

YBYMARÃNE'YMA

A ALDEIA SÃO MIGUEL NA BUSCA PELO BEM VIVER

AMÉRICA DA CONCEIÇÃO



A GRANDE SALAMANTA SAGRADA NOS CONDUZ ATÉ À TERRA SEM MALES

Na capa, **grafismo Potiguara da Salamanta**

Essa pintura, que costuma ser feita sobre o corpo com tinta de jenipapo, representa e invoca força, sabedoria e resistência para lutar contra os Males e defender o Território Sagrado. Assim como o animal que a inspira, que, ao primeiro sinal de fogo, se refugia nas embocaduras das matas.

Fonte: extraído de Cardoso e Guimarães (2012, p. 10–11). Edição autoral.

Universidade Federal da Paraíba
Centro de Tecnologia
Curso de Arquitetura e Urbanismo

América da Conceição [América de Oliveira Santos]

Ybymarãne’yma:

a Aldeia São Miguel na busca pelo Bem Viver

Trabalho final de graduação apresentado ao Curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Paraíba como requisito à obtenção do título de Arquiteta e Urbanista.

Orientadora: Profa. Dra. Amélia de Farias Panet Barros (DAU/UFPB)

Coorientador: Prof. Me. José Marcos Gomes Rodrigues Potiguara (DSC/UFPB)

João Pessoa, outubro de 2025

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S237y Santos, América de Oliveira.
Ybymarâne'yma: a Aldeia São Miguel na busca pelo Bem Viver / América de Oliveira Santos. - João Pessoa, 2025.
389 f. : il.

Orientação: Amélia de Farias Panet Barros.
Coorientação: José Marcos Gomes Rodrigues Potiguara.
TCC (Graduação) - UFPB/CT.

1. Bem Viver. 2. Povo Indígena Potiguara da Paraíba. 3. PGTA e PNGATI. 4. Justiça Climática. 5. Urbanização em Terras Indígenas. I. Barros, Amélia de Farias Panet. II. Potiguara, José Marcos Gomes Rodrigues. III. Título.

UFPB/BSCT CDU 72 (043.2)

América da Conceição [América de Oliveira Santos]

Ybymarâne'yma: a Aldeia São Miguel na busca pelo Bem Viver

Trabalho final de graduação apresentado ao Curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Paraíba como requisito à obtenção do título de **Arquiteta e Urbanista**.

Aprovado em 10 de outubro de 2025, na Aldeia São Miguel

BANCA EXAMINADORA



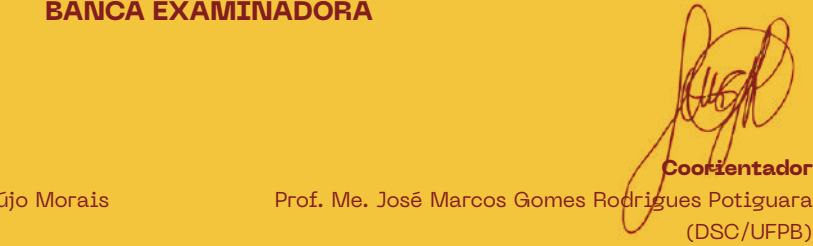
Examinadora interna

Profa. Dra. Marcelle Trigueiro de Araújo Moraes
(DAU/UFPB)



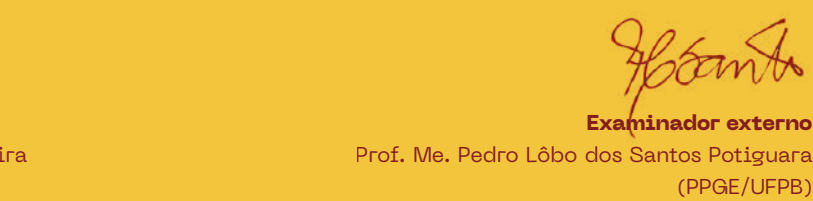
Examinadora externa

Profa. Dra. Kelly Emanuely de Oliveira
(DSC/UFPB)



Coorientador

Prof. Me. José Marcos Gomes Rodrigues Potiguara
(DSC/UFPB)



Examinador externo

Prof. Me. Pedro Lôbo dos Santos Potiguara
(PPGE/UFPB)



Orientadora e presidenta da banca

Profa. Dra. Amélia de Farias Panet Barros
(DAU/UFPB)

Dedico este trabalho aos Potiguara de São Miguel,
à Rede Curica,
e à Rosa Amarela.

RESUMO

Este Trabalho de Conclusão de Curso em Arquitetura e Urbanismo apresenta uma pesquisa–vivência–ação realizada na Aldeia São Miguel, Terra Indígena Potiguara da Paraíba. Partindo de uma abordagem autobiográfica e contracolonial, o estudo se desdobra a partir do projeto de extensão "Construindo o Plano de Gestão Territorial e Ambiental: Aldeia São Miguel – Baía da Traição", vinculado ao Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura, Sociedade e Ambiente (GIPCSA) e à Associação Indígena Socioambiental Curica (Rede Curica), em parceria com coletivos e associações locais, como o Coletivo Nhembo'e Katu, Paraibamel e Casa da Lua, e de outras partes do Território Potiguara e da sociedade civil em geral. A investigação problematiza os impactos socioambientais na Aldeia São Miguel, como a urbanização colonial e modernizante, o turismo exploratório, e os desmatamentos provocados para implantação da monocultura de cana–de–açúcar, que geram conflitos e ameaçam a reprodução sociocultural e econômica desse Povo–Território. A partir da tecitura de diagnósticos e discussões sobre a territorialidade local, este ensaio objetiva a elaboração de subsídios teóricos, filosóficos e propositivos para a Gestão Territorial e Ambiental da Aldeia São Miguel. A metodologia, conceituada como "brincando de roçado", é um exercício rizomatoso que articula cartografia social, etnomapeamento, pesquisa etnográfica, observação participante e escrevivência. Através de oficinas de etnomapeamento, caminhadas dialógicas e imersão na comunidade, o trabalho registra cosmovisões, demandas e sonhos dos Potiguara de São Miguel. A fundamentação teórica se ancora nas epistemologias do Sul Global e nos saberes ancestrais afro–ameríndios, dialogando com conceitos como Bem Viver, contracolonialidade e corpo–território. Os resultados se materializam em três eixos principais: o mapeamento técnico–sensível da aldeia, que traz à tona dados estatísticos sobre o uso e a ocupação do solo da aldeia, como o dado

alarmante de que quase metade da área disponível para uso coletivo de toda a comunidade, estipulada pelo Ministério Público Federal através do Termo de Compromisso e Ajustamento de Conduta nº 36 de 2017 (TAC 36), já está tomada por canaviais; a análise dos etnomapas produzidos pela comunidade, que revelam perspectivas conflitantes sobre o uso do solo e a degradação ambiental; e a elaboração de um conjunto de diretrizes e ações para o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) local. Essas propostas visam subsidiar a busca coletiva pela Ybymarãne'yma (Terra Sem Males, em Tupi Potiguara), horizonte projetual que guia a gestão do território para o Bem Viver. Conclui–se que o fazer arquitetônico e urbanístico, quando contracolonizado, pode se tornar um instrumento de cura e autodeterminação, opondo–se à lógica desenvolvimentista. O trabalho se afirma como uma insurgência epistêmica que propõe uma "arquitetura do envolvimento", na qual o planejamento nasce do afeto responsável e do compromisso ético com os povos e a Mãe–Natureza. A pesquisa contribui para a etnologia do Nordeste, para a Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, amplia os horizontes da prática profissional em Arquitetura e Urbanismo, reafirmando seu papel social transformador, e ainda favorece a mitigação das mudanças climáticas, questionando e lançando ideias para outras–novas–ancestrais maneiras de habitar o mundo.

Palavras–chaves: Bem Viver; Povo Indígena Potiguara da Paraíba; Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PGTA); Justiça Climática; Urbanização em Terras Indígenas.

RESUMEN

Este Trabajo de Conclusión de Curso en Arquitectura y Urbanismo presenta una investigación–vivencia–acción realizada en la Aldea São Miguel, Tierra Indígena Potiguara de Paraíba. Partiendo de un enfoque autobiográfico y contracolonial, el estudio se despliega a partir del proyecto de extensión "Construyendo el Plan de Gestión Territorial y Ambiental: Aldea São Miguel – Baía da Traição", vinculado al Grupo Interdisciplinario de Investigación en Cultura, Sociedad y Ambiente (GIPCSA) y a la Asociación Indígena Socioambiental Curica (Red Curica), en asociación con colectivos y asociaciones locales, como el Colectivo Nhembo’e Katu, Paraibamel y Casa da Lua, y de otras partes del Territorio Potiguara y de la sociedad civil en general. La investigación problematiza los impactos socioambientales en la Aldea São Miguel, como la urbanización colonial y modernizante, el turismo explotador y las deforestaciones provocadas para la implantación del monocultivo de caña de azúcar, que generan conflictos y amenazan la reproducción sociocultural y económica de este Pueblo–Territorio. A partir de la tejeduría de diagnósticos y discusiones sobre la territorialidad local, este ensayo objective la elaboración de subsidios teóricos, filosóficos y propositivos para la Gestión Territorial y Ambiental de la Aldea São Miguel. La metodología, conceptualizada como "jugando en la roza", es un ejercicio rizomático que articula cartografía social, etnomapero, investigación etnográfica, observación participante y escritura–vivencia. A través de talleres de etnomapero, caminatas dialógicas e inmersión en la comunidad, el trabajo registra cosmovisiones, demandas y sueños de los Potiguara de São Miguel. El fundamento teórico se ancla en las epistemologías del Sur Global y en los saberes ancestrales afroamerindios, dialogando con conceptos como Buen Vivir, contracolonialidad y cuerpo–territorio. Los resultados se materializan en tres ejes principales: el mapeo técnico–sensible de la

aldea, que saca a la luz datos estadísticos sobre el uso y ocupación del suelo de la aldea, como el dato alarmante de que casi la mitad del área disponible para uso colectivo de toda la comunidad, estipulada por el Ministerio Público Federal a través del Término de Compromiso y Ajuste de Conducta nº 36 de 2017 (TAC 36), ya está tomada por cañaverales; el análisis de los etnomapas producidos por la comunidad, que revelan perspectivas conflictivas sobre el uso del suelo y la degradación ambiental; y la elaboración de un conjunto de directrices y acciones para el Plan de Gestión Territorial y Ambiental (PGTA) local. Estas propuestas visan subsidiar la búsqueda colectiva por la Ybymarãne’yma (Tierra Sin Males, en Tupí Potiguara), horizonte proyectual que guía la gestión del territorio para el Buen Vivir. Se concluye que el quehacer arquitectónico y urbanístico, cuando contracolonizado, puede convertirse en un instrumento de cura y autodeterminación, oponiéndose a la lógica desarrollista. El trabajo se afirma como una insurgencia epistémica que propone una "arquitectura del envolvimiento", en la cual la planificación nace del afecto responsable y del compromiso ético con los pueblos y la Madre Naturaleza. La investigación contribuye para la etnología del Nordeste, para la Gestión Territorial y Ambiental de Tierras Indígenas, amplía los horizontes de la práctica profesional en Arquitectura y Urbanismo, reafirmando su papel social transformador, y aún favorece la mitigación de los cambios climáticos, cuestionando y lanzando ideas para otras–nuevas–ancestrales maneras de habitar el mundo.

Palabras–clave: Buen Vivir; Pueblo Indígena Potiguara de Paraíba; Plan de Gestión Territorial y Ambiental de Tierras Indígenas (PGTA); Justicia Climática; Urbanización en Tierras Indígenas.

ABSTRACT

This Architecture and Urbanism Final Course Project presents an action–living–research conducted in the Aldeia São Miguel, Potiguara Indigenous Land of Paraíba. Starting from an autobiographical and counter–colonial approach, the study unfolds from the extension project 'Building the Territorial and Environmental Management Plan: Aldeia São Miguel – Baía da Traição', linked to the Interdisciplinary Research Group on Culture, Society and Environment (GIPCSA) and the Curica Indigenous Socioenvironmental Association (Rede Curica), in partnership with local collectives and associations, such as the Nhembo'é Katu Collective, Paraibamel and Casa da Lua, and other parts of the Potiguara Territory and civil society in general. The investigation problematizes the socio–environmental impacts in the São Miguel Village, such as colonial and modernizing urbanization, exploitative tourism, and the deforestation caused by the sugarcane plantation, which generate conflicts and threaten the sociocultural and economic reproduction of this People–Territory. Through the weaving of diagnostics and discussions about local territoriality, this essay aims to develop theoretical, philosophical, and propositional subsidies for the Territorial and Environmental Management of São Miguel Village. The methodology, conceptualized as 'playing at the roça' (playing in the swidden), is a rhizomatic exercise that articulates social cartography, ethnomapping, ethnographic research, participant observation, and write–living. Through ethnomapping workshops, dialogical walks, and community immersion, the work records the worldviews, demands, and dreams of the Potiguara of São Miguel. The theoretical foundation is anchored in Global South epistemologies and Afro–Amerindian ancestral knowledge, dialoguing with concepts such as Good Living (Buen Vivir), counter–coloniality, and body–territory. The results materialize in three main axes: the technical–sensitive

mapping of the village, which brings to light statistical data on land use and occupancy, such as the alarming fact that almost half of the area available for collective use by the entire community, stipulated by the Federal Public Ministry through Conduct Adjustment Commitment Term No. 36 of 2017 (TAC 36), is already taken over by sugarcane fields; the analysis of the ethnomaps produced by the community, which reveal conflicting perspectives on land use and environmental degradation; and the development of a set of guidelines and actions for the local Territorial and Environmental Management Plan (PGTA). These proposals aim to support the collective search for Ybymarâne'yma (Land Without Evil, in Potiguara Tupi), a projective horizon that guides territory management for Good Living. It is concluded that architectural and urbanistic practice, when counter–colonized, can become an instrument of healing and self–determination, opposing developmentalist logic. The work asserts itself as an epistemic insurgency that proposes an 'architecture of involvement', in which planning is born from responsible affection and ethical commitment to peoples and Mother Nature. The research contributes to the ethnology of the Northeast, to the Territorial and Environmental Management of Indigenous Lands, broadens the horizons of professional practice in Architecture and Urbanism, reaffirming its transformative social role, and also favors climate change mitigation, questioning and launching ideas for other–new–ancestral ways of inhabiting the world.

Keywords: Well–Living (Buen Vivir); Potiguara Indigenous People of Paraíba; Territorial and Environmental Management Plan for Indigenous Lands (PGTA); Climate Justice; Urbanization in Indigenous Lands.

AÍKUGUABETÉ, ADUPÉ, OBRIGADA...

"**Aikuguabeté**", em Tupi Potiguara: "muito obrigada". Essa foi uma das primeiras palavras que aprendi da língua originária desse Povo-Território que habita há tempos imemoriais o Litoral Norte da Paraíba. Tenho muitos nomes a lembrar e a agradecer. Foram muitas mãos para tecer este trabalho, e tantas outras que me ajudaram nessa travessia até a conclusão do Curso em Arquitetura e Urbanismo. Sou grata a todas. Por onde começar? Onde tudo começa? Não sei ao certo. Algumas das discussões que trago aqui são palavras entaladas na goela desde a minha primeira infância. São notas de campo que rabisquei ontem. É o banho de rio que vou tomar amanhã. Uma dança nas espirais do tempo...

Agradeço às forças da Natureza por me permitirem ser, aos **Encantados** por me conduzirem até o **Povo Potiguara da Paraíba**, à **Jurema Sagrada** e aos **espíritos encantados** por me ensinarem o **amor**, a **ancestralidade**.

Se o **amor** é **portal**, se o **amor** é **cura**, **Gabriel Maia Bernardino** tem um lugar especial. Sou grata por me ajudar a me reconectar com o amor. Obrigada por você se amar, e me transmitir seu amor. Sou grata à

natureza pelos ventos, grata à **Estrela D'alva** por nos guiar a um porto em comum: o amor. Valei-me, meu **Santo Antônio!** Gabriel, com nome de anjo, você é um homem livre de peito aberto (em todos os sentidos) que tem me ensinado a nadar, a boiar na densidade salgada do mar e a lavar no fundo do rio o meu corpo, a minha alma, o meu espírito. Você é caminho e movimento. Entre mergulhos profundos e a delicadeza da respiração no boiar: você em minha vida. Muito obrigada. Te amo imensamente e te amo também na miudeza da miçanga do fio de contas. Obrigada por me ensinar a ser livre. Por me ensinar a ser destemida, como você é. **Pela coragem de amar.** Pela sua elegância, gentileza, por você saber amar tão bem. **Meu dendê, meu dengo, meu ébano, minha Pérola negra, te amo, te amo.**

Agradeço à minha **família** pelo cuidado, amor, transmissão dos saberes e conhecimentos ancestrais. A **Joana Kariri, Josefa Maria da Conceição, Maria das Dores, Joana D'arc**, por me lembrarem que sempre existe um caminho pra desviar do asfalto, nem que seja um atalho de barro, com árvores próximas, com um rio que corre solto na memória bem ali ao lado. A vocês consagro cheiros: o do marmeleiro, da flor de laranjeira, da folha de juazeiro. Consagro as florzinhas-miúdas da coroa-de-frade, um xêro no gangote e no zói. Obrigada por me ensinarem a ler a natureza, a desviar dos espinhos e me encantar com a beleza da vida, mesmo quando ela está sofrida.

Agradeço à **família** de meu **esposo**, em especial, **titia Sonale Bernardino, Elciele Maia, Nivea Maria, São Nainha, Dona Maria Preta** por todo o afeto e acolhimento.

A todas as pessoas que compõe a **Associação Socioambiental Curica (Rede Curica)**, na Aldeia Três Rios, Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór. Sem a articulação, a mobilização, o trabalho e as confluências entre cada um de nós que compõe a Rede Curica, este trabalho não seria possível. Agradeço, especialmente, a **Fred Karakarã Potiguara**, nosso coordenador geral, por ter me apresentado o seu Povo-Território Potiguara da Paraíba, o Sagrado, a Curica. Agradeço pela confiança e pelo convite de compor a família desse movimento tão lindo que é a Rede Curica. Obrigada pelos incentivos a integrar o Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura, Sociedade e Ambiente (GIPCSA), através do qual este trabalho foi elaborado e realizado. Agradeço ao seu **Mestre Zé de Aroeira** por me lembrar da "**terra como princípio**".

