas mazelas trazidas pelo branco, a falta de conhecimento sobre tantas vidas que foram perdidas com a catequização.

Trazem o ideal, o modelo a ser seguido, vestem nossos corpos de “masculinidades” e “sexualidades”, para agir como seus ensinamentos.

A isto, dizemos: lutemos! Com vozes aqui apresentadas de potiguaras LGBTQIAPN+ que sofrem diariamente a homofobia no espaço da terra indígena quanto fora dela, onde também são questionadas em espaços majoritariamente “desconstruídos” – Academia – notamos a real necessidade de ampliarmos essas discussões. São corpos encurralados no precipício entre viverem plenamente e estarem sendo subjugadas por serem “exóticas”.

O exemplo está na Potiguara travesti que se calou com medo de ser mais uma vítima do homicídio. Confesso, constrói-se em todos/as/es nós, enquanto indígenas LGBTQIAPN+ o medo, também, de reverberarmos nossas vozes, nossas vivências, nossas transvivências. Como Geraldo Vandré cantou em *Pra não Dizer que não Falei das Flores*: “A certeza na frente, a história na mão. Caminhando e cantando e seguindo a canção Aprendendo e ensinando uma nova lição” (VANDRÉ, 1968).

REFERÊNCIAS

ALVES, Isabella Nara Costa. A colonização das sexualidades indígenas e a história da educação (sexual) no Brasil. **Web Revista Linguagem, Educação e Memória**, v.1 n.20 – 2021 – p. 109 – 132.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução: Júlia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. 64 p.

BANIWA, G. A PEDAGOGIA DA RESILIÊNCIA INDÍGENA EM TEMPOS DE PANDEMIA. **Revista de Educação Pública**, [S. I.], v. 30, n. jan/dez, p. 1-17, 2021.

Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/12919>.

Acesso em: 18 de mar. 2023.

BRASIL. Constituição. **República Federativa do Brasil de 1988**. Art.231. Brasília, DF. Senado Federal, 1988. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/ConstituicaoCompilado.htm. Acesso em: 20 set. 2022.

_____. Art.231. Brasília, DF. Senado Federal, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/ConstituicaoCompilado.htm. Acesso em: 20 set. 2022.

_____. Art. 231. Brasília, DF. Senado Federal, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/ConstituicaoCompilado.htm. Acesso em: 20 set. 2022.

_____. TÍTULO I DOS PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS, Art. 3º IV. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm <acessado em 18.09.2022.

BÍBLIA. Bíblia Sagrada Online. Romanos 10:9, [s.d]. Disponível em: https://www.bibliaon.com/versiculo/romanos_10_9/. Acesso em: 16 set. 2022.

CARDOSO, Thiago Mota; GUIMARÃES, Gabriella Casimiro. (Orgs). **Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba**. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012. (Série Experiências Indígenas, n.2) 107p.

CASTRO, Ricardo Gonçalves. **Redimindo Masculinidades: Representações e significados de masculinidades e violência na perspectiva de uma teologia pastoral Amazônica**. p. 13-258. (Doutorado em Teologia), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Fevereiro de 2018.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História** (São Paulo) v.30, n.1, p. 349-371, jan/jun 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/j9CyCym5St8xmR4pn9HtcvD/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 31.01.2023.

CONCEITO D. Conceito de Conquista, 2019. Disponível em: <https://conceito.de/conquista>. Acesso em: 15 set. 2022.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis – Para uma sociologia do Dilema Brasileiro**. Editoria: Rocco, 1997. 6ª edição, Rio de Janeiro.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE A DIVERSIDADE CULTURAL (2002). Artigo 1 – A diversidade cultural, patrimônio comum da humanidade. Disponível em: <https://www.oas.org/>. Acesso em 18 de Set. 2022.

DUQUE-ESTRADA, Joaquim Osório. “**Hino Nacional Brasileiro**”. Guia Estudo. Disponível em < <https://www.guiaestudo.com.br/hino-nacional-brasileiro>. Acesso em 25 de Set. 2022.

DULCE, Emilly. BDF, **Brasil de Fato**. LGBTFOBIA VEIO DE CARAVELA: COLONIZAÇÃO SOBRE OS CORPOS INDÍGENAS, 2019. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/especiais/lgbtfofia-veio-de-caravela-colonizacao-sobre-os-corpos-indigenas>. Acesso em 18 de jan. 2023.

FERNANDES, Estevão Rafael. O QUE A HOMOSSEXUALIDADE INDÍGENA PODE ENSINAR SOBRE COLONIALISMO –E COMO RESISTIR A ELE. **Omanlu**, ano 17, n. 1, jan./jun. 2017.

FERNANDES, Estevão Rafael. “Ser índio e ser gay”: tecendo uma tese sobre 4. homossexualidade indígena no Brasil”. **Etnográfica**, v. 21, 2017.

FERNANDES, Estevão Rafael. A COLONIZAÇÃO DAS SEXUALIDADES INDÍGENAS: UM ESBOÇO INTERPRETATIVO. Revista de Alunos do PPGSA/IFCS/UFRJ – **ENFOQUES**, vol. 15, Dezembro 2016, p. 50-56.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Editora Loyola, 2010.

GGB, Grupo Gay da Bahia. **Mortes violentas de LGBT+ no Brasil**. Relatório 2021. Aliança Nacional LGBTI+. Disponível em: <https://grupogaydabahia.files.wordpress.com/2022/02/mortes-violentas-de-lgbt-2021-versao-final.pdf>. Acesso em 22 de nov. 2022.

FREIRE, Josafá. Território Potiguar. **Trilhas dos Potiguaras**. [S.d]. Disponível em: <http://trilhasdospotiguaras.pb.gov.br/pt-br/territorio-potiguar/>. Acesso em: 22 de out. 2022.

GONÇALVES, Regina Célia. Guerra e açúcar: a formação da elite política na Capitania da Paraíba (séculos XVI e XVII). In: OLIVEIRA, Carla Mary S; MEDEIROS, Ricardo Pinto. **Novos olhares sobre as capitanias do Norte do Estado do Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2007. (p. 24-67).

GUEDES, Octávio. Política. **Jornal G1**, 2022. Trecho de discurso feito por Bolsonaro quando o mesmo era Deputado Federal na época. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/blog/octavioguedes/post/2022/03/16/bolsonaro-ja-lamentou-que-o-brasil-nao-dizimou-os-indigenas.ghtml>. Acesso em: 19 set. 2022.

GUERRA, Verônica Alcântara. **“Diague-racha”: travestis entre zonas urbanas e indígenas: Litoral Norte da Paraíba**. Orientador: NASCIMENTO, Silvana de Souza. 2012. TCC (Trabalho de Conclusão de Curso) – Bacharel em Antropologia – Universidade Federal da Paraíba, Rio Tinto, 2012.

Hino da Paraíba. **Hino Oficial do Estado da Paraíba**. Letra: Francisco Aurélio de Figueiredo e Melo. Música: Abdon Felinto Milanês. Youtube. Disponível em: <https://youtu.be/TZ6xnbzZius>. Acesso em: 13 set. 2022.

HYPENESS, R. **Coletivo Tibira: indígenas LGBTQIAP+ criam rede de resistência, acolhimento e informação**. Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2021/11/coletivo-tibira-indigenas-lgbtqiap-criam-rede-de-resistencia-acolhimento-e-informacao/>. Acesso em 23 de nov. 2022.

KRENAK, Ailton. A presença indígena na universidade. **Maloca. Revista de estudos indígenas** | Campinas, SP | n. 1 | v. 1 | pp. 9 - 16 | jul. - dez. de 2018.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019.

LOURO, G. L. Currículo, gênero e sexualidade – O “normal”, o “diferente” e o “excêntrico”. In: LOURO, L.G.; NECKEL, F.J., GOELLNER V.S. (Orgs.). **Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 41-52.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, (Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes n. 1), 2006. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio_brasileiro.pdf. Acesso em 20 de out. 2022.