A **Jerfeson Machado Potiguara**, coordenador ambiental da Rede Curica, pela sensibilidade, pelo acolhimento, pelas trocas, pelo cuidado, pelo chá de ervas que acalma e me faz respirar, pelas flores e sementes no caminho.

A **Monique Fernanda**, coordenadora de comunicação da Rede Curica, pelo afeto, pelas trocas e discussões. Por me lembrar que ser selvagem é bonito.

A **Fernanda Santos Potiguara** pelo alegre raio de sol que você é.

A **André Santos Potiguara** e **Jaqueline Silva Potiguara**, que também compõem a coordenação da Rede Curica, pelo acolhimento, pelas risadas, pela fartura do inhamé compartilhado.

A **Joás Azevedo Potiguara**, pelos ensinamentos.

A **São Zé Mendes** pela sabedoria transmitida, por ensinar a nós da Rede Curica a plantar sementes, que são como palavras. Pelo amor à natureza.

A **Pajé Josecy Potiguara** pela fumaça que nos eleva, pelo cheiro de alfazema, pela cura das ervas.

A **Dona Zita**, anciã da Aldeia Três Rios, pela força de mulher, pela ancestralidade viva.

A **Romildo Silva Potiguara** e a **Ezequiel Potiguara** pelos ensinamentos em Tupi Potiguara.

A **Capitão Potiguara**, referência em força, resistência, luta e gentileza. Um dos fundadores do curso de Antropologia da UFPB e do próprio campus em Rio Tinto, próximo ao Território Potiguara. Obrigada pelo estímulo e diálogo com a juventude.

A **Dona Íris Falcão Potiguara** por me ensinar a descansar, a aproveitar aquela serenidade gostosa que dá depois do almoço. Pelos cuidados comigo e com meu esposo, Gabriel.

Sou extremamente grata a **todo o Povo Potiguara da Paraíba** pelo respeito, pelas trocas, pelo aprendizado, por toda a acolhida, pela beleza de seu olhar sobre si, sobre o mundo, pelo seu exemplo de força, de coragem, de luta. Povo guerreiro, apreciador do camarão, conhecedores e guardiões dos segredos das águas, das matas, da terra, do vento, do fogo sagrado, dos encantamentos, dos reinos sagrados da Jurema. Aikuguabetê! Muito obrigada!

A comunidade da Aldeia São Miguel, pela confiança, confluência e familiaridade, sou especialmente grata a: **Pyatã Oliveira Potiguara** pela acolhida em sua casa, pelos passeios na Aldeia, pelo brincar de coco de roda, pela coragem que você transmite simplesmente por ser quem é. A **Aline Caroline Miranda** do Povo Tupinambã, menina–moça–mulher do Norte. Se Deus é amor, você é Deus, somos. Você inspira, transmite e é amor. Obrigada por tudo. Pelo afeto, pela confiança, pelo café cheiroso,

doce e quente pela manhã. A **Dona Rosimar Oliveira Potiguara** pelo amor, pelo cuidado, pelas orações, pelas conversas no final de tarde acompanhadas de um café delicioso que só a senhora sabe fazer. Por ser aguerrida à vida, por sonhar e por lutar pelo direito de sonhar e sonhar com a luta. Por sua aura que inspira e mobiliza tantos pensamentos, tantos sentimentos, tantas ações. O bem–pensar, o bem–sentir, o bem–fazer. Por alimentar meu corpo e minha alma. À **Beatriz Lima Potiguara** pelas conversas animadas, pelo carinho, pela coragem de mulher, pela fé na educação. Ao **Mestre Miguel Potiguara** pelos ensinamentos sobre o Coco de Roda, pela felicidade e simplicidade que você esbanja. Aos amigos e pescadores da aldeia, especialmente, **São Isaías, São Tóta, e Nêno**, pelo peixe pescado, pelas lagostas, pelos camarões e mariscos, pelas doses de jurema que aquecem a alma, pela confiança, pelas risadas.

A todo o **Coletivo Nhembo’e Katu** da Aldeia São Miguel, especialmente aos pequenos–grandes Mestres e Mestras de Coco de Roda: **José Manoel Potiguara (Lourinho)**, a **Davi Potiguara**, e à **Luana Potiguara** pelos araças, por compartilharem comigo seus sonhos. Agradeço a vocês, crianças, por me ensinarem a brincar, a dançar e tocar Coco de Roda. Espero que eu tenha sido uma boa aprendiz e tenha aprendido bem (Nhembo'e Katu). Vocês me ensinaram que o trabalho pode ser feito brincando, dançando e sonhando. **Amo todos vocês.**

Agradeço ao **Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura, Sociedade e Ambiente (GIPCSA)**, em especial a professora **Ivys Costa**, ao professor **Allan Yu Iwama** pelas contribuições e por me presentear com o livro Manual do arquiteto descalço, à **Renata Guimarães** pelas imagens de drone da Aldeia São Miguel, e à **Maristela Oliveira** pelo estímulo ao meu trabalho. Obrigada a **Gabriel Roque** pela escrita tão fina, pelo olhar atento e sutil que inspiram.

Às **professoras–fadas–madrinhas** da minha vida: **Isabel Medero** pelo estímulo à criatividade, **Luciana Passos**, pelas folhas de cheiro, **Wylнна Vidal** pelas “fronteiras porosas”, por perceber a minha ânsia em mergulhar profunda e descortinar os véus da realidade, por compartilhar comigo o seu amplo léxico e conhecimentos, pelo empréstimo do livro Nação das Plantas.

Aos **colegas do PPGA** pelas discussões que alimentaram este trabalho.

A **Ronaldo do Mel** e **Victor Félix Potiguara**, e a toda a **Paraibamel**, pelo amor às abelhas, à natureza, pela acolhida e apoio para a realização das ações deste trabalho. A Victor por compartilhar com o mundo os conhecimentos de seu Povo que compuseram o acervo de referências deste trabalho.

A **Dona Angelina** pela doação de sementes à Rede Curica e por abrir as portas de seu quintal repleto de plantas.

A **Vanessa Emanuelle Ferreira Rodrigues**, vice–diretora da Escola Paulo Eufrásio pelo acolhimento e articulação, especialmente, para realizarmos a defesa do TCC na escola da Aldeia. Ao querido **Paulinho Potiguara**, diretor da escola pela confiança e acolhida.

Ao **Secretário de Educação da Baía da Traição** Euclides Sérgio Lima da Costa pela acolhida do meu trabalho e por liberar a escola para a defesa.

Ao amigo e **Secretário Adjunto de Cultura** Vitor Cruz Potiguara por articular a defesa na escola da Aldeia junto ao Secretário de Educação.

À **Banca Examinadora**, pelo rigor científico e pela sensibilidade. À **Marcele Trigueiro**, pelo nosso encontro já nos primeiros períodos que me fez ampliar o olhar para o universo do urbanismo. A **Pedro Lôbo** pelo exemplo de força e resistência LGBTQ+ na academia, por ser uma referência em todo o Território Potiguara pelo seu amor pela educação. À **Kelly Oliveira** pela leitura atenta e contribuições ao trabalho. A **Amélia Panet** por me acolher já nos primeiros períodos da graduação, pelo envolvimento social, por proporcionar brechas de resistência no Curso de Arquitetura e Urbanismo. A **José Marcos Potiguara** por transcender uma

simples coorientação. Sou grata pela nossa relação que os ancestrais arquitetaram. Você é meu Curupiro, meu Ogã, meu painho, meu irmão, meu amigo. Eu senti que você deveria ser o coorientador quando num dia de sol na praia da Baía da Traição você salvou minha vida. Estávamos nos banhando na Pedra da Feiticeira, a maré estava rasa formando uma piscina natural e você, de repente, olhou pro horizonte e disse: "precisamos sair, bicha, a maré vai encher já já". Na hora eu achei exagero, mas foi só sairmos que a maré encheu. Você salvou minha vida. Te amo. Obrigada por todas as conversas tarde da noite sobre a vida, sobre o trabalho, sobre o trabalho-vida, a vida-trabalho. Obrigada por enfatizar sempre a complexidade cultural de seu Povo: Potiguara não é só território, Potiguara são corpos complexos que inflexionam gênero e sexualidade.

Agradeço também às **mães, pais, e irmãos juremeiros** — do mais velho ao mais novo.

Agradeço a **Pajé Isaías Potiguara**, que, apesar de não ser feita em sua tenda, me abraçou e cuidou de minha espiritualidade.

A **Amanda Santana Oliveira**, marisqueira de gente, que abre conchas e extrai pérolas. Obrigada pelo calor e pela doçura que acolhem e faz bem.

À **Emanuelle Renata** pelas discussões sobre o amor, pelo empréstimo do livro Tudo sobre o amor, de bell hooks.

A **José Lucas Gomes Potiguara** pelo cuidado e cura. Toda honra à sua ancestralidade, toda honra ao Mestre José Malandro, quem observei dançar coco de roda.

A **Well Potiguara** pela inspiração artística e intelectual, pelas conversas e risadas gostosas.

À **Clara Potiguara** por ser uma inspiração artística e força da mulher Potiguara.

À **Maria Luciana Brito** pelas discussões, pelo apoio emocional, pelo exemplo de mulher, mãe e pesquisadora.

À minha Madrinha e ao meu Padrinho de Jurema **Andréa Ricardo e Gael Firmino** pelo cuidado ancestral.

À **Associação das Mulheres Guerreiras Potiguara (AMGIP)**, na figura de **Comadre Guerreira** por seu exemplo de luta, pela participação nas ações do trabalho, pela mobilização e pelas palavras.

À **Casa da Lua**, na figura de **Iasypytã Potiguara** pelo apoio nas ações da pesquisa.

À minha gatinha **Januária** por me mostrar que o amor pode sim existir em todo lugar, entre todos os seres.

A **Arthur Levi**, geminiano nato. Pela leveza em viver a vida, pelo amor, por me revirar e desdobrar, me ensinar a brincar, a ser Eu, a ser Outra, a ser uma outra eu e uma eu–outra.

A **Quêzia Camboim**, da coordenação do Curso de Arquitetura e Urbanismo da UFPB, por exalar alegria, pelo amor ao seu trabalho e por desempenhar tão bem suas tarefas com tamanha agilidade e paciência.

Agradeço às pessoas que fazem da **Universidade Federal da Paraíba** um espaço contrahegemônico, às irmãs–peixes que nadam contra a correnteza.

Aos **colegas da residência universitária** que não me deixaram passar fome.

À **Pró–Reitoria de Extensão** que viabilizou o projeto de extensão que se desdobrou e resultou neste trabalho de conclusão de curso.

Ao **CNPq** por financiar o projeto de extensão do qual este trabalho se tornou desdobra.

Por fim, agradeço a **mim mesma**. Por acreditar e não desistir. Por lutar, talvez não com a navalha debaixo da língua, mas com a força da escrita e da vivência que (ousou dizer) transmuta realidades. Por ter fé em mim mesma e em minha jornada, na força dos meus ancestrais. Eu sou uma **Travesti sertaneja viva, fruto das cotas em universidade pública. Obrigada. Aikuguabetê**.

O Sol e a Lua irradiam no céu.
A Estrela D'Alva nos guia.
O vento nos sussurrou um segredo:
As sementes irão germinar rompendo o asfalto.
O amor é o portal.

SUMÁRIO

Prefácio [28]

Algumas primeiras palavras

Eu e a Outra [38]

Fronteiras porosas, pregnâncias, distância, proximidade, familiaridade

Arco–flecheiro [110]

Sobre este trabalho

Brincando de roçado [142]

Metodologia/ fundamentação prática deste ensaio

Semeando palavras [166]

Fundamentação teórica deste trabalho

Na Terra do caju–azedo:

o Povo–Território Potiguara da Paraíba [222]

Levantamento histórico, étnico–territorial e cultural

A Aldeia São Miguel [256]

Aspectos geoclimáticos, sociais e o habitar na Aldeia

Etnomapeamento como insurgência cartográfica [306]

Os etnomapas da Aldeia São Miguel

Em busca da Ybymarãne’yma [332]

Proposições para uma Gestão Territorial e Ambiental na Aldeia São Miguel

“Essa despedida já me faz chorar” [368]

Considerações nem tão finais assim

Referências [376]



Nesta página, **espiral da vida.**
Ilustração digital de domínio
aberto. Extraída do Canva.

PREFÁCIO

ALGUMAS PRIMEIRAS PALAVRAS

"Para as mulheres, então, **a poesia não é um luxo**. É uma necessidade vital da nossa existência. Ela cria o tipo de luz sob a qual baseamos nossas **esperanças** e nossos **sonhos** de sobrevivência e **mudança**, primeiro como **linguagem**, depois como **ideia**, e então como **ação** mais tangível. É da poesia que nos valem para nomear o que ainda não tem nome, e que só então pode ser pensado. Os horizontes mais longínquos das nossas **esperanças** e dos nossos **medos** são pavimentados pelos nossos poemas, esculpidos nas rochas que são nossas experiências diárias.

À medida que os conhecemos e os aceitamos, **nossos sentimentos**, e o ato de explorá-los com honestidade, se tornam santuários e campos férteis para as **ideias** mais **radicais** e **ousadas**. Eles se tornam um **abrigo** para aquela **divergência** tão necessária à **mudança** e à formulação de qualquer ação significativa. Agora mesmo, eu poderia citar dez ideias que consideraria intoleráveis ou incompreensíveis e assustadoras a menos que viessem de sonhos e de poemas. Isso não é mero devaneio, mas sim um olhar atento ao verdadeiro significado de "isso me cai bem". Podemos nos condicionar a respeitar nossos sentimentos e transpô-los em linguagem para que sejam compartilhados. E, onde não existe ainda essa linguagem, é a poesia que ajuda a moldá-la. **A poesia não é apenas sonho e imaginação; ela é o esqueleto que estrutura nossa vida. Ela estabelece os alicerces para um futuro de mudanças, uma ponte que atravessa o medo que sentimos daquilo que nunca existiu."**

Lorde (2021, p. 47).
Os grifos são de minha autoria

Qual o papel de uma profissional de Arquitetura e Urbanismo?

Escrevo este prefácio com muita alegria. Sinto que cheguei num ponto muito feliz da minha jornada acadêmica, humana e pessoal até então. Olho para trás e para adiante, com os pés arraigados no aqui e agora. Finalizei um ciclo muito intenso ao apresentar o meu TCC em plena escola pública na Aldeia São Miguel. Enquanto travesty sertaneja, a minha navalha embaixo da língua, é, assim como o arco-flecheiro dos Potiguara, a educação, a cultura, as artes, o saber. Durante os primeiros anos de vida estudando numa escolinha simples no bairro de casa no sertão paraibano, logo em seguida feito todo o ensino fundamental e médio em escolas e instituto públicos, sei do valor da educação.

Ao me debruçar sobre a conclusão desta jornada acadêmica, sinto-me impelida a olhar para trás não como quem encerra um ciclo, mas como quem planta uma semente cujos frutos há de colher por toda a vida. Este trabalho é muito mais do que uma exigência curricular; é a materialização de um encontro. Um encontro entre a arquiteta em formação e a sertaneja-travesti que habita em mim; um encontro entre os saberes acadêmicos e os ensinamentos ancestrais; um encontro profundo e transformador com o Povo Potiguara da Aldeia São Miguel.

Escrevo este prefácio a muitas mãos. As mãos que me acolheram na aldeia, que me ensinaram a sentir a terra sob os pés descalços, a ouvir o canto das curicas e a dançar o Coco de Roda. São as mãos dos mais velhos, cuja sabedoria tece o tempo; das crianças, cujos desenhos coloridos revelam um futuro possível e já existente nas brechas do Antropoceno; dos amigos e amigas que se tornaram família, como Pyatã, Aline, Fred, Zé Marcos e tantos outros que me ensinaram que o verbo mais bonito é “curicar” — fazer barulho, existir em coletivo.

Este trabalho nasceu de uma pesquisa–vivência–ação, um método que ousou chamar de “brincando de roçado”. Foi um exercício rizomatoso, no qual a cartografia social se entrelaçou com a escrevivência, a observação participante e a imersão no cotidiano da comunidade. Através de oficinas de etnomapeamento, caminhadas dialógicas e da simples, porém poderosa, arte de compartilhar a vida, fui tecendo com o povo de São Miguel os fios deste estudo. O objetivo sempre foi claro: elaborar subsídios para a construção coletiva do seu Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA), um instrumento de autodeterminação e cura.

Para guiar o leitor por esta teia complexa de saberes, organizei este trabalho como uma espiral que se expande do pessoal para o coletivo, do teórico para o prático, sempre retornando à terra e às suas lições. A jornada inicia–se no capítulo "Eu e a Outra", onde apresento minha autobiografia, não como um mero exercício de subjetividade, mas como um posicionamento político e epistemológico. É o reconhecimento de que todo olhar é situado e que meu corpo–território travesti e sertanejo é

o instrumento primordial através do qual esta pesquisa foi conduzida e sentida.

Em seguida, no capítulo "Arco–flecheiro", lanço as flechas que delineiam o problema: os impactos socioambientais na Aldeia São Miguel, a urgência da Gestão Territorial e Ambiental e a apresentação do horizonte projetual que nos guia — a busca pela Ybymarãne’yma, a Terra Sem Males. É aqui que justifico a insurgência deste trabalho perante as lógicas hegemônicas do urbanismo e do desenvolvimentismo.

O percurso metodológico é desvendado em "Brincando de roçado", onde detalho o processo de "lavar a terra sagrada" do conhecimento. Descrevo os movimentos e instrumentos de jardinagem que utilizei — da cartografia social às caminhadas dialógicas, da observação participante ao meu "corpo–diário" —, conceituando a pesquisa como um ritual de plantio e colheita contínuos, longe da rigidez cartesiana.

Para semear as bases que sustentam esta construção, o capítulo "Semeando palavras" aprofunda a fundamentação teórica. Aqui, dialogamos com as epistemologias do Sul Global, os saberes afro–ameríndios e os conceitos–chave que estruturam a análise, como Bem Viver, contracolonialidade, corpo–território e a própria Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) que institui o Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PGTA), que, podemos ousar em traçar uma comparação com um plano diretor de uma cidade.

Antes de adentrarmos o locus da pesquisa, faz-se uma pausa necessária em "Na terra do Caju-Azedo". Este capítulo oferece um painel etnohistórico do Povo-Território Potiguara, contextualizando suas lutas, resistências e processos de territorialização, sem os quais não é possível compreender a Aldeia São Miguel no presente.

Chegando ao coração do estudo, "A Aldeia São Miguel" pinta um retrato vívido e crítico da comunidade, seus aspectos geoclimáticos, suas dinâmicas socioambientais, suas economias e os conflitos latentes, em especial aquele que opõe a monocultura da cana-de-açúcar às práticas tradicionais e à saúde do território.

A insurgência cartográfica toma forma em "Etnomapeamento como insurgência cartográfica", no qual a voz da comunidade ganha materialidade através dos mapas desenhados por ela própria. A análise desses etnomapas revela não apenas os usos do solo, mas as cosmovisões, os conflitos de perspectivas e os sonhos espaciais dos Potiguara.

Todo este percurso culmina no capítulo "Em busca da Ybymarãne'yma", onde as sementes plantadas ao longo do trabalho germinam em um conjunto de diretrizes e ações concretas para o PGTA local. Organizadas em eixos temáticos que vão da proteção territorial à saúde, da educação à espiritualidade, estas propostas visam subsidiar a gestão do território para o Bem Viver.

Por fim, as considerações finais, intituladas "Essa despedida já me faz chorar", recusam-se a ser um ponto final. São um "até logo", uma reflexão aberta sobre os aprendizados, os afetos e o compromisso contínuo com a luta do Povo Potiguara, reafirmando que a verdadeira arquitetura é aquela que nasce do envolvimento ético.

Os resultados que aqui se apresentam — o mapeamento técnico-sensível que expõe a alarmante expansão dos canaviais, a análise dos etnomapas que revelam conflitos e sonhos, e as diretrizes propostas para o PGTA — são frutos desse envolvimento. Eles apontam para um horizonte projetual que guia nossa busca: a Ybymarãne'yma. Mais do que um lugar utópico, é um princípio ético, um chamado ao Bem Viver, que se opõe frontalmente à lógica desenvolvimentista e colonial.

Concluo esta etapa com a certeza de que o fazer arquitetônico e urbanístico, quando contracolonizado, pode se tornar um poderoso instrumento de cura. Ele deixa de ser uma ferramenta de imposição para se transformar numa "arquitetura do envolvimento", planejada a partir do afeto responsável e do compromisso ético com os povos e a Mãe-Natureza.

Este trabalho é, antes de tudo, uma insurgência epistêmica. É a minha voz de travesti sertaneja ecoando no universo da Arquitetura e do Urbanismo, reafirmando o papel social transformador dessa profissão. É um testemunho de que é possível, necessário e urgente pensarmos outras-novas-ancestrais maneiras de habitar o mundo.

Agradeço a todos e todas que tornaram este caminho possível, especialmente aos Potiguara de São Miguel, que me permitiram não apenas estudar seu território, mas, sobretudo, aprender a viver nele. Que as palavras que se seguem possam honrar essa confiança e, de alguma forma, contribuir para a caminhada coletiva em direção a um amanhã mais justo, mais fraterno e mais digno para todos os seres. Que pratiquemos o Bem Viver em nossos pensamentos, nossas emanações sentimentais, e em nosso fazer, em nossos cotidianos, em como tratamos uns aos outros, em como tratamos a Natureza.

Que este trabalho seja como um arco–flecheiro, um instrumento de luta do Povo Potiguara da Paraíba na busca pela Terra Sem Males, na busca pelo Bem Viver. Que sonhar seja o ponto de partida. Já não me interessa mais essa balela de viver melhor, se alguém vive melhor, é porque outra pessoa vive pior: é possível vivermos bem!

Abraço com cheiro de flor de laranjeira,
América da Conceição,

Entre Aldeia São Miguel, Rio Tinto e Aldeia Três Rios,
21 de outubro de 2025.



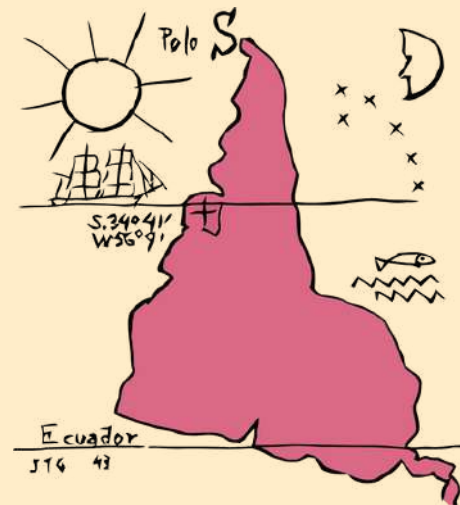
EU E A OUTRA

FRONTEIRAS POROSAS, PREGNÂNCIAS, DISTÂNCIA,
PROXIMIDADE, FAMILIARIDADE

“– A **família Oliveira** é que nem a **árvore**, grande e forte sempre cabe mais um no **aconchego...**”

Nas páginas anteriores, **neurônios em conexão**, Ilustração digital de domínio aberto. Extraída do Canva.

Nesta página, **trecho de conversa num final de tarde na casa da família Oliveira**. Aldeia São Miguel. Frase dita por Pyatã Potiguara, em julho de 2025.



[1] Abya Yala, na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento e é sinônimo (ou contraponto) de América. A imagem acima intitulada "América Invertida" é um desenho de 1943 do artista uruguaio Joaquín Torres García, que representa a América do Sul de cabeça para baixo para criticar a hegemonia do Hemisfério Norte e valorizar a identidade e autonomia latino-americana. Imagem extraída do Wikipedia. Edição minha.

Eikobé! nhaĩ, bixa! oi!

Eu sou **América da Conceição**. Mas também sou América de Oliveira Santos. Já pra minha família materna, eu sou apenas Nanã — apelido carinhoso que recebi desde criança. Conceição vem da minha bisavó Josefa Maria da Conceição e da minha tia-bisavó Joana da Conceição, ou Joana Kariri, como era conhecida. Duas mulheres sertanejas, afro-indígenas, resignadas e sinônimos de força e resistência.

Eu sou uma travesti sertaneja, de pele clara, cabelos loiros ondulados-cacheados, olhos castanho-escuro tão escuros que quase não dá pra ver a menina-do-olho. Tenho peito, pau e gogó. Lábios grossos e nariz redondinho e achatado que puxei de meu pai — Fernando dos Santos Morojó, homem cisgênero negro de cabelos crespos — assim como o sobrenome.

América foi o nome que escolhi para mim. É quem eu nasci para (trans)ser. É o território inteiro de onde eu falo. Um continente imenso que foi invadido, mas resiste. Por isso mesmo também posso ser **Abya Yala**¹, filha da Terra Pindorama, de Améfrica, como nos ensinou Lélia Gonzáles (1935–1994), de Latinoamérica, desse pedaço de mundo, desse mundo-inteiro também chamado Brasil.



Ancestrais

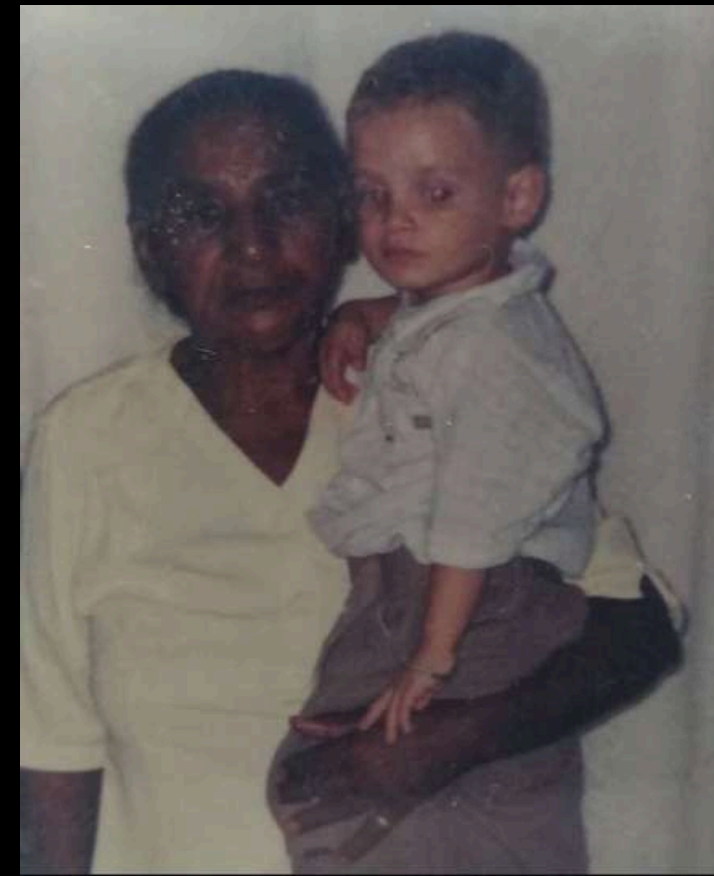
Joana da Conceição Kariri
(minha tia bisavô),
Josefa Maria da Conceição
(minha bisavô)



Retrato de Joana Kariri

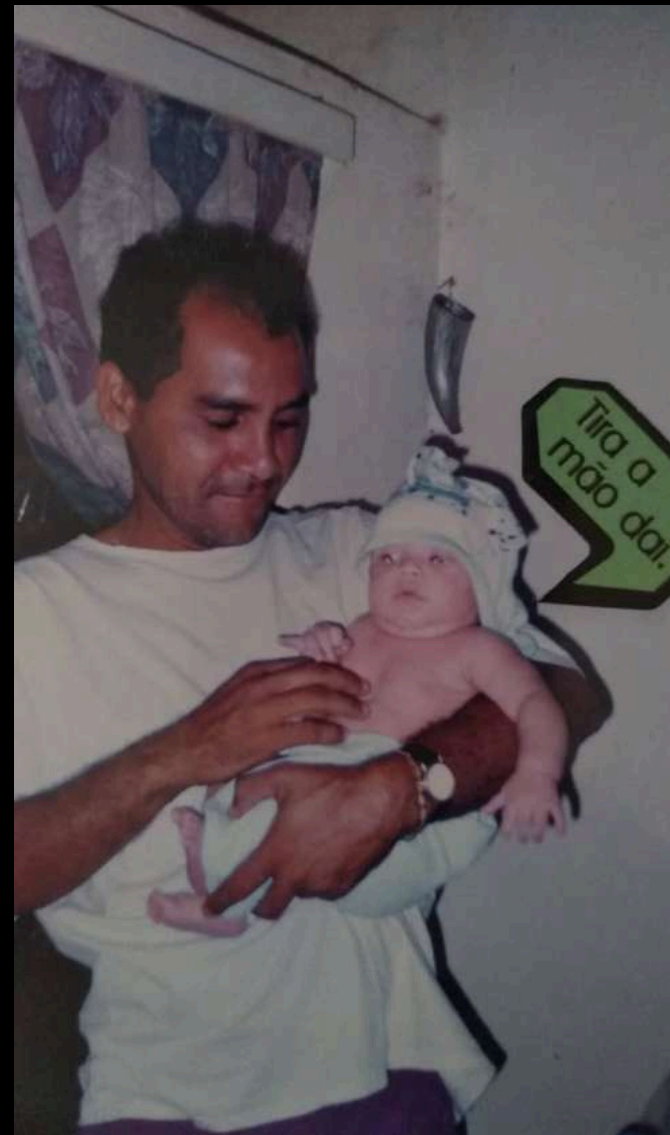


Fotografia por volta da década
de 1940 da bisa e da minha
prima avô, Luíza Rodrigues dos
Santos



Francisca dos Santos Morojô (avô
paterna) e eu quando criança.

Acervo pessoal da família
Conceição–Oliveira–Santos.
Autoria das fotos: minha mãe
Joana D'arc de Oliveira Vieira



Na página anterior

Minha avó materna, Dona Maria das Dores de Oliveira Vieira, e mãe Joana D'arc. Ao lado, meu pai Fernando dos Santos Morojó em segurando nos braços. Acervo pessoal. Fotos de mainha.

Nesta página "A redenção de Cam"

Pintura a óleo de Modesto Brocos, criada em 1895, que retrata uma família com três gerações: uma avó negra, uma mãe "mestiça" e um bebê de pele clara, junto a um homem branco, o pai. A obra é frequentemente interpretada como uma representação visual da teoria do branqueamento, que circulava no Brasil no final do século XIX, e que defendia a ideia de que a miscigenação levaria ao "embranquecimento" gradual da população brasileira. Fonte: Enciclopédia Itaú Cultural.



Eu sou o meu corpo-território. Sou como o caramujo de Oxalá, que, em Yorubá, chamamos de Igbí. Esse pequeno animal hermafrodita que pacientemente carrega o seu casco-casa consigo para onde for. Assim também sou eu. Meu lar é o sorriso das pessoas. Faço morada em cada abraço, em cada olhar profundo e sincero, em cada riso e lágrima compartilhados. Sou feita de vento, de fogo, de água e de um bocadinho de terra para pousar os pés que sustentam a minha cabeça de nuvem.

Juremeira e candomblecista, tenho forte ligação com a Lua (em Tupi, Iasy), que, assim como o Sol (Kûarasy) e a Mãe-Terra (Nhandesy), são matrizes de vida, de força vital, de inspiração, de encantamento, de axé. Desde pequena, sou fascinada por essa ancestral, essa deusa-astro-celeste. Nas noites de Luar do Sertão, quando a danada radiava cheia no céu acompanhada das Estrelas, eu buscava um copo de alumínio com dois dedos d’água e ficava paradinha esperando ela refletir no fundo dele junto com as estrelas, que eu não podia apontar com o dedo pra não nascer verrugas em mim — segundo meu avô materno Manoel Vieira Irmão, homem cisgênero, sertanejo de Teixeira, de cabelos loiros me orientava. Minha avó materna — Dona Maria das Dores de Oliveira Vieira, mulher cisgênera, negra, de cabelos pretos escorridos, hoje, aos 70 anos de idade, com alguns fios grisalhos — sempre me diz:

– Nanã, onde quer que você for, eu sempre vou estar com você. Eu olho pra Lua e penso em você. Quando tu olhar pra Lua, pense um tiquinho em mim também. Aí nós vai estar junta.

[2] Segundo informações da Fundação Ernani Satyro (FUNES), os povos ciganos estão assentados na cidade de Patos, Paraíba, desde a década de 1980. Disponível em: <<https://www.funes.pb.gov.br/noticias-identidade-cultural-cigana-em-patos-pb>>. Acesso em: setembro de 2025.

Talvez seja por isso que eu tenho a natureza assim: meio aluada. Sou intimamente ligada a processos criativos, aos encantamentos, aos ciclos e à manutenção da vida. Na Jurema Sagrada também percebi a minha relação com Sara Kali, considerada a Santa padroeira dos Povos Romani, chamados de “ciganos”, povos esses que minha avó materna tanto me ensinou a respeitar, a agradar e a receber suas bençãos. Povos guardiões de saberes ancestrais, que, desde menina, eu via caminhar pela terra de onde venho².

Eu nasci no Vale do Rio Espinharas, na atual cidade de Patos, nas veredas do Sertão paraibano, que, antigamente, era habitado por indígenas de diversos grupos étnicos, dentre eles, os Pegas, Panatis, Tairariús e Kariris. Vou te contar um pouco mais de minha história, mas precisamos voltar nas espirais do tempo.

É 21 de março de 1999. Terceiro ano consecutivo de seca no Sertão paraibano. Há dois dias atrás, dia 19, dia de São José, houve uma chuva grande nas brenhas do sertão, principalmente em Patos. O aguaceiro foi tamanho que o muro que separava as casas da minha avó e da nossa vizinha ruiu e ficamos durante muitos anos compartilhando os quintais uns dos outros, vivendo em meio a essas ruínas e cultivando novas formas de nos relacionar.

Após essa grande chuva do dia de São José, minha mãe pressentia o parto se anunciando e, enfim, o aguaceiro foi em seu corpo: eu nasci. Nesse momento, minha mãe, além de ter sido vítima de violência obstétrica,

isso porque sofreu episiotomia, foi também vítima do **racismo ambiental**³. Isso porque os pontos do processo cirúrgico (realizado em um parto que deveria ser "normal"), infeccionaram já que não havia água suficiente para sua higienização no hospital. Talvez seja por isso que eu, enquanto filha do Sertão Paraibano, desde pequena, sei da importância da gestão justa, adequada e eficiente dos ditos "recursos naturais". Talvez tenha sido assim que tudo começou...

O tempo vai fluindo como um rio, e eu vou desabrochando com ele. Enquanto isso, a mídia está tomada pelo anseio da virada do milênio, a tecnologia e o futuro parecem ter chegado até mesmo no Sertão. Lembro que, pequenininha, eu ouvia as fitas de música de minha tia em seu rádio com toca-fitas enquanto me balançava na rede. Com elas, aprendi algumas palavras do inglês e com a trilha sonora das novelas mexicanas na TV aprendi algumas palavras em castelhano.

Todos os anos, no mês de junho, nossa família se preparava para as fogueiras santas de Santo Antônio (13 de junho), São João (24 de junho) e São Pedro (29 de junho). Nessa época, minha avó e eu íamos pro meio do mato, na Caatinga de Patos, próxima ao Rio Espinharas.

Passávamos por entre os espinhos da faveleira (*Cnidoscolus quercifolius*, espécie vegetal endêmica da Caatinga e que possui espinhos urticantes) com muito cuidado para não queimar a pele, e eu me divertia com as florzinhas miúdas e coloridas do melão-de-são-caetano (*Momordica charantia*), da salsa-brava (*Ipomoea asarifolia*), de outras ipomeias e

[3] Expressão criada na década de 1980 pelo químico, reverendo e liderança do movimento pelos direitos civis das pessoas negras nos Estados Unidos, o Dr. Benjamin Franklin Chavis Jr. (1948–) em meio a protestos contra depósitos de resíduos tóxicos no condado de Warren, no estado da Carolina do Norte (EUA), onde a maioria da população era negra. Na juventude, Benjamin foi assistente de Martin Luther King Jr. (1929 – 1968), pastor batista, ativista político e ganhador do Prêmio Nobel da Paz por suas ações voltadas ao combate do racismo nos Estados Unidos através da resistência não-violenta.