MARQUES, C. F; SIMAS, H. C. P; SILVA, P. R. P. **História ancestrais do povo potiguara**. – João Pessoa: Clube de autores, 2019, 59p. Disponível em>

https://edoc.ufam.edu.br/bitstream/123456789/4450/1/Hist%C3%B3rias_ancestrais_povo_potiguara.pdf. Acesso em 19 de Set. 2022.

MARCELLO, Carolina. Pra não dizer que não falei das flores, de Geraldo Vandré (análise da música). **Cultura Genial**, [s.d.]. Disponível: <https://www.culturagenial.com/musica-pra-nao-dizer-que-nao-falei-das-flores-de-geraldo-vandre/>. Acesso em 22 de mar. 2023.

MEU DICIONÁRIO ORG. **Origem da palavra herói**. Disponível em <https://www.meudicionario.org/her%C3%B3i>. Acesso em: 15 set. 2022.

MOON, Frans. **OS ÍNDIOS POTIGUARA DA PARAÍBA**. 2ª edição. Recife: 2008.

MOTT, Luiz. ETNO-HISTÓRIA DA HOMOSSEXUALIDADE NA AMÉRICA LATINA. In: SEMINÁRIO - TALLER DE HISTÓRIA DE LAS MENTALIDADES Y LOS IMAGINARIOS, 1994, **Bogotá**. Comunicação. Bogotá: Universidad Javerina de Bogotá, p. 1-15, 1994.

MUNDURUKU, Daniel. A história de uma vez: Um olhar sobre o contador de histórias indígena. In: MEDEIROS, Fabio Nunes Medeiros; MORAES, Rauen Taiza Mara. **Contação de histórias: tradição, poéticas e interfaces**. São Paulo: Editora: Sesc São Paulo, 2015. Disponível em: <https://pluriverso.online/wp-content/uploads/2021/02/A-historia-de-uma-vez-Daniel-Munduruku.pdf>. Acesso em 17 de nov. 2022.

OLIVEIRA, C. R. Colonialidade e Crítica Social: Análise da Música “Índios” Legião Urbana 1986. **RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, [S. l.], v. 3, n. 3, 2018. DOI: 10.23899/relacult.v3i3.868. Disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/868>. Acesso em 15 de Set 2022.

OLIVEIRA, Carla Mary S. **O Barroco na Paraíba: arte, religião e conquista (2003)**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB; IESP, 2003.

OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de. PARAÍBA: “HEROICA DESDE DOS PRIMÓRDIOS”. UNESP – FCLAs – CEDAP, v.7, n.1, p. 38-53, jun. 2011.

PALITOT, Estêvão Martins. **Os Potiguara da Baía da Traição e Montea-Mór: história, etnicidade e cultura**. Orientador: Rodrigo de Azevedo Grunewald, 2005, p. 270. Dissertação (Mestrado-Programa de Pós- Graduação em Sociologia) Universidade Federal da Paraíba Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal de Campina Grande\ Centro de Humanidades, João Pessoa – PB, 2005.

_____. OS POTIGUARA DE MONTE-MÓR E A CIDADE DE RIO TINTO: A MOBILIZAÇÃO INDÍGENA COMO REESCRITA DA HISTÓRIA. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, [S.l.], maio 2018. Disponível em:

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/view/230057/28987>. Acesso em: 18 de nov. 2022.

_____. Mapa Território Potiguara. **Wikimedia Commons**, 2008. Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=3616366>. Acesso em 22 de out. 2022.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, Metade Mascará**. 3ª ed. Editora: Grumin, 2018, 160 pp. Rio de Janeiro, RJ.

PRADO, Giliard da Silva. Por uma história digital: o ofício de historiador na era da internet. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 13, n. 34, e0201, set./dez. 2021. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5965/2175180313342021e0201>. Acesso em: 14 de Out. 2022.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, E. (ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**, Clacso, 2005, pp. 227-278, Buenos Aires.