[4] Trecho da música "Capoeira mata um", do artista paraibano Jackson do Pandeiro.

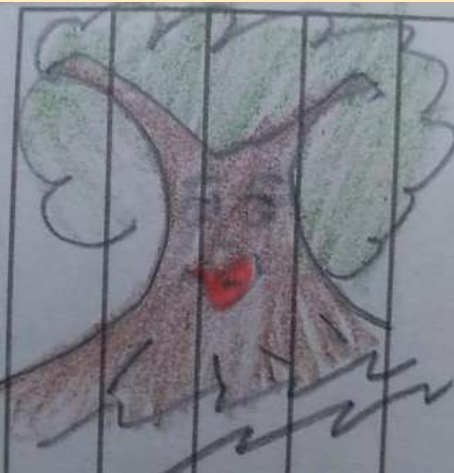
das flores púrpuras que enfeitam a coroa-de-frade (*Melocactus zehntneri*). Ouvíamos o guizo da cascavel (*Crotalus durissus*) no meio do mato e "Valha-me Deus, o Senhor, São Bento, buraco velho tem cobra dentro!⁴": era preciso a proteção desse santo para nos livrar da peçonha. Aí, então, colhíamos galhos secos de pereiro (*Aspidosperma populifolium*), jurema (*Mimosa tenuiflora*) e, especialmente, de marmeleiro (*Croton sonderianus*) pelo seu cheiro gostoso e refrescante para queimar nas fogueiras santas. Não precisávamos cortar nada porque, como bem nos lembra Nêgo Bispo, a "Caatinga oferece muita lenha seca" (Santos, 2023, p. 61). Passávamos noite a dentro em volta da fogueira jogando conversa fora. Após queimadas, guardávamos as suas cinzas pois tinham propriedades sagradas: o poder de curar ferimentos e conter os fortes ventos nos temporais e, nos dias secos, os redemoinhos (que eu ficava aguardando na esperança de ver o Saci).

Ainda nessa época do ano, minha avó juntava os ganhos que apurava como lavadeira e ia à feira comprar sacos de milho pra fazermos as comidas comemorativas. É um tempo lindo! Tempo de agradecer pelo ciclo de chuvas iniciado no mês das águas, no mês de São José, em março. Agradecer pelo aguaceiro que fecunda e faz a terra dar frutos. Águas que alimentam o Rio Espinharas e que, logo em seguida, ele que nos alimentaria, mataria nossa sede e lavaria nossas roupas, deixando-as alvinhas que nem a claridade do dia.

Minha avó, Dona Maria, Ganhadeira, Lavadeira e um bocado mais de coisa, vivia nas beiras do Rio Espinharas quarando roupa. Hoje, o Rio

virou esgoto. Espécies de plantas exóticas, como a algaroba (*Prosopis juliflora*), invadiram e tomaram de conta. Apesar disso, algumas espécies ainda conseguem viver por lá, como jabutis, lagartos tivaçu e algumas aves, especialmente as de rapina. Esgotado pelos dejetos da urbanidade humana, o lugar sagrado onde minha mãe pescava piaba, minha avó e minha bisavó cresceram, construíram memórias, processos de socialização, e tiravam o seu sustento como lavadeiras, resiste, ao menos, na memória. Eu me questionava: “pra melhorar a vida é preciso matar um rio?”. Pra mim parecia que a ponte que construíram sobre ele não tinha a finalidade de unir, mas de superar e separar: “veja, rio, eu passei por cima de você! Eu venci você! Eu posso ir de uma extremidade a outra sem me misturar com você!”. Esse tal de desenvolvimento, essa tal de urbanidade são uma peste mesmo! Como nos orienta Ailton Krenak é necessária a “observação crítica das cidades” que se espalham “por cima dos corpos dos rios de maneira tão irreverente a ponto de não termos quase mais nenhum respeito por eles” (Krenak, 2022, p. 13).

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos. (Krenak, 2020, p. 49)



Árvore tem boca pra falar o que sente.

Detalhe de um desenho que fiz por volta dos meus 5 anos de idade. Acervo pessoal.

Minha mãe, Joana D’arc de Oliveira Vieira — mulher cisgênera, de pele branca tomada pelo vitiligo — foi mãe-solo. E eu a acompanhava em seu trabalho mesmo bebê. Logo cedo, por volta dos meus dois anos de idade, ela percebeu que não podia mais conciliar simultaneamente o seu trabalho com a sua maternidade. Decidiu me colocar numa escolinha no bairro em que morávamos (o que significa que a escola ficava na rua por trás de nossa casa). Por volta dos três anos de idade eu já conseguia escrever o nome atribuído a mim em meu nascimento e ler algumas palavras (obrigada, Tia Beta). Mas eu gostava mesmo era de desenhar, de pintar, de colorir e entender o mundo.

Eu tinha consciência da situação socioeconômica da minha família. Analfabetismo, fome e seca fizeram parte de nossa história. Minha mãe foi a primeira a concluir o ensino médio e, mesmo não conseguindo ingressar numa faculdade, conseguiu um emprego formal como Agente Comunitária de Saúde. Ela me dizia que a educação era o caminho para termos uma vida digna e foi por isso também que logo cedo me colocou na escola.

Segundo os relatos de voinha, parte de nossa família veio do Vale do Piancó, se instalando, com o passar dos anos, em Caatingueira, lugar amado por minha bisavó e onde ela pediu para ser sepultada. Depois, na área, à época, suburbana, de Patos, também chamada de Itatiunga. Essa toponímia, em Tupi, se relaciona com o aspecto geológico da nossa terra: Itá — pedra, tinga — branca; a terra das pedras brancas, dos calcários, que tanto têm sido devastados pelas indústrias da Mineração, para a

extração de pedras, inclusive preciosas, e da Construção Civil, para a produção de argamassas. É da região metropolitana de Patos também que provêm a Turmalina Paraíba, pedra preciosa extremamente rara e bem avaliada no mercado internacional de joias. Eu me pergunto: como pode ainda sermos vistos como pobres? Onde está o dinheiro das Turmalinas Paraíba que enfeitam os pescoços das europeias?

Patos fica no Vale do Rio Espinharas, que ganhou esse nome, possivelmente, em razão da presença de piranhas-vermelhas (*Pygocentrus nattereri*) em seu curso — sendo Espinharas uma provável corruptela linguística para Piranhas. Por ser um vale, entende-se que a região é contornada por um relevo saliente. E realmente é. Ela é marcada por diversas formações rochosas, inselbergs, lajeiros, serras, serrotes e grandes pedras. Eu olhava aquele contorno azul alto e distante brincando de ser céu — as serras de Teixeira, de Santa Luzia, o Pico do Jabre, e todas essas pontas de pedras que compõem o Planalto da Borborema — e queria saber o que tinha depois delas.

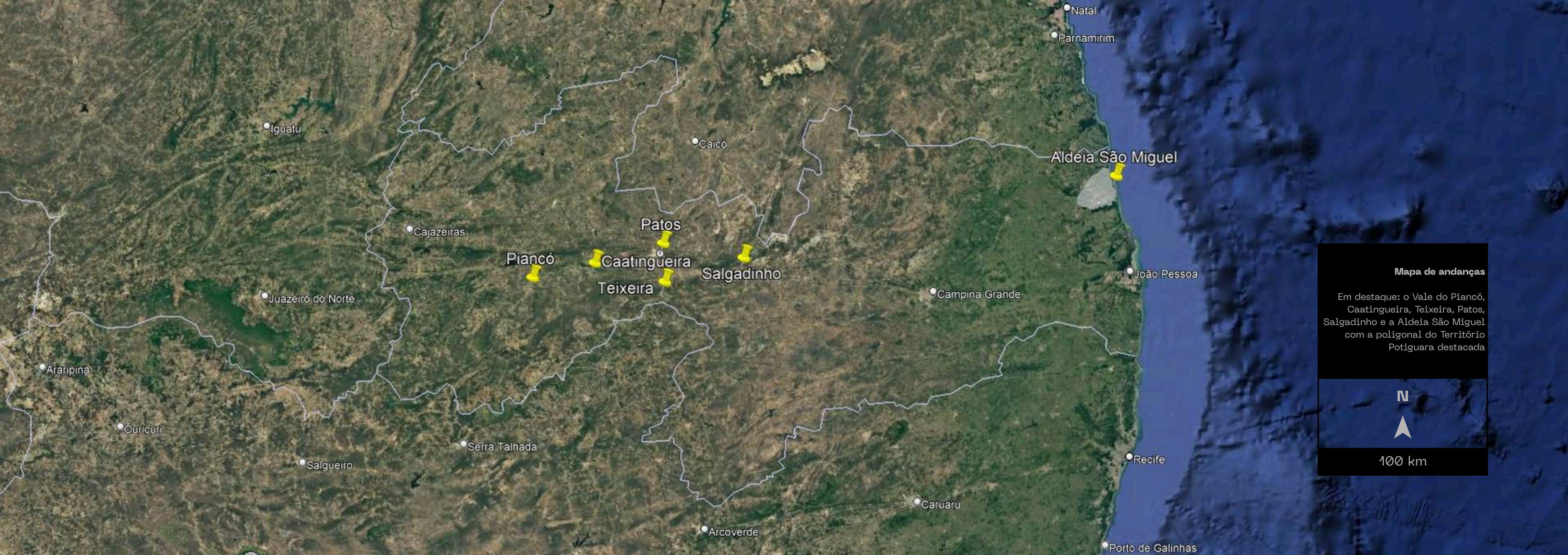
Como me conta voinha, minha bisa veio pra Patos, né? Isso eu já falei. Já a minha tia-bisavô, Joana Kariri, por outro lado, nunca gostou de cidade. Preferiu passar a sua vida no pé da Serra de Teixeira, onde fazia suas próprias panelas de barro e vivia da caça de pequenos animais, como tatus, arribaçãs, mocós e preás. Em Patos, a bisa e o biso construíram uma pequena casa de taipa e barro que durou por décadas, inclusive, foi onde eu nasci e me criei. Era uma delícia só, sempre fresca, fria e arejada, mas em razão da urbanização, a prefeitura reformou nossa casa

através do projeto Minha Casa, Minha Vida e muita coisa mudou.

Na infância costumávamos ir visitar os parentes que ainda moravam no pé da serra. Das idas em pau-de-arará até Caatingueira ou Teixeira, no encantamento e exercício da leitura e imaginação com os cordéis de minha bisavô — que contavam de tudo, incluindo gente que virou bicho e bicho que virou gente —, fui aprendendo a ser, a sentir e a fazer.

Quando bebê, meu umbigo foi enterrado, não em um pé de palmeira, como é costume entre os povos indígenas da costa brasileira, mas na porteira de um curral. Esse ritual professa que eu estarei ligada à minha terra natal para sempre. Não importa aonde eu vá, um dia retornarei próspera para o Sertão. Muitos sertanejos tentaram a vida na cidade. Meu avô, por exemplo, foi candango e trabalhou como peão (operário) por anos em meados do século XX, inclusive em grandes empreiteiras, nas obras arquitetônicas e urbanísticas do Brasil, como em Brasília, capital do país, Rio de Janeiro, São Paulo e Pará. Quando assistíamos o jornal da noite na TV — com um bombril hasteado na antena — meu avô me chamava a atenção para o trabalho de Oscar Niemeyer, obras que ele pôde ver ao vivo e a cores. E talvez ali tenha surgido alguma curiosidade em mim sobre essa tal de Arquitetura.

Desde criança, eu brincava de fazer teatro e imaginar mundos possíveis. Armava tendas, barracas e cabanas para brincar. Tecia arquiteturas de panos, lençóis e retalhos. Juntava uma ou mais cadeiras, caixas de feira e pedaços de pau e me enfiava dentro-fora, passando horas do dia envolta



Mapa de andanças

Em destaque: o Vale do Piancó, Caatingueira, Teixeira, Patos, Salgadinho e a Aldeia São Miguel com a poligonal do Território Potiguar destacada

N



100 km

nessa potência de mundo–faz–de–conta (talvez minutos porque minha noção de tempo ocidental ainda não era bem definida, na verdade, até hoje não é). Assim foram os meus dias. Brincadeiras na rua com os moleques, pés descalços no chão, me atrependo em árvores, fazendo barquinhos de papel correrem solto na ladeira de barro sobre a correnteza das chuvas. Até que um dia tudo mudou.

Máquinas poderosas invadiram a minha terra de memórias e imaginação, começaram a mexer no chão de barro da rua. Derramavam uma pasta grossa, preta e quente que levantava uma poeira que adoecia o pulmão. Ninguém perguntou, ninguém explicou, só fizeram e disseram que era para “melhorar a qualidade de vida”. De quem? Dos carros? Eu era só uma criança. Não podíamos jogar bola na rua, nem garrafão, sem que por vezes tivéssemos que sair da rua para dar vez aos carros passarem, agora, completamente desinibidos e velozes. Com o tempo fomos crescendo e não tinha mais lugar pra brincar. A brincadeira morreu. E eu ainda não sabia o que era aquela pasta–grossa–preta–quente que nunca esfriava. O sol aquecia de dia, os pneus faziam atrito e à noite não esfriava. Que doideira! A rua ficou mais quente, o mato secou dando vez às calçadas, morar ali ficou quase insuportável. E eu ainda queria saber o que era aquela pasta–grossa–preta–quente–que–nunca–esfriava...

Já crescidinha, descobri o que era: asfalto. Um material derivado do petróleo, composto por asfaltenos, resinas e hidrocarbonetos, dentre eles, especialmente, o betume, combinado com agregados minerais, como brita e areia. Descobri também que, além de ser utilizado na

[5] No contexto das religiões de matriz afro–ameríndia, Kalunga Grande ou Calunga Grande se refere ao mar, podendo ser interpretado como o grande cemitério marinho da travessia de navios negreiros, devido à escravidão.

de ruas, o asfalto tem a propriedade de ser impermeabilizante, sendo essa característica muito prejudicial à natureza, pois compacta e empobrece o solo, fazendo com que a terra embaixo dele morra, e junto dela todas as vivências humanas e não–humanas associadas.

A sua matéria–prima, o petróleo, é também utilizado para a produção de combustíveis de automóveis, como a gasolina e o diesel. Esses materiais, desde o momento de extração de sua matéria–prima até a sua queima, são extremamente prejudiciais à vida do planeta. São responsáveis pelo agravamento do Efeito Estufa, da Crise Climática, e por produzirem diversas doenças na humanidade, especialmente as pulmonares. O mundo inteiro já sabe disso. Mas boa parte dele prefere fazer as coisas do mesmo jeito de sempre na busca pelo “desenvolvimento”. Inclusive, o atual presidente do Brasil, Luís Inácio Lula da Silva, segue resignado a explorar petróleo na Amazônia, apesar dos diversos alertas dos povos indígenas, de ambientalistas e cientistas. Somo minha voz e minha escrita: **não se deve mexer na Kalunga Grande⁵, Senhor Presidente! Chega de pensar com a cabeça do pau e sentir o mundo com o motor do carro ao invés do coração!**

Uma vez produzida pelas plantas, essa energia química — se quiserem, podem imaginá–la na forma de alimento, carvão ou petróleo — é usada como combustível pelo restante da vida animal, nas quantidades necessárias para garantir sua sobrevivência, e pelo ser humano, que a consome sem moderação, diferentemente dos demais animais, utilizando–a como fonte energética para seu próprio desenvolvimento.

Quando esse combustível queima, produz resíduos que alteram o equilíbrio do meio ambiente e o poluem. O CO₂ [dióxido carbônico, também chamado de gás carbônico], por exemplo, é produzido toda vez que ocorre uma combustão. Seja quando queimamos açúcares ou gorduras para obter a energia necessária para o funcionamento de nosso corpo, seja quando queimamos petróleo, gás, carvão, madeira ou qualquer outro tipo de combustível originalmente produzido através da fotossíntese, o resultado é a produção de dióxido de carbono. As atividades humanas emitem cerca de 29 bilhões de toneladas de CO₂, por ano, enquanto os vulcões, por exemplo, emitem cem vezes menos, entre 200 e 300 milhões de toneladas. O CO₂, que se acumula na atmosfera é o principal responsável pelo efeito estufa e, portanto, pelo aumento da temperatura do planeta. [...]

A quantidade colossal de carbono removida da atmosfera naquele período [há cerca de 450 milhões de anos atrás, quando as concentrações de gás carbônico na terra, assim como a temperatura, eram elevadas, havia intensa radiação ultravioleta, tempestades e fenômenos atmosféricos violentos tornando a Terra um ambiente hostil à vida] foi, por meio da fotossíntese, fixada no corpo das plantas e dos organismos marinhos fotossintéticos, e desde então tem permanecido sepultada, nas profundezas da crosta terrestre, transformando-se em carvão e petróleo. E lá teria ficado para sempre, intocada e inofensiva, se nós, como nos piores filmes de terror, não tivéssemos ido perturbar o sono desse monstro. Servindo-se daquele antigo carbono como combustível, o ser humano libera todos os dias grandes quantidades de CO₂, que, não podendo ser controladas pelo atual ciclo do carbono, aumentam a quantidade de CO₂ livre na atmosfera, com o consequente aumento do efeito estufa,

das temperaturas etc. O que podemos fazer? Reduzir as emissões, como temos ouvido há muito tempo. É uma coisa boa e certa, mas, francamente, os resultados dessa estratégia nos últimos anos têm sido intangíveis.

(Mancuso, 2024, pp. 74, 77–78.
Os grifos e colchetes são de minha autoria)

As discussões sobre o petróleo, o extrativismo, o desenvolvimentismo e o Antropoceno não surgiram ontem. Muitos filmes apocalípticos têm sido produzidos. Desses, poucos são os verdadeiramente compromissados com a realidade planetária. Confluo com as palavras de Ailton Krenak (2022): há um pessimismo generalizado instaurado e naturalizado através dessas narrativas de fim-de-mundo. Essa assombração faz parte de um projeto muito maior que quer nos imobilizar, “nos fazer desistir de nossos sonhos” (Krenak, 2022, p. 37), afinal, o medo é um poderoso instrumento de dominação. Essas ideias apocalípticas nos assustam há muito tempo e não existe final feliz no fim desse filme. **É preciso construir novas formas de habitar a Terra, recuperando narrativas e mundos ancestrais, curando feridas.**

Eu não vou pro Céu?

Durante alguns anos de minha vida — dos 9 aos 14 anos — fui Testemunha de Jeová. Eles acreditam piamente que a Terra será destruída num apocalipse global e apenas um grupo seleta (os convertidos e certinhos) reinarão sobre a terra. Não adianta fazer muita coisa a não ser assistir. “Vamos explorar mais e mais, viver nossas vidas urbanas, esperando a terra magicamente se transformar num Paraíso!” Antes mesmo que eu morresse, fui notificada de que eu não estaria no meio dessa galera. Meu corpo é um pecado, uma degeneração, um erro. Eu sou um corpo-errante. Eu não vou pro céu! Não vou entrar no Paraíso! Mas também, se posso sonhar, não serei queimada viva num Armagedon por um Deus-homem-branco-cisgênero-punitivo sob a premissa de que sou amada por ele e, portanto, esse seria o melhor fim para alguém como eu. Eu acredito que há vida. Que é possível viver.

A resposta para isso está na sabedoria ancestral, através da qual corpos como o meu sempre estiveram presentes, não como excluídos ou marginalizados, afinal, recebiam papéis representativos em suas comunidades, por vezes sendo sacerdotes e sacerdotisas xamânicos, como as Hijras, na Índia, indígenas norte-americanos conceituados como Two Spirits, as Muxes, no México, ou mesmo os indígenas Tibiras, no Brasil.

Eu comecei a me entender enquanto Travesty por volta dos 14, 16 anos de idade. Lembro até hoje do caso da travesti Dandara assassinada brutalmente por diversos homens, com pedradas, pauladas, chutes, socos e tendo o seu corpo cortejado num carro de mão enquanto tudo isso era filmado sob gritos de apoio à ação e xingamentos contra àquela travesti, sem que ninguém sequer intervisse em seu favor, apenas assistiam. Eu estava em pleno ensino médio. Esse não podia ser o único destino para mim.

Concluí o ensino médio integralizado ao ensino técnico aos 17 anos. Eu já tinha uma certa consciência social. Em 2015, escrevi um artigo sobre a invasão europeia na terra, hoje chamada Brasil, e a resistência dos povos indígenas. Apresentei-o na 9ª Primavera de Museus, promovida pelo Instituto Brasileiro de Museus (Ibram), que tinha como tema “Museus e Memórias Indígenas”.

Defendi meu TCC no qual estudei a Igreja Matriz de Santo Antônio, em Patos, onde fui batizada e onde meus avós se conheceram. Aos dezoito anos de idade, saí de Patos e fui tentar a vida em João Pessoa. Entre idas e vindas do sertão ao litoral, fui testemunha da transformação violenta da Serra de Santa Luzia para implementação de aerogeradores de energia eólica, da devastação de diversos hectares da Caatinga paraibana pra instalação de placas solares. Pra mim, esse papo de desenvolvimento sustentável era pura balela. Nêgo Bispo já nos alertou: “estão roubando o nosso vento, estão roubando o nosso sol. Isso não é brincadeira” (Santos, 2023, p. 99).

A travesty na faculdade

Ingressei no curso de Arquitetura e Urbanismo na Universidade Federal da Paraíba. Mas me sentia muito isolada. Eu queria estudar corpo, queira estudar artes, astronomia aplicada, queria estudar as relações dos seres com o espaço, queria partir dos cenários sociais, queria estudar as arquiteturas do meu povo, nós sertanejos, dos povos originários. Não foi exatamente como eu sonhava. A formação da escola local é bastante centrada em patrimônio e em escritório comercial. O curso está inserido no âmbito do Centro de Tecnologia, junto a cursos como engenharias e laboratórios brancos lotados de parafernálias e, em sua maioria, pessoas brancas, cisgêneras, privilegiadas pelo CISTema de classe-raça-gênero.

Durante o curso de arquitetura e urbanismo, eu tive muita dificuldade em me encontrar nesse lugar de “arquiteta urbanista”. Arquitetos e urbanista fazem projetos, eu sonho. O projeto tem um rigoroso cronograma para acabar, já o sonho... o sonho nunca acaba. Talvez o conceito guarani de “nhe-ngã oiko-angã” me contemple bem ou, no mínimo, bioarquiteta contraurbanista. Sou uma sonhadora de caminhos. Essa é a figura entre os Guarani a “pessoa que tem o dom de sonhar o melhor lugar para a comunidade habitar” (Werã, 2016, p. 25). Ou talvez, se me permitem a ousadia, eu seja como a Karaíba Potiguara, a pessoa que anuncia a Terra Sem Males (Silva Potiguara, 2024, p. 141). E também acho que já deu pra

[6] O TRAMA é o EMAU da UFPB. Os EMAUs são coletivos estudantis que buscam estimular ações de educação e prática profissional voltadas às vivências de interesse social. Buscam enriquecer a experiência acadêmica vinculada à ação extensionista com viés social, visando a diminuição das desigualdades e o desenvolvimento sustentável. O TRAMA, assim, busca promover atividades que conectam a arquitetura e o urbanismo às demandas sociais, comunitárias, visando a realização de práticas acadêmicas e profissionais com impactos positivos na promoção de igualdade, inclusão e justiça social. Para mais informações consultar: <www.instagram.com/trama.emau>. Acesso em: set. de 2025.

perceber o quanto a urbanidade foi violenta comigo, com a criança que fui, que carrego em mim, com a travesty que sou.

Foi na extensão que encontrei brechas. Durante os primeiros períodos da graduação já ingressei em ações extensionistas. Integrei a equipe do Escritório Modelo de Arquitetura e Urbanismo (EMAU) da UFPB, o TRAMA⁶, coordenado pela professora Amélia Panet, que é a atual orientadora deste trabalho. Através do TRAMA fui trabalhar em comunidades no litoral sul da Paraíba, como a Comunidade Nossa Senhora das Neves, no município de Conde. Lá, trabalhei na construção de projetos voltados ao bem-estar social da comunidade, numa abordagem metodológica que sensibilizava, envolvia e mobilizava os moradores enquanto protagonistas dos projetos. Tomávamos nota dos ensejos locais e mediávamos, inclusive, alguns conflitos. Um desses projetos foi a praça que leva o nome da comunidade, na qual a igreja evangélica presente disputava o terreno que seria para a praça, pois queriam destiná-lo à expansão da igreja. Foi durante esse processo, que, em meio a maquetes de desejos e desenhos, especialmente das crianças, fui apresentada à metodologia da cartografia social (que irei abordar mais à frente). As crianças sonhavam e desenhavam a praça dos seus sonhos. Foi lindo fazer parte disso.

Ao mesmo tempo em que eu vivia tudo isso, contei para o mundo o meu verdadeiro nome, a minha verdadeira Eu. Formalizei o meu processo de transição, mas na realidade vivi ele durante toda a minha vida. Entre olhares estranhos, xingamentos, destratamentos, migalhas de afeto às escondidas, entendi que sou uma Travesty e que todas essas violências

não eram o suficiente para me descrever e que isso não me cabia. Eu lutava para ser amada, para ser reconhecida e sabia que tinha que fazer três vezes mais para estar par a par com colegas medianos, mas cisgêneros, branquinhos, arrumadinhos, com carro na garagem, filhos de pais influentes, com carreiras e contatos estabelecidos. **Quantas travestys estão no mercado formal de trabalho? Quantas travestys estão na universidade? Quantas travestys você conhece? Quantas travestys você ama?**

O Brasil é o país que mais mata pessoas trans e travestys, segundo dossiê elaborado pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (Antra). Somos cerca de 2% da população brasileira, ou seja, cerca de 4 milhões de pessoas, segundo levantamento feito pela Faculdade de Medicina de Botucatu da Universidade Estadual Paulista (FMB/Unesp). Apesar do número expressivo, o censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), por exemplo, ainda não inclui perguntas sobre sexualidade e identidade de gênero em seu questionário, o que gera invisibilidade da nossa comunidade nos dados oficiais, e dificulta a compreensão, em termos estatísticos, acerca da nossa situação socioeconômica, de acesso à educação, saúde e demais esferas da vida. Essa grande área-cinza também atravanca o embasamento necessário para a elaboração de políticas públicas para nossa comunidade. Somos apenas 0,3% de estudantes de instituições federais, segundo estudo realizado pelo Grupo de Estudos Multidisciplinares de Ações Afirmativas da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (GEMAA), em 2018.

[7] ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais). Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023. Brasília, DF: Distrito Drag; ANTRA, 2024. 125p. Disponível em: <<https://antrabrasil.org/assassinatos>>. Acesso em: set. 2025.

[8] EVARISTO, Conceição. Olhos d’água. 1. ed. — Rio de Janeiro: Pallas; Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

Muitas de nós, assim como eu, passaram, passam e talvez ainda vão passar por uma série de violências que provavelmente nos farão abandonar os estudos. Falo por mim mesma: sofri diversas violências institucionalizadas, assédios de colegas residentes e de um professor. Não é à toa que algumas de nós, em algum momento da vida, no mínimo, flertou com ou, de fato, ingressou no mercado de trabalho compulsório para nossos corpos: a prostituição. Muitas de nós começam a usar drogas ainda jovens porque o mundo nos odeia. Ao mesmo tempo, o Brasil é o país que mais consome pornografia trans⁷ (Antra, 2024). Mas, se o mundo nos odeia, e eles “combinaram de nos matar”, “nós combinamos de não morrer”! Isso porque “deve haver uma maneira de não morrer tão cedo e de viver uma vida menos cruel”⁸, como nos faz sonhar Conceição Evaristo.

Foi assim, nas caminhadas entre a biblioteca central da UFPB, a residência (onde eu morei durante quase toda a graduação) e o restaurante universitários, nas mobilizações contra transfobia e racismo institucionalizados na e contra e UFPB que conheci Outras. Foi através do olho no olho, do reconhecimento das corporeidades umas das outras que nos juntamos e unimos força. Realizamos o 1º Encontro Paraibano de Pessoas Trans e Travestis (EPPTrans). Montamos coletivos culturais e nos organizamos em Casas da Ballroom a partir do sentimento de pertencimento entre umas e outras. Durante um tempo, vivi e caminhei em categorias voltadas para a produção de moda e estéticas marginalizadas. O sonho de ser top model, cantora, performer ou estilista poderia ser real para uma garota Travesty.

Com o tempo, com a falta de infraestrutura, suporte e fomento governamental, frente à energia, tempo e dinheiro investidos (que eu sequer tinha, pois sobrevivía da bolsa de assistência estudantil), além da pressão acadêmica, eu me afastei. Eu precisava lidar com a faculdade antes que ela me devorasse por completa e escancarasse que meu desempenho não era suficiente, que eu era um fracasso.

Foi num desses manifestos contra racismo e transfobia que conheci um rapaz. De pele preta, olhos puxadinhos e muito escuros, cabelo crespo modelado em dreads naturais na cor verde, e com um espírito tão imenso num corpo baixinho. Um ser tão digno, elegante, gentil. Parecia um anjo. E tinha nome de anjo: **Gabriel Maia Bernardino**.

"Oxalá quem guia. Oxalá quem te mandou"... A Estrela D'Alva e Santo Antônio também. Gabriel sonhava, assim como eu, em fazer muitas coisas na vida. Em ser muitas coisas na vida. Numa de nossas conversas, ele me contou do sonho em cursar Antropologia, curso que eu sempre flertei. Sonhamos juntas. Um dia, o sonho se tornou real. Gabriel foi aprovado na UFPB, mas com um detalhe: o campus que cedia o curso de Antropologia fica em Rio Tinto, onde antes funcionava uma indústria têxtil, a Companhia de Tecidos Rio Tinto, fundada pela família Lundgren, que falarei um bocadinho mais pra frente. Morávamos em João Pessoa, a alguns quilômetros de distância. E "nossos sonhos já não cabiam mais nessa cidade"⁹...

[9] Referência a um trecho da música Imortais e Fatais, de Baco Exu do Blues.

Voamos alto, talvez não tão alto e longe como Ícaro da mitologia greco-romana, mas decidimos nos mudar de João Pessoa. Como dois corpos no mundo, somos nossa própria embarcação. Nesses barcos-corpos, chegamos em Rio Tinto. Conhecíamos quase nada da cidade, com exceção das Terras Indígenas Potiguara que vivenciamos um tempo antes da mudança. Inclusive, essa é uma história legal. **Deixa eu te contar?**

Curicar é um lindo verbo!

É dia 2 de fevereiro de 2023. Dia de Iemanjá. Gabriel e eu ainda estamos morando em João Pessoa. Fomos à Praia da Penha pra banhar a alma e lavar o Orí¹⁰. Fred Karakarã Potiguara — amigo de Gabriel desde a infância que eu ainda não conhecia pessoalmente — havia nos convidado pra ficarmos em sua casa, na Aldeia Três Rios, Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór. Banhamos a alma, lavamos o Orí e preparamos as malas. Alguns dias depois, fomos.

Depois de passar por algumas cidades e imensas plantações de cana-de-açúcar e eucaliptos, chegamos ao Município de Marcação, que está sobreposto às Terras Indígenas de Potiguara de Monte-Mór, Jacaré de São Domingos e Potiguara. De lá, Fred foi nos apanhar em sua moto e nos levou até a sua casa em Três Rios. Após acender seu cachimbo e nos defumar (ou cachimbar em nossos couros, como costumamos dizer) entramos em sua casa.

A gente se conectou. Parecia que já nos conhecíamos há muito tempo. Falamos de espiritualidade, dos nossos cursos, da faculdade, de planos de vida, e de projetos para garantir a manutenção das vidas. Foi aí que Fred nos levou para um lugar próximo à sua casa. Uma área com cerca de dois hectares que parecia uma enorme boçoroca. Estava em processo de

[10] No Candomblé e em tradições iorubãs, Orí significa "cabeça". É um conceito metafísico que representa a divindade pessoal, a consciência, a intuição espiritual e o destino de um indivíduo. Orí é a centelha que guia cada pessoa, moldando suas escolhas e direcionando o curso da sua vida. Cultuar e alimentar o Orí através de ritualísticas é imprescindível para o alinhamento espiritual, o bem-estar e a realização do destino..

[11] Para mais informações sobre o Projeto Curica, consultar a Associação Indígena Socioambiental Curica (Rede Curica). Nosso minidocumentário "Do Lixão ao Reflorestamento" está disponível no Youtube: <<https://youtu.be/-rg0jUNAS0U?si=B6exO2zT3V3aoDSS>>. Nosso site: <www.redecurica.com>. Instagram: <<https://www.instagram.com/redecurica>>.

[12] Palavra que aprendi com Aline Miranda do Povo Tupinambá do estado do Pará. Pitiú se refere ao cheiro forte de peixe, de maresia.

limpeza e já havia algumas mudas de espécies nativas plantadas. Era o espaço do Projeto Curica¹¹. Fred e Gabriel me contaram que sonharam juntos esse lugar. Um lugar de reflorestamento, de cultura, de vida. A Mãe-Terra estava sendo curada na ferida que lhe causaram.

Fred me explicou que o grande buraco formado ali era resultado das constantes escavações que retiravam barro para construção da rodovia que atravessa as Terras Indígenas Potiguara, a PB-041. Com o imenso buraco formado, durante décadas, aquela área, agora verde e em processo de limpeza e restauração socioecológica, funcionou como um "lixão". Inclusive, as piores "carradas de lixo" vinham das áreas urbanas dos municípios de Marcação e Baía da Traição, como nos lembra bem o amado Pajê Josecy, que carinhosamente chamamos de Cy, ancião e importante liderança política-espiritual da Aldeia Três Rios. Cy nos conta que, na tentativa de amenizar a situação da comunidade, conversou com as lideranças políticas locais pra que despejassem apenas os resíduos do município de Marcação, que está dentro da aldeia Três Rios. Afinal, os piores tipos de resíduos vinham da Baía da Traição, que, por ser uma área urbanizada pelo turismo exploratório, consumia muitos frutos do mar, e era um pitiú¹² danado. Foram cerca de três décadas nessa situação. Até pouco tempo atrás, havia muito lixo, insetos, animais peçonhentos e mau cheiro. Tudo isso com o aval da administração pública.



Andanças em Território
Potiguara. Ancestralidade.
Natureza. Canaviais de açúcar.

Rio do Gozo



Fred Kakakarã Potiguara com seu
cocar de palha na bolsa;

Gabriel com seus dreads e seu
colar de olhos de sementes.