GGB, Relatório do grupo gay da Bahia 2021. **Mortes violentas de LGBTQ+ no Brasil**. Disponível em> <https://grupogaydabahia.com/2022/02/24/mortes-violentas-de-lgbt-no-brasil/>. Acesso em 24 de Set. 2022.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

ROCHA, Damião. COELHO, Marcos Irondes. ARARIPE, Alexandre. EXPERIÊNCIAS DE / COM UMA “PESSOA T” INDÍGENA ENTRE-GÊNEROS DO / NO COTIDIANO TOCANTINENSE. **Revista Teias** v. 21 • n. 61 • abril/junho 2020 • Sessão Temática Desafios da Educação na/da/para a Amazônia.

ROCHA, Thaynara F. NETO, Emanuel de Jesus C. PIO, Marco Aurélio de J. A (des)construção social da homofobia e os efeitos da pandemia da COVID-19 na comunidade LGBTQIA+. In: SILVA, Maynara C. de O. SIQUEIRA, Laurinda Fernanda S (Orgs). **Diálogos Contemporâneos: Gênero e sexualidade na pandemia**. São Luís: Editora Expressão Feminista, 1ª edição, 2021. (p. 02-17).

SANTOS, E. E. F.; SANTOS, S. E. de B.; MELO, J. B.; SILVA, J. R. P. da. “Contra a maré”: um olhar para os modos de ser homem gay. **Revista Periódicus**, [S. l.], v. 2, n. 14, p. 79–102, 2021. DOI: 10.9771/peri.v2i14.31882. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/31882>. Acesso em: 17 de nov. 2022.

SILVA, Caroline Soares da. **Hixô Lo Kurê: percepções sobre sexualidades diferenciadas entre os Apinajé/Panhi**. p. 15-98. (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Maio de 2020.

SILVA, Vânia Cristina da. **ENSINO DE HISTÓRIA NA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA POTIGUARA DA PARAÍBA**. (Tese). UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS, FACULDADE DE HISTÓRIA, Goiânia, 2021, p. 36 a 63.

SIMÕES, J. M. da S. ESPAÇO, HISTÓRIA E MEMÓRIA: OS POTIGUARA NA PARAÍBA. *Sæculum – Revista de História*, [S. l.], p. 101–120, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/view/31042>. Acesso em: 27 de Set. 2022.

SOUZA, Renata. **Quase 320 pessoas LGBTI+ morreram por causas violentas no Brasil em 2021, diz entidade**. CNN BRASIL, 2022, São Paulo. Disponível em > <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/quase-320-pessoas-lgbti-morreram-no-brasil-em-2021-diz-entidade/>. Acesso em 24 de Set. 2022.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno falar?**. Belo Horizonte, Editora: UFMG, 2010. Disponível em: <https://joaocamillopenna.files.wordpress.com/2013/10/spivak-pode-o-subalterno-falar.pdf>. Acesso em 19 de mar. 2023.

THOMPSON, Alistair. RECOMPONDO A MEMÓRIA: Questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. *Proj. História*, São Paulo (15), Abril 1997.

VASCONCELOS, M. M; da S. **POVOS INDÍGENAS NA PARAÍBA: PRESCRIÇÕES LEGAIS E REPRESENTAÇÕES NOS MATERIAIS DIDÁTICOS DA HISTÓRIA LOCAL PARA O ENSINO FUNDAMENTAL (1996-2015)**. (Dissertação) Centro de Ciências Humanas e Letras – Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2017, p. 80 a 86.

VEIGA, Ana Maria. Entre linhas de confronto teórico e linhas de confronto subjetivo: descolonizar a partir das sertanidades. In: VEIGA, Ana Maria; VASCONCELOS, Vânia Nara Pereira; BANDEIRA, Andréa (Orgs.). **Das margens: lugares de rebeldias, saberes e afetos**. Salvador: EDUFBA, 2022. (p. 99-116).

VIEIRA, José Glebson. Toré. **Verbetes, Povos Indígenas no Brasil**–ISA. [S. l.], Outubro. 2006. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Potiguara>. Acesso em 18 de set. 2022.