Igreja de Nossa Senhora da
Penha às margens da Baía da
Traição





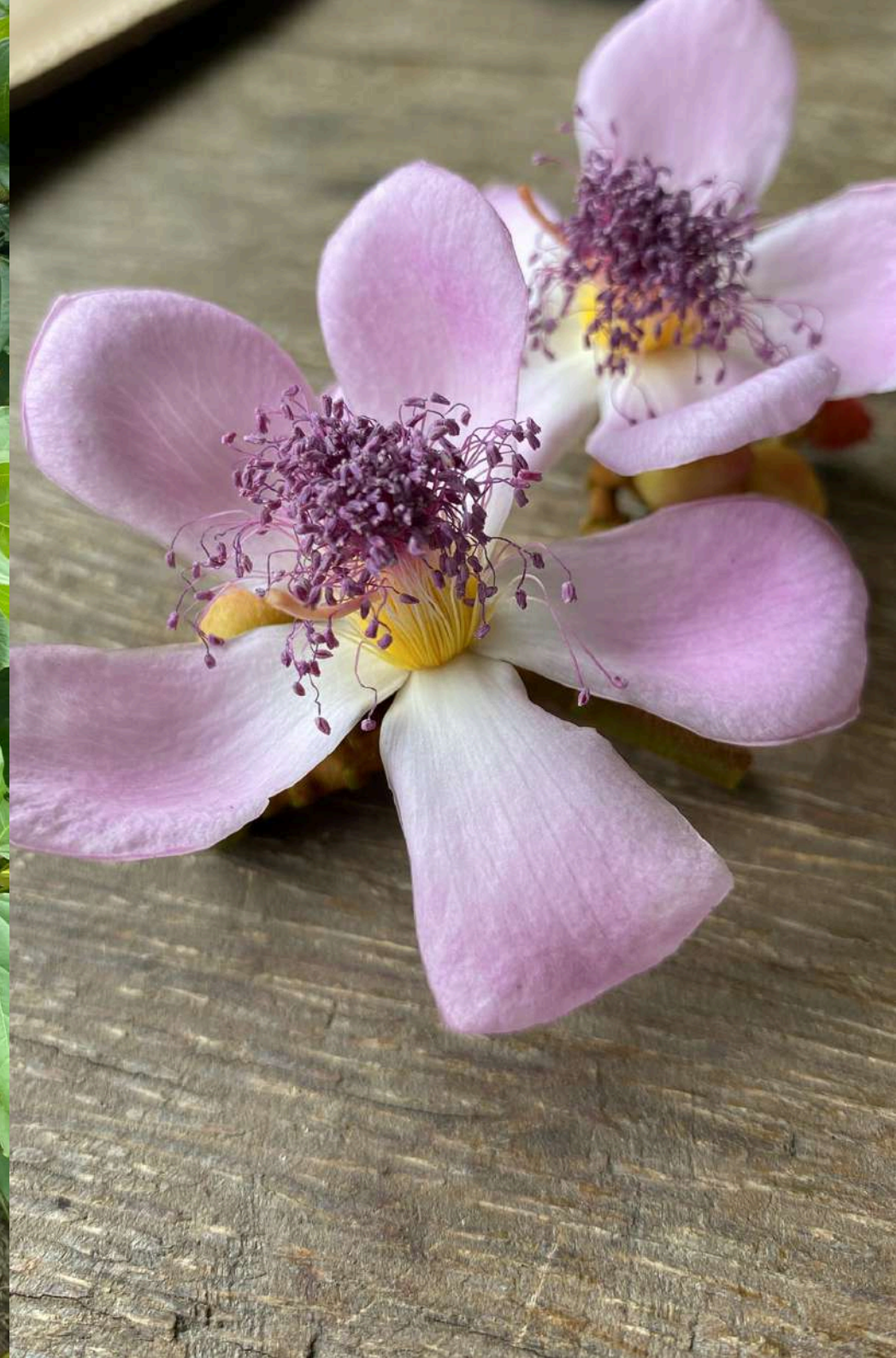
Descida até o Projeto Juriti,
próximo à Rede Curica. Vista
para o Rio Mamanguape.



Nina, Fred, Gabriel e eu.











Nas **páginas anteriores**, vemos a **Rede Curica em ação**. Coleta de sementes, como **sumaúma**, **goiti** e **caju**, além do encantamento com as **flores**, especialmente, de **urucum**, ao longo do caminho. Em seguida, vemos também o trançado de **fibras naturais** realizado por artesãs da Aldeia Grupiúna dos Cândidos. Acervo pessoal (entre 2024 e 2025).

Na página ao lado, **trabalho no roçado**. Reflorestamento e manutenção do espaço da Rede Curica. E eu.

Nesta página, Jogos indígenas sediados na Aldeia Três Rios. Ação de distribuição de mudas para os visitantes.





Na página anterior, equipe coordenadora da Rede Curica. Da esquerda para a direita: André Santos Potiguará, Fred Karakarã Potiguará, Jerfeson Machado Potiguará, Jaqueline Silva Potiguará, Gabriel Maia Bernardino, América da Conceição, Monique Fernanda, Fernanda Santos Potiguará, Daiane Barbosa Potiguará. Alguns membros não estão presentes na foto, como Joás Azevedo Potiguará, Pajê Josecy, Romildo Potiguará.

Logo em seguida, Fred nos levou até uma outra área. Com algumas espécies mais crescidinhas. Era a área do Projeto Juriti. Uma iniciativa de um ancião da Aldeia Três Rios, José Salvino Mendes Filho, que carinhosamente chamamos de São Zé Mendes. Esse grande mestre já tinha reflorestado diversas áreas, inclusive do manguezal da APA Mamanguape. São Zé Mendes é uma fonte de saberes e conhecimentos. Lutou lado a lado com os Potiguara na Retomada da Aldeia Três Rios. E nunca se cansa de, pacientemente, compartilhar o seu conhecimento. Seu trabalho, seu empenho e amor pela Mãe–Natureza nos inspiram. Esse amor me envolveu, me atravessou. Nos dias em que estive na Aldeia Três Rios, pude sentir uma semente germinar no meu peito e na minha mente, e eu sabia que ela não podia ficar guardadas dentro da minha carne–corpo–terra, eu precisava deixar ela ser. Minhas mãos precisavam, depois de pensar e sentir, fazer: plantar.

Não paramos quietos num lugar só. Fred nos levou até o mar da Baía da Traição e, no caminho, paramos no Rio do Gozo. O nome faz muito sentido. É um lugar maravilhoso. Trocamos mais e mais ideias, brincamos na água, sorrimos felizes, e, novamente, falamos sobre espiritualidade. Seguimos, então, em direção à Aldeia Lagoa do Mato, onde seria realizado o Ritual da Lua Cheia (em Tupi Potiguara, Iasyobaguasu Rorypaba) pelo Pajé Isaías Potiguara. Fomos. Participamos. Eu queria me curar, me entender, buscar minha ancestralidade, queria descansar, lavar minha alma. No meio da Mata, em frente à Lagoa Encantada, ficamos em volta da Jurema Sagrada, embaixo de seus galhos, e com a Lua Plena cintilando no céu azul–cor–de–jenipapo–profundo acima das nossas

dentro de nós. Na ocasião, no meio da clareira, incorporei uma energia que eu ainda não compreendia e, talvez, ainda não entenda completamente. Mas tudo fez sentido desde então.

Foram alguns dias na casa de Fred, na Aldeia Três Rios, perambulando pelo Território Potiguara, até viajarmos de volta à cidade de João Pessoa. Quando voltamos, sentia como se tivesse deixado algo lá, ao mesmo tempo, sentia como se algo tivesse voltado comigo, que nem noda de caju que impregna e fica na roupa a vida toda. Eu não parava de pensar no Projeto Curica, na Terra Sagrada, nas pessoas que cuidam dessa Terra. Eu tava sonhando?

Daqui em diante, fomos estreitando laços. Fred, Gabriel e eu fazíamos videochamadas, trocávamos mensagens, arriávamos muito, mas também falávamos muito sério. Fred nos pedia dicas pro Projeto Curica, conversávamos sobre, e começamos a viajar de João Pessoa para a Aldeia Três Rios para participar das oficinas de reflorestamento do Projeto. Aos poucos, estávamos tão envolvidos, tão embricados, atravessados e empenhados que Fred nos convidou pra fazer parte formalmente do então Projeto Curica. A resposta era tão óbvia que a pergunta nem soou como pergunta. Foi bem nessa época em que Gabriel e eu nos mudamos para Rio Tinto — lembra que falei há um tempo atrás? Aqui ficamos mais próximos do Curica, dos amigos Potiguara e da faculdade do meu amor.



O Projeto Juriti é São Zé Mendes.
Fotografia antiga. Acervo de
André Santos Potiguara.

Retorno à Monte-Mor

Ruínas da árvore sagrada de
Sapucaia de Três Rios



Foram meses de muito trabalho, pouco suporte, vivíamos tentando editais. Sonhando e sonhando. Eis a questão novamente. Sonho: aquilo que precede à realidade, o acontecimento. Projeto não fazia sentido. Projeto no linguajar da arquitetura tem data pra acabar, o Curica não tem prazo de validade. Então, começamos a refletir sobre o caráter rizomatoso do Curica, a sua relação com o Projeto Juriti, com outras ações que sonhávamos em realizar. Algumas plantas crescem em redes, em rizomas, como o gengibre, o bambu, a bananeira, gramíneas, e helicônias e samambaias, bastante comuns em Território Potiguara. Envolvidas, embricadas, atravessadas e empenhadas na coletividade que as mantêm enquanto organismo vivo. Assim também é o Curica.

Essa crescente complexidade rizomatosa do Curica nos fez sonhar mais alto. Cruzamos o céu no Arco-íris Sagrado, voamos junto com as Curicas de Três Rios, e com elas aprendemos a curicar, esse verbo lindo. As Curicas são conhecidas pela sua vocalização barulhenta, variada e estridente. Às vezes, pra lutarmos pelo que acreditamos e defendemos é preciso fazer barulho: tocar um bombo, chacoalhar o maracá ou um ganzã, soprar uma flauta, cantar, chamar os Ancestrais, e conversar. Dos mais novos aos mais velhos. Pedir licença, ficar descalça, e falar daquilo que o coração está cheio.

Descíamos o caminho do Curica, passávamos pelo Juriti, e ficávamos horas maravilhados com a vista da Aldeia Três Rios, deslumbrados com a APA do Mamanguape, esse Rio tão poderoso, esse ancestral, esse avô. Entre caminhadas nas Matas, coletas de sementes, e, obviamente, nos

[13] Não se preocupe, que mais adiante no capítulo Semeando Palavras eu explico do que se trata, caso você ainda não saiba.

[14] A Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór, à época, já estava demarcada, mas aguardava homologação. Esse processo final veio acontecer no dia 4 de dezembro de 2024. Evidentemente, fizemos festa pra celebrar.

deliciando com seus frutos, percebemos as devastações na aldeia e no Território, além das que tinham acontecido na área do Curica, e começamos a destrinchar cada vez mais a complexidade do que estávamos fazendo.

Foi nessa caminhada coletiva, juntando forças e parcerias, que nos entendemos enquanto Rede. A gente se tornou a Associação Indígena Socioambiental Curica, a Rede Curica. Numa rede a gente se aconchega, sonha e se balanceia. Numa rede de pesca todos os nós estão conectados. As raízes das plantas formam redes neurais embaixo da terra. Assim é a Rede Curica. Uma associação intercultural protagonizada pela Aldeia Três Rios, pelos seus jovens, suas crianças, suas mulheres, seus anciões, pelos Ancestrais, pelos Encantados.

Então, compreendemos como demandas mais latentes da Rede Curica a necessidade de um Plano de Recuperação de Área Degradada (PRAD) do seu espaço, e, com um olhar mais amplo, flechamos também a Gestão Territorial e Ambiental¹³. Afinal, nas nossas caminhadas, não tínhamos acesso a algumas áreas, que estavam cercadas com arame farpado. Estava nítida a necessidade de ver a Terra, entender o seu uso e ocupação de maneira ampla. Em que contexto, afinal, a Rede Curica estava inserida? Qual a situação da Terra Potiguara de Monte-Mór¹⁴?

Fizemos parceria com a Funai, com o ICMBio, e com a Universidade Federal da Paraíba, através do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura, Sociedade e Ambiente, o GIPCSA. Fred ingressou primeiro no





grupo. Aos poucos fui me aproximando, especialmente pela afinidade com a metodologia da cartografia social utilizada nas oficinas com as comunidades, e que eu tanto sou apaixonada. Foi quando surgiu a oportunidade de participar de um projeto de extensão do GIPCSA. Fiz a seleção e passei^[1]. Na chamada para o projeto não explicava em qual aldeia seria a extensão. Eu sabia que era com Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas que eu queria trabalhar, era esse o objetivo do intercâmbio Rede Curica x GIPCSA. Eu só não sabia ainda em qual terra, nem em qual aldeia seria. Fred e eu, evidentemente, imaginávamos que seria na Aldeia Três Rios, onde eu já trabalhava. Durante a seletiva fico sabendo: Aldeia São Miguel. O quê?! Onde? Tudo aconteceu muito rápido... Foram os ventos de agosto de 2024.

Nas páginas anteriores, vista da Aldeia Três Rios. Áreas cercadas que não tínhamos acesso no trabalho de campo.

Arquitetura Potiguara: oca de palha construída no espaço da Rede Curica.
Vista aérea de drone da Rede Curica. Foto de Rony da Funai (2024). Acervo da Rede Curica.

^[15] Sou muito grata a Gabriel Maia, Fred Karakarã e Jerfeson Machado Potiguara pelas dicas e sugestões pra prova e por todo o apoio emocional. Amo vocês.

^[16] O texto do projeto pode ser acessado no site do GIPCSA: <<https://www.gipcsa.com/projetos>>.

^[17] Na grade curricular do curso de Arquitetura e Urbanismo e Arquitetura da UFPB, as questões sociais, apesar de atravessarem algumas discussões e matérias, são tratadas quase que unicamente em apenas uma disciplina, a de Sociologia Urbana. As questões ambientais também não recebem a atenção que merecem, sendo tema essencialmente de apenas uma única disciplina, a de Meio Ambiente e Desenvolvimento, que é optativa. Felizmente, o cenário atual tem se mostrado mais sensível às perspectivas e urgências socioambientais.

"Olha a Rosa Amarela"!

Estava, então, elaborado o projeto de extensão: Construindo o Plano de Gestão Territorial e Ambiental: Aldeia São Miguel – Baía da Traição. O projeto está inserido no âmbito de dois projetos do GIPCSA financiados pelo CNPq: o "Construindo Mapas Sociais: subsídios para a elaboração do PGTA Potiguara" e o "Plano de Gestão Territorial e Ambiental Potiguara: dilemas entre ambiente e mercado". O projeto de extensão também está inserido no Capes Print da UFPB e apresenta parcerias com o Ciesas–Mx, Ulagos– Chile, Fiocruz – Rio de Janeiro, Funai local e com as lideranças indígenas Potiguara. Segundo o texto do projeto, ele "articula ensino, pesquisa e extensão, contribui para a formação discente na área de etnologia indígena do Nordeste, e capacita para a metodologia da cartografia social e elaboração de [Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas] PGTA¹⁶". Ou seja, o projeto busca, dentre muitas coisas, elaborar subsídios, discussões e proposições para o Plano de Gestão Territorial e Ambiental Potiguara, partindo do recorte geográfico, político e cultural da Aldeia São Miguel.

Acho que deu pra perceber a complexidade do projeto, né? Imagine você uma estudante do curso de arquitetura e urbanismo da UFPB lidando com tantas questões¹⁷. Eu precisava de um balizamento. Foi então que me matriculei como aluna especial em uma disciplina da pós-graduação

(Mestrado e Doutorado) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB (PPGA–UFPB). A disciplina¹⁸, intitulada Direito Ambiental e dos Povos Indígenas: Cartografia Social e Territórios, foi ministrada pela querida professora Dra. Ivys Medeiros da Costa, que compõe o GIPCSA.

Nesse ínterim, Fred e eu queríamos entender os atravessamentos da urbanidade em Território indígena. Decidimos juntos nos matricular na disciplina de Antropologia Urbana, ministrada pela maravilhosa professora e amiga–parceira Luciana Ribeiro, tia Lulu (te amo, bixa!). Na disciplina, encontrei e fui encontrada por duas pessoas radiantes. Um jovem casal de mais ou menos a mesma idade minha e de Gabriel. Pyatã, um homem trans Potiguara, que eu já conhecia pelo Instagram através do Movimento Trans Paraibano, e sua esposa Aline Miranda do Povo Tupinambá. O talento artístico–fotográfico de Pyatã e a serenidade de Aline, a sua sabedoria e inteligência, a sensação de amor–sendo–transmitido que ela irradia, me encantaram.

Embora, num primeiro contato, os meninos fossem tão fechados quanto eu e Gabriel, aos poucos fomos nos conhecendo mais e nos aproximando. Com o tempo, fiquei sabendo que eles moram na Aldeia São Miguel. Que eles fazem um bocado de coisa bonita. Que eles são um bocado de coisa bonita. São artesãos, artistas, musicistas, cantores, dançarinos, estudantes, mestre e mestra de Coco de Roda e cuidam de uma ruma de crianças no coletivo cultural Potiguara–Tupinambá que lideram, o Nhembo’e Katu, que, em Tupi, corresponde a algo como “bom aprendiz” ou “aprender bem”.

[18] Segue a Ementa da disciplina: "Direito dos Povos Indígenas. Tutela e autonomia.

Constituição Federal de 1988 e os Povos Indígenas. Convenção 169 da OIT. Direito à terra. Demarcação. O pensamento decolonial, povos originários e natureza. Direito Ambiental, conceito, fontes e princípios. Constituição Federal de 1988 e a proteção ao meio ambiente. Desenvolvimento Sustentável. Política Nacional de Meio Ambiente. Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial Indígena. Pluralismo Jurídico. Bem viver. Cartografia Social e Territórios. Território. Cartografia Social. Mapa social x mapa oficial. Como são feitos os mapas sociais. Perspectiva decolonial. Participação da comunidade. Defesa de interesses das populações tradicionais. Cartografia Social e SIGP – Sistema de Informação Geográfica e Participativa". A disciplina foi ministrada pela professora Dra. Ivys Medeiros da Costa, em parceria com o professor Dr. Allan Iwama e a professora convidada Dra. Maristela Oliveira de Andrade.

[19] Em Yorubá, saudação a Oxum, a Orixá das águas doces, do amor, da beleza e da prosperidade. Significa algo como "Salve a bondosa e graciosa mãe!" ou "Chamemos a benevolência da mãe". A saudação é usada no Candomblé e na Umbanda para pedir a proteção e as bênçãos dessa Orixá. Em outras interpretações pode significar também "Olha por nós, mãezinha".

Através das oficinas do projeto de extensão, fui sendo, me aproximando, sendo mais um pouco, vivendo, vivendo com, convivendo, sendo novamente. Pensando, sentindo, agindo pra pensar, sentir e fazer mais uma vez. Uma reciclagem constante. De mim, de quem eu sou, de quem eu penso que sou, das cicatrizes que moldam minha carne, da cura sobre elas nas águas sagradas. **Ora yê yê ô, Òṣun¹⁹.**

Nesse intervalo de tempo, Gabriel e eu, após passarmos algum tempo conhecendo um Terreiro de Candomblé e Tenda de Jurema na Aldeia Monte–Mór, respondemos ao convite dos Ancestrais e nos iniciamos para Orixá, e, algum tempo depois, para a Jurema Sagrada. O Terreiro ficava perto de Rio Tinto, onde nós moramos. Era composto principalmente por indígenas Potiguara e outras pessoas do Vale do Mamanguape. Foi em junho de 2024. Na época em que preparamos o Amalá de Xangô e o Ipetê de Oxum.