APÊNDICES

TERMO DE CESSÃO 01

CEDENTE: Identificado/a/e como Anhangá

Idade: **21 anos**

Sexo: () Masculino () Feminino (X) Não-Binária

De estado civil: **Solteiro/a/e**

Aldeia/cidade: **Monte-Mór/ Rio Tinto-PB**

Estudante: **Licenciatura em História – Universidade Federal da Paraíba - UFPB**

CESSIONÁRIO: **JOSÉ MARCOS NASCIMENTO PONTES**, Graduando em Licenciatura Plena em História pela Universidade Estadual da Paraíba - UEPB, bem como, pesquisador do trabalho de conclusão de curso: **“Atrações Exóticas”: Corpos de Indígenas Potiguaras LGBTQIAPN+ do Litoral Norte Paraibano.**

OBJETO: Entrevista gravada.

DO USO: Declaro ceder ao pesquisador acima citado, sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental, realizada de forma remota na cidade de Rio Tinto-PB em 20/01/2023 num total de 1 hora e 03 minutos. O pesquisador fica consequentemente autorizado a utilizar, divulgar e publicar, para fins culturais e acadêmicos, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, a partir de trabalhos, bem como permitir a terceiros/as o acesso ao mesmo para fins idênticos, segundo suas normas, com a única ressalva de sua integridade e indicação de fonte e autor.

Rio Tinto-PB, 20 de janeiro de 2023

Assinatura do/a cedente

TERMO DE CESSÃO 02

CEDENTE: **Identificado como Guaraci**

Idade: **23 anos**

Sexo: (**X**) Masculino Feminino () Não-Binária ()

De estado civil: Solteiro

Aldeia/cidade: **Ybykuara/Marcação-PB**

Estudante: **Secretariado Executivo Bilíngue – Universidade Federal da Paraíba – UFPB**

CESSIONÁRIO: **JOSÉ MARCOS NASCIMENTO PONTES**, Graduando em Licenciatura Plena em História pela Universidade Estadual da Paraíba - UEPB, bem como, pesquisador do trabalho de conclusão de curso: **“Atrações Exóticas”: Corpos de Indígenas Potiguaras LGBTQIAPN+ do Litoral Norte Paraibano.**

OBJETO: Entrevista gravada.

DO USO: Declaro ceder ao pesquisador acima citado, sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental, realizada de forma remota na cidade de Marcação-PB em 11/03/2023 num total de 48 minutos. O pesquisador fica conseqüentemente autorizado a utilizar, divulgar e publicar, para fins culturais e acadêmicos, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, a partir de trabalhos, bem como permitir a terceiros/as o acesso ao mesmo para fins idênticos, segundo suas normas, com a única ressalva de sua integridade e indicação de fonte e autor.

Rio Tinto-PB, 11 de março de 2023

Assinatura do/a cedente



**Universidade Estadual da Paraíba
Centro de Humanidades
Departamento de História
Campus III**

**CORPOS INDÍGENAS POTIGUARAS LGBTQIAPN+ DO LITORAL NORTE
PARAIBANO**

**GRADUANDO: JOSÉ MARCOS NASCIMENTO PONTES
ORIENTADOR: DRA. DAYANE NASCIMENTO SOBREIRA**

ROTEIRO ESTRUTURADO

1. Você acredita que a fé cristã (Igreja), hoje, influencia na permanência do preconceito nas aldeias?
2. O que você reflete acerca do duplo preconceito que sofre por ser indígena e LGBTQIAPN+?
3. Você já foi alvo de discursos preconceituosos e discriminação na aldeia? E fora dela?
4. Quando você se afirma enquanto indígena potiguara para os não indígenas, o que eles falam?
5. Você acha importante dar visibilidade para os indígenas potiguaras LGBTQIAPN+? Por quê?
6. Os eventos que acontecem dentro das aldeias proposto pelos órgãos públicos, às questões da diversidade de gênero e sexualidades indígenas são pautas presentes?