Foi nos rituais, nas funções no Terreiro, nas conversas, nos abraços, no acalanto que conheci José Marcos Gomes Rodrigues Potiguara. Ele é nosso Ogã, nosso Alabá, nosso Curupiro da Jurema Sagrada, meu amigo, e, agora, meu orientador. Foi também numa das giras, após um transe intenso, que descobri a Senhora dos meus caminhos, Pombagira Rosa Amarela.

Rosa Amarela!
Ô, Rosa Amarela!
Se esse homem não for meu,
Mestra Ritinha
Também nunca será dela!
Rosa Amarela!²⁰

Quando tornei, estava nos braços de Pai Zê, como costumávamos chamar José Marcos Potiguara no Terreiro. Foi ainda nos toques de Jurema que reparei no jeito de dançar de um Mestre, o Zê Malando que incorpora nos couros do querido amigo José Lucas Gomes Potiguara. A macumba rolava solta e ele dançando Coco de Roda à sua maneira.

Enquanto isso, as oficinas foram acontecendo na Aldeia São Miguel. Chegou novembro. Fizemos uma especial, na qual participaram O GIPCSA, a Rede Curica, alunos do PPGA da disciplina de Direito Ambiental e dos Povos Indígenas, o professor Dr. Allan Yu Iwama, associações do Povo Potiguara da Aldeia São Miguel e representantes da comunidade em geral. Ao final, a galera do Nhembo'e Katu puxou um Coco de Roda arrochado de bom. Entre uma cantiga e outra, batidos no bombo, o chacoalhar do ganzã e do pandeiro, nossos pés dançando sobre a Terra, ouço:

[20] Ponto cantado da pombagira Rosa amarela.

[21] No candomblé e religiões de matriz afro-ameríndia, "Yã" é tanto uma forma carinhosa de chamar mães ou mulheres mais velhas e respeitadas, como um título de respeito que significa "mãe" e é usado para se referir a mulheres mais velhas, líderes, iniciadoras e, especialmente, às mulheres que detêm cargos importantes na hierarquia religiosa, como as que conduzem cerimônias e rituais. O termo é usado tanto para a líder principal (Iyalorixã) quanto para outras mulheres com funções específicas e de grande importância na comunidade religiosa.

Olha a Rosa Amarela (Rosa)
Tão bonita e tão bela (Rosa)
Olha a Rosa Amarela (Rosa)
Tão bonita e tão bela (Rosa)

Yã²¹, Yã, meu lenço (ô Yã, Yã)
Quero me enxugar (ô Yã, Yã)
Que essa despedida (ô Yã, Yã)
Jã me faz chorar (ô Yã, Yã)

Quem me dera eu morar (ô Beira-mar)
Na beirinha do mar (ô Beira-mar)
Pra comer Tainha (ô Beira-mar)
Peixe bom é Pirã (ô Beira-mar)

Olha a Rosa Amarela (Rosa)
Tão bonita e tão bela (Rosa)
Uma é mais bonita (Rosa)
E a outra é bonita (Rosa)

Yã, Yã, meu lenço (ô Yã, Yã)
Quero me enxugar (ô Yã, Yã)
Que essa despedida (ô Yã, Yã)
Jã me faz chorar (ô Yã, Yã)

Fiquei irradiada. Chorava e ria ao mesmo tempo. Era Ela. Só podia ser Ela. A Outra. Mais tarde, descobri que essa minha ancestral, que viveu por volta dos anos 1800, também tinha estado entre os Potiguara. Por isso, tudo me parecia tão familiar. Reencontros ancestrais...

O Coco de Roda Potiguara²² é bastante particular frente a outros Cocos. De um modo geral, a maior diferença é que, hoje em dia, não se usa tanta umbigada quanto em Cocos de tradição afrodiaspórica²³. Mas há quem goste e honre suas raízes afro-ameríndias e dê umas boas umbigadas, é só "ter alguém na roda que puxe, que faça a umbigada, a procura do parceiro que vai animar a roda no meio", como nos conta Mestre Miguel em conversa com Gustavo Gomes da Silva Potiguara (2024, p. 24). **É ou não é, Dona Rosimar?**²⁴

Pude reparar também que alguns Potiguara costumam dançar com leves pulos, parecendo que estão flutuando-deslizando sobre o chão. Vamos cumprimentando uns aos outros, esbanjando graça e alegria e expressando quem somos, quem estamos sendo naquele momento. Como me ensinaram os pequenos-grandes Mestres e Mestras de Coco de Roda, Davi Potiguara, Lourinho (José Manoel Potiguara) e Luana Potiguara, crianças por volta dos 11 anos integrantes do Nhembo'e Katu: são três tempos, três palmas, três batidas no bombo, três pisadas no chão. A primeira das três é a mais forte, geralmente marcada no bombo – um tipo de tambor – com a baqueta grossa e grave, seguida por duas batidas mais suaves, marcadas por algumas varetinhas que chamamos de macarrão: TUM-ta-ta. Um arranjo comum é a repetição dessa base duas vezes, sendo sucedida por um intervalo dobrado de tempo e batidas:

[22] Para mais informações sobre o Coco de Roda Potiguara, recomendo fortemente a consulta ao trabalho de conclusão de curso do querido Gustavo Gomes da Silva Potiguara. Intitulado Do coco um cocar: a tradição do Coco de Roda Potiguara e a busca pela ancestralidade na dança. Disponível no repositório institucional da UFPB no link: <<https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/31529>>.

[23] Afrodiaspórica refere-se a tudo que está relacionado à diáspora africana, ou seja, à dispersão forçada de africanos e seus descendentes pelo mundo. Ver: FREIRE MACHADO, A. et al. Apresentação: A filosofia africana e afrodiaspórica no Brasil. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN). V. 12, n.31, 2020. Disponível em: <<https://abpnrevista.org.br/site/article/view/840>>. Acesso em: set. 2025.

[24] Dona Rosimar Oliveira da Silva é uma das lideranças do Coletivo Nhembo'e Katu.

[25] A Aninga (Montrichardia linifera) é uma espécie de planta aquática muito comum nas áreas alagadas do Território Potiguara.

[26] Trechos da música Akaju do Norte, da artista Clara Potiguara.

TUM-ta-ta, TUM-ta-ta
TUM-ta-ta-TUM-ta-ta-TUM-ta-ta-TUM-ta-ta
TUM-ta-ta, TUM-ta-ta
TUM-ta-ta-TUM-ta-ta-TUM-ta-ta-TUM-ta-ta

Uma analogia que gosto de fazer é de que cada uma dessas batidas pode ser comparada às fases do Bem Viver que Kakã Werã (Werã, 2016) nos ensina: o bem pensar, o bem sentir e o bem fazer. Em breve retornaremos a essas questões. Por enquanto, posso resumir que na Aldeia São Miguel, com o seu Povo, eu pude, posso e podemos viver o Bem Viver.

Na beleza de seu Povo-Território. Nas cores que vibram solto durante o dia. Nos segredos guardados da noite. Nos mergulhos nos rios, nas pescarias, nas cantorias, dançando Coco de Roda. Nas movências do espírito, aprendendo com as abelhas, com as pedras, com as folhas. Aprendendo com a sabedoria dos mais velhos e das crianças. Aprendendo-fazendo, sentindo-aprendendo, fazendo-pensando. Chupando o sumo do caju-azedo, da mangaba, do araçá. Deliciando-me com o marisco, lagosta, com o calor da pimenta, sentindo a cura das ervas. Nas conversas na beiro do rio, me enfeitando com ninfeias, usando "aninga"²⁵ como adorno" e "circulando os segredos de mulher"²⁶". Água de coco, dendê, camarão poty-Potiguara. Bebendo água da fontainha (que, em minha terra, chamamos cacimba), seguindo rastro de cobra e capivara. Reflorestando áreas devastadas pela exploração da Terra. Fazendo amizades, e não só em São Miguel.

Foi no relacionar-se entre Eu e as Outras pessoas que pude perceber outras-novas-ancestrais maneiras de ser e se relacionar. Pude ter a certeza: envolvimento, e não o desenvolvimento, é que é o princípio chave para a qualidade de vida, como já bem nos lembrou Nêgo Bispo em seu belíssimo trabalho *A terra dá, a terra quer*: Uma economia baseada em trocas, em compartilhamentos, em confluências, em generosidades e gratuidades é o segredo (Santos, 2023). Desafiando as fronteiras impostas pelo Capitalismo. Subjetividades que resistem e que não se contorcem para caber nos limites da colonialidade.

A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos. (Krenak, 2020, p. 31)

Quando estou na Aldeia São Miguel, o seu Povo não me deixa passar fome, nem sede, mesmo sem eu ter um tostão furado no bolso pra comprar comida em todas as idas a campo. Com o Coletivo Nhembo’e Katu, pude aprender a ser-dançar-brincar Coko de Roda, a me arriscar nos passos do Carimbô, que Aline generosamente me ensinou enquanto eu lhe mostrava como dançar xaxado da Paraíba, de minha terra Patos-Itatiunga-do-Vale-do-Rio-Espinharas. E é assim — entre oficinas em campo, caminhadas na aldeia, toques de Jurema, Xirê de Candomblé — que me percebo completamente impregnada da realidade Potiguara, até certo ponto que a proximidade quase não me faz perceber que eu estou

fazendo a etnografia de um povo diferenciado. Os Potiguara são meus irmãos e irmãs, minhas amigas e amigos, meus pais e mães, meus padrinhos, meus Mais Velhos. Sinto que entre nós há uma forte relação de proximidade, e não de exotismo. Uma relação de confluência de saberes e conhecimentos. Uma confluência de nossos modos de vida Sertanejo-Potiguara.

Acredito que seja possível transcender, em determinados momentos, as limitações de origem do antropólogo e chegar a ver o familiar não necessariamente como exótico mas como uma realidade bem mais complexa do que aquela representada pelos mapas e códigos básicos nacionais e de classe através dos quais fomos socializados. O processo de estranhar o familiar torna-se possível quando somos capazes de confrontar intelectualmente, e mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações existentes a respeito de fatos, situações. O estudo de conflitos, disputas, acusações, momentos de descontinuidade em geral é particularmente útil, pois, ao se focalizarem situações de drama social, pode-se registrar os contornos de diferentes grupos, ideologias, interesses, subculturas, etc., permitindo remapeamentos da sociedade. O estudo do rompimento e rejeição do cotidiano por parte de grupos ou indivíduos desviantes ajuda-nos a iluminar, como casos limites, a rotina e os mecanismos de conservação e dominação existentes.

Vale a pena insistir no caráter relativo da noção de familiar e exótico, especialmente na nossa sociedade. (Velho, 1978, p. 45)

Aos poucos, fui me soltando. Aline e Pyatã me convidavam pra dormir na casa deles e eu tinha vergonha, afinal, não fui acostumada a dormir na casa de amigos, algumas crianças eram até impedidas de brincar comigo por eu ser quem eu sou, imagine ter essa intimidade. Mas também tinha outro motivo. Eu me questionava: e se eu estiver sendo antiética? Será que estou me aproximando demais? Eu tinha receio de estar comprometendo a honestidade do meu trabalho. Mas não havia mais espaço pra essas dúvidas. Eu precisei me deixar ser afetada, me deixar ser e afetar:

No começo, não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu "participasse", o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse "observar", quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para "observar". No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado, no segundo, arruinado.

(Favret-Saada, 2005, p. 157)

E, após me livrar dessas dúvidas, ainda assim era preciso saber:

Como esculpir uma escrita que queira não apenas **descrever** o **outro** de forma comedida, nem só **discorrer** sobre o **outro**, a ele se sobrepondo, nem tão somente **transcrever** o **outro**, dele se subtraindo? Como tornar o outro corpo da minha própria textualidade, sem alojar a outridade apenas no locus seguro da citação às vezes apressada, puro anexo ou pretexto para minhas elucubrações? Como fazer flutuar os alhures textuais que evitam o risco da mútua contemplação? **Como, enfim, falar o outro em letras, erigindo-o em linguagem?**

(Martins, 2021, p. 191.

Os grifos são de minha autoria)

Nesse exercício, eu também vou me percebendo através dos olhares das Outras pessoas. Costumeiramente, não só na Aldeia São Miguel, mas em outras partes do Território, sou chamada de Galega (ou Galegona nas palavras de Dona Bal da Aldeia Três Rios) e não a "branca". No meu entendimento sobre o meu caso, "galega" designa pessoa com ancestralidade, até com traços fenotípicos afro-ameríndios, mas pele e cabelos claros. Seria essa uma alteridade outra para além da dicotomia "índio" x "branco"? Uma alteridade próxima-limite-outro-próxima? O fato é que somos próximos e que as fronteiras impostas pela colonialidade entre nós seres humanos e não-humanos são apenas uma forma de hierarquizar e subalternizar identidades, subjetividades e relações. Faz parte de um constructo sociopolítico, um CISTema, que legitima até os dias atuais quem deve ser explorado, quem é conquistador, quem tem alma e quem não tem, quem deve viver e quem deve morrer (Mbembe, 2018).

Certa vez a família de Pyatã me disse:

– América é da família! É dos Oliveira!

E o próprio Pyatã:

– Oliveira é que nem a árvore, grande e forte sempre cabe mais um no aconchego.

Foi quando percebi que esse projeto de extensão estava se transformando em algo mais. Ele não queria ser apenas um relatório técnico para a Pró-Reitoria de Extensão (PROEX) da UFPB. Ele queria ser algo mais. Foi então que decidi ajudar ele a ser. **Nasceu, então, este trabalho de conclusão de curso.**

Manhã de sábado, dia 26 de julho de 2025

O dia amanheceu cinzento na Aldeia São Miguel. Batia aquele friozinho gostoso e uma leve brisa de mar que fazia os coqueiros dançarem. Suas folhas se esfregavam umas nas outras produzindo um som que acalma. Após alguns minutos lutando contra a vontade de permanecer deitada, me levanto da cama depois de um boa noite de sono. Acabo de tomar meu banho e pegar um lindo vestido azul que Aline me doou. Saio do quarto exalando meu perfume de flor de laranjeira, que ela já me disse gostar muito. A bíblia está aberta sobre a estante da sala em 1 coríntios 13:13:

Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e o amor, estes três, mas o maior destes é o amor.

A casa estava incensada pelo cheiro do café que Aline tava preparando. Ela me observa lendo a bíblia e se aproxima pra ler comigo também. E, então, começamos a falar sobre o poder do amor, sobre Deus. Ela me mostra o seu livro favorito: A cor púrpura, de Alice Walker. Abro ele onde as páginas já não se encontravam mais no miolo, mostrando que elas possivelmente eram costumeiramente revisitadas. Eram exatamente as páginas 230 e 231, que transcrevo logo a seguir.

Walker, 2023, p. 230–231.

Ela falou, Meu primeiro passo pra longe do velho homem branco foi as árvore. Depois o ar. Depois os pássaro. Depois as outra pessoa. Mas um dia quando eu tava sentada bem quieta e me sentindo uma criança sem mãe, o queu era mesmo, eu senti: aquele sentimento de ser parte de tudo, de num ser separada de nada. Eu vi que se eu cortasse uma árvore meu braço ia sangrar. E eu ri e chorei e corri em volta de toda a casa. Eu sabia exatamente o que era. Na verdade, quando isso acontece, você percebe na hora o que é. É uma espécie assim de você sabe o que, ela falou, rindo e passando a mão bem na parte de cima da minha coxa.

– Shug! eu falei.

– Ah, ela falou. Deus ama todos esses sentimento. Eles são uma das melhores coisa que Deus fez. E quando você sabe que Deus ama eles, você gosta inda mais. Você aí pode relaxar, e acompanhar tudo que tá acontecendo, e louvar a Deus gostando do que você gosta.

– Deus num acha que é indecente? eu perguntei.

– Não, ela falou. Foi Deus que fez. Escuta, Deus ama tudo que você ama — e uma porção de coisa que você num ama. Mas mais do que tudo o mais, Deus ama a adimiração.

– Você tá dizendo que Deus é vaidoso? eu perguntei.

– Não, ela falou. Num é vaidoso, só quer repartir uma coisa boa. Eu acho que Deus deve ficar fora de si se você passa pela cor púrpura num campo qualquer e nem repara.

– E o que ele faz quando tá fora de si? eu perguntei.

– Ah, ele faz outra coisa. As pessoa acham que agradar a Deus é tudo que interessa a ele. Mas qualquer idiota no mundo pode ver que ele sempre tá é tentando agradar a gente de volta.

– É? eu falei.

– É, ela falou. Ele tá sempre fazendo piquenas surpresa e espalhando elas em volta da gente quando a gente menos espera.

– Você quer dizer que ele quer ser amado, como a Bíblia diz.

– É, Celie, ela falou. Todo mundo quer ser amado. A gente canta e dança, faz careta e dá buquê de rosa, tentando ser amado.

– Você já reparou que as árvore fazem tudo que a gente faz pra chamar atenção, menos andar?

É um trecho sobre a condenação eurocristã dos sentimentos e relações não cisheteronormativas e a perspectiva de que Deus ama todos os sentimentos, de que Deus criou todos os sentimentos, todas as coisas, inclusive, as consideradas ou injustamente julgadas ruins²⁷.

Aline, então, me recita um dos versículos que mais lhe marcaram na Bíblia. O que diz que Deus esconde tesouros na escuridão (Isaías 45). Lendo o A cor púrpura, presto atenção no diálogo entre Shug e a protagonista Celie que confluem com as palavras de Aline:

- Deus tá dentro de você e dentro de todo mundo
- É. Uma coisa. Deus num é homem nem mulher, mas uma coisa.

Até que pergunto a Aline: "quem é Deus pra você?". Ela me responde:

Cada pessoa guarda Deus dentro de si, esse ser se manifesta em nós. O amor é um poder divinal, mas muitas pessoas não sabem o que é o amor. Muitas não têm estrutura para dar nem para receber amor. Deus está nos outros, nas Outras. Precisamos das Outras pessoas pra sentir amor, pra sentir Deus.

Nesse momento, toca baixinho no meu celular a música "Um corpo no mundo", da artista negra Luedji Luna. Sua voz indaga: "e a palavra amor, cadê?" Meus olhos se enchem de lágrimas e sinto uma presença divinal que irradia de Aline e me abraça, então, devolvo o abraço na forma física, com os olhos marejados mesmo, tomada de alegria e amor. **Axé! Axé ô.**

[27] Na cosmologia Tupi-guarani a visão binária Bem x Mal, Deus x Diabo não faz tanto sentido. Anhangã ou Jurupari é o ser essencial ao equilíbrio cósmico que os colonizadores buscaram encapetar, transformar no diabo, no demônio, ou no coisa-ruim (nas palavras de Diadorim, personagem de Grande Sertão: Veredas, de Guimarães Rosa). Jurupari não é o diabo, assim como Exu também não. Chega de demonizar nossas espiritualidades.

Começamos então a falar sobre bell hooks (1952–2021) e sobre como o amor é atravessado por questões sociais, sobre como o amor exige de nós uma certa estrutura: algumas pessoas não conseguem amar, por exemplo, porque estão com fome, sem perspectiva de um amanhã. Até que me lembro das palavras da autora, professora, teórica feminista, artista e ativista antirracista estadunidense:

O amor é o que o amor faz, e é nossa responsabilidade **dar amor às crianças**. Quando as amamos, reconhecemos com nossas próprias ações que elas não são propriedades, que têm direitos – os quais nós respeitamos e garantimos. **Sem justiça, não pode haver amor.**

(hooks, 2021, p. 72)

E penso comigo mesma:

Quantas crianças recebem e dão amor em São Miguel? Quantas mulheres recebem e dão amor em São Miguel? Quantos homens sabem o que é o amor, acessaram e compartilham esse sentimento? O que é o amor? Quem é Deus? Quem sou eu? Quem é a Outra? Quem é você?

Agora, Luedji Luna canta "Notícias de Salvador":

"Que o amor possa comover"...



Na página ao lado,
Caboclo
Obra de Jean Baptiste Debret,
1834.

Disponível em:
<<https://www.meisterdrucke.pt/impressoes-artisticas-sofisticadas/Jean-Baptiste-Debret/1464146/Índios-a-puxar-o-arco.html>>. Acesso em:
out. 2025.

ARCO- FLECHEIRO

SOBRE ESTE TRABALHO

Potĩguara guarinĩ,
guarinĩnamo a'e osõ
osõ ybýpe
parápe abé
guarinĩnamo a'e osõ

Potiguara é guerreiro,
Potiguara é quem vai guerrear
Guerreia na terra
guerreia no mar,
Potiguara é quem vai guerrear.

Trecho de música tradicional
Potiguara. Silva Potiguara, 2024,
p. 87.

Lançar flechas ao horizonte

Respiro e tomamos juntas nosso café. Aos poucos, nossa manhã de sábado vai se enchendo das crianças da Aldeia São Miguel. Elas estão empolgadas. Todas pintadas em tinta de jenipapo com grafismos de sua etnia Potiguara porque já já (se o tempo permitir) vai ter Coco de Roda na aldeia. Afinal, é o dia Nacional do Coco de Roda, da Ciranda e da Mazurca, estabelecido pelo Projeto de Lei (PL) nº 2.079/2023. É dia também de Sant'Ana, e de Nanã, que pinta o dia com a cor púrpura. Na Aldeia Laranjeiras, fico sabendo: também vai ter Coco! (apesar do clima chuvoso).

Enquanto escrevo o material para a qualificação de TCC e sorrio feliz em meio à busca do Povo Potiguara por conservar suas raízes ancestrais que dependem da Mãe-Natureza viva, lembro da fatídica notícia que li há dois dias atrás e minha expressão logo muda. Em plena quinta-feira, 24 de julho de 2025, dia da semana dedicado, para algumas comunidades afro-ameríndias, a Oxóssi, o Orixá da caça, das matas, da fartura, fico sabendo que é o **Dia da Sobrecarga da Terra**. Data do ano que sinaliza o déficit da Mãe-Natureza em regenerar os recursos naturais que nós (humanidade) consumimos. Recursos esses que deveriam durar o ano todo. Ainda resta um semestre inteiro para o ano acabar...

Olho pra minha xícara de café adoçada pelo açúcar que vem dos canaviais que tanto exploraram e ainda exploram o Povo-Território Potiguara e penso em quanto sangue foi derramado pra que, hoje, esse café esteja doce. Penso em quanto sangue foi derramado pra que os carros que usam etanol, chamado de combustível “verde”, estejam rodando pelas estradas. **Às vezes, o gosto do açúcar pode ser muito amargo.** Essa é uma discussão global e, certamente, atravessa você que está lendo este trabalho.

Diante disso, confluio com as palavras de Boaventura de Sousa Santos (Santos, 2016) na orelha do livro O Bem Viver, de Acosta (2016): “as promessas de progresso feitas há mais de quinhentos anos, e as de desenvolvimento, que ganharam o mundo a partir da década de 1950, não se cumpriram. E não se cumprirão.” Essas lógicas falharam e têm assolado o planeta, deixando a gente em meio a diversas crises. Na nossa bandeira nacional segue o lema: Ordem e Progresso! Já está mais do que na hora de nos questionarmos: **em que mundo queremos viver?**

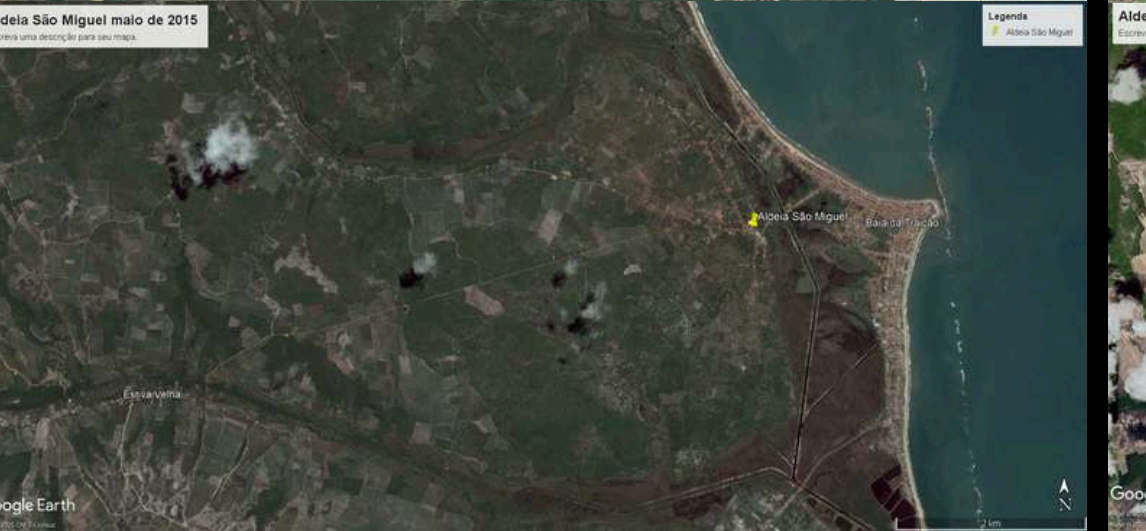
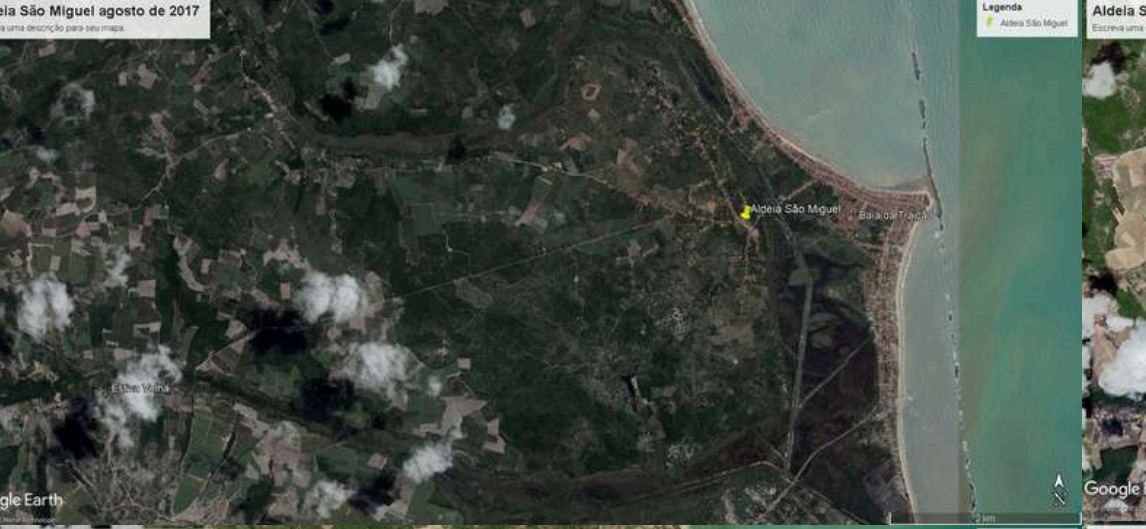
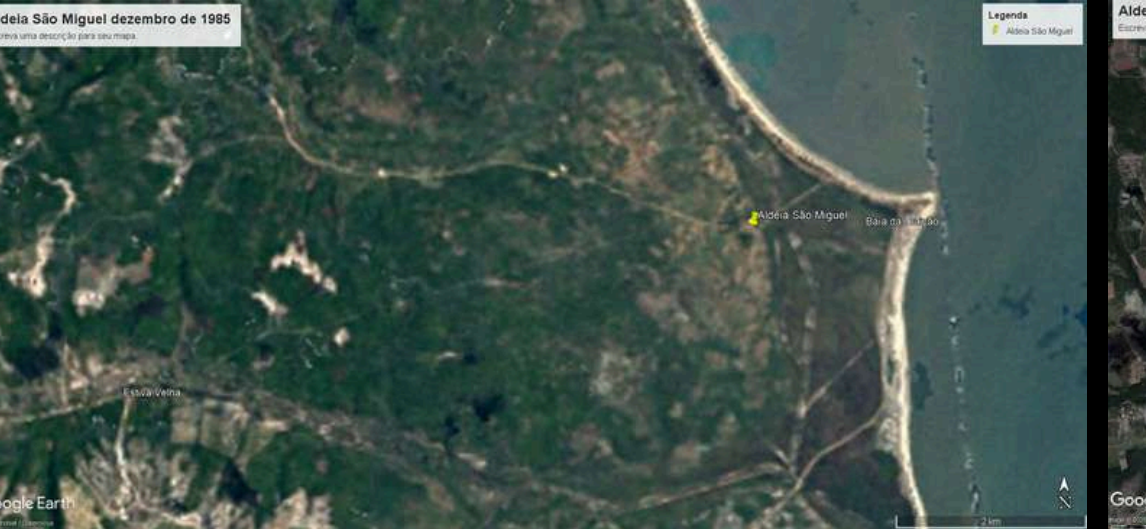
Apesar da resistência do Povo Potiguara da Paraíba, o seu território tem enfrentado diversas problemáticas que são fruto desses processos, como o turismo exploratório e desenfreado, a carcinicultura, a especulação imobiliária²⁸, e os desmatamentos, a poluição dos rios e do solo causados principalmente pela monocultura de cana-de-açúcar. Essa última tem agravado desigualdades e impactos socioambientais, como o assoreamento de rios, queimadas, desgastes do solo e de sua microbiota, o desmatamento de mata nativa, e a contaminação do solo e dos corpos d’água causada por agrotóxicos, que comprometem a vida de diversos seres.

[28] Especulação imobiliária consiste na prática de compra imóveis ou terrenos não para uso ou moradia, mas para venda no futuro por um preço mais alto, explorando a expectativa de valorização da área através do aumento da demanda e das obras de infraestrutura, o que retroalimenta o ciclo de urbanização, no caso, cinza. Essa prática costuma causar a elevação dos custos de moradia locais, levando à gentrificação, ou seja, à segregação social, de modo que se torna insustentável para as famílias de baixa renda se manterem nesses locais.

[29] O Proálcool foi criado no Brasil em 1975 como resposta à crise global do petróleo. Embora tenha reduzido as emissões de gás carbônico (CO₂) não foi suficiente para conter o avanço das mudanças climáticas e ainda agravou o processo de exploração das Terras Indígenas Potiguara.

Os desmatamentos têm sido cada vez mais recorrentes, contrariando as metas federais estabelecidas através do Plano Nacional de Recuperação da Vegetação Nativa (Planaveg), principal instrumento de implementação da Política Nacional de Recuperação da Vegetação Nativa (Proveg), instituída pelo Decreto nº 8.972 de 23 de janeiro de 2017. O processo de devastação do Território Potiguara através da monocultura de cana-de-açúcar foi intensificado com a instalação de usinas sucroalcooleiras durante o Programa Nacional do Álcool²⁹ (Proálcool), a partir da década de 1970, nas liminaridades do território, e ganhou novas camadas de complexidade com a inserção de indígenas nesse esquema (Palitot; Yogi, 2018).

O Brasil costuma afirmar que é “vanguarda na produção de energia limpa”, mas se a gente “botar um filtro de sangue nas hidrelétricas de Tucuruí, Balbina, Belo Monte, Santo Antônio e Jirau, ele entope” (Krenak, 2022, p. 53). Muitos esforços e alternativas têm sido empregados com vistas ao desenvolvimento. O Proálcool, é um exemplo disso. Entretanto, embora receba a alcunha de sustentável, verde ou mesmo etnodesenvolvimento, a lógica de desenvolvimento não dá conta de um mundo em crise. Na verdade, quando visto a partir de uma ótica progressista, ou seja, enquanto um caminho unilinear e homogeneizante, uma corrida pelo topo, já sabemos bem o caminho que iremos (e temos) trilhado. Como nos sugere Acosta (2016) precisamos buscar alternativas ao desenvolvimento e não alternativas de desenvolvimento.



Quando é evidente a inutilidade de seguir correndo atrás do **fantasma do desenvolvimento**, emerge com força a busca de alternativas ao desenvolvimento, ou seja, de formas de organizar a vida fora do desenvolvimento, superando o desenvolvimento e, em especial, rechaçando aqueles núcleos conceituais da ideia de desenvolvimento convencional, entendido como a realização do conceito de progresso que nos foi imposto há séculos. Isso necessariamente implica superar o capitalismo e suas lógicas de devastação social e ambiental, o que nos abre as portas ao pós-desenvolvimento e, claro, ao pós-capitalismo.

(Acosta, 2016, p. 53. Grifos do autor)

Além das problemáticas que mencionei acima, acrescento à lista a execução do Programa Minha Casa, Minha Vida. Embora o programa, evidentemente, seja muito importante por fornecer moradias a quem não tem, algumas ressalvas precisam ser levadas em consideração. Nêgo Bispo já nos alertou:

O Minha Casa, Minha Vida é o programa mais colonialista nas políticas de habitação. Foi um ataque brutal, violento, perverso, racista, institucionalmente colonialista. É melhor falar **colonialismo** do que **racismo**, porque alterar a arquitetura, subjugar ou proibir a arquitetura existente é mais do que racismo.

(Bispo dos Santos, 2023, p. 60. Grifos do autor)

Nas páginas anteriores, **evolução do desmatamento da Aldeia São Miguel desde 1969 até 2023**.

Fonte: Google Earth (2025).
Edição da autora.

[30] O bioclimatismo é a disciplina e prática que aplica os conhecimentos do clima à arquitetura e ao urbanismo, buscando criar edificações e espaços que se integrem e aproveitem das condições climáticas locais (como sol, vento e regime de chuvas) para proporcionar o conforto humano com o mínimo ou nenhum consumo de energia. O bioclimatismo busca o bem-estar dos habitantes dos lugares e a sustentabilidade, reduzindo o impacto ambiental das construções. Para mais informações sobre arquitetura adaptada ao bioclima do Nordeste brasileiro, sugiro consultar o trabalho de Armando de Holanda intitulado Roteiro para construir no Nordeste: Arquitetura como lugar ameno nos trópicos ensolarados, publicado em 1976 pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Recomendo também a consulta à obra Manual do arquiteto descalço, de Johan Van Lengen.

Há uma lógica dominante na produção arquitetônica contemporânea que também se manifesta no Programa. Essa lógica tem imposto arquiteturas ocidentalizadas e tipologias exógenas e generalizadas na Aldeia São Miguel, ignorando técnicas e materiais ancestrais e bioclimáticos³⁰, ou, em outras palavras, originários ou, pelo menos, adaptados ao clima e lugar onde estão. Tem se tornado viciosa a utilização de materiais poluentes da indústria da construção civil, como cimento, concreto e materiais cerâmicos produzidos à queima, como se fossem a única forma possível de construir. Enquanto isso, áreas ecossistêmicas dos tabuleiros costeiros são exploradas para a extração de areia para as construções.

A arquitetura moderna ampliou a máxima de que a civilização precisa de cimento e ferro. Esse é um pensamento que se relaciona com o mundo nos termos de consumo de matérias não renováveis: usou ferro, acabou; usou cimento, acabou. Se você faz. um projeto que precisa de cimento, pedra, ferro, vidro e o escambau, isso é a mesma coisa que usar combustível fóssil. Eu não conheço nenhuma montanha que volte a produzir cimento e pedra depois de extraídos do corpo dela. Se a gente devora montanhas e engole o subsolo da Terra para erguer cidades, o que estamos fazendo, como diria Drummond, é animar a maquinaria do mundo.

(Krenak, 2022, p. 59)

Além disso, as casas construídas pelo Programa nem sempre dão conta do contexto de boa parte das famílias Potiguara de São Miguel, que têm o seu núcleo familiar composto por muitas pessoas. É comum, entre os que possuem maior mobilidade social, ou seja, mais “condições financeiras”, como costumamos falar, ampliarem suas casas. Os que não têm essas

mesmas condições compartilham espaços pequenos, com pouca ventilação natural, construídos com materiais de construção de baixa qualidade e com técnicas construtivas não plenamente adaptadas ao seu contexto socioambiental e climático.

Outra situação preocupante é a pavimentação–urbanização cinza das vias, vista como "progresso" e "desenvolvimento", mas que contradiz os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) da Organização das Nações Unidas (ONU) e as Soluções Baseadas na Natureza³¹ (SbN), refletindo uma lógica de produção socioespacial desenvolvimentista que desconsidera a territorialidade indígena e a crise climática. As lógicas de progresso e desenvolvimento nem sequer encontram respaldo na cosmologia originária dos povos indígenas. A cosmologia amefricana ou afro–ameríndia é espiralada, como já nos escreveu Leda Maria Martins em seu poderoso trabalho Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo–tela (Martins, 2021). Alberto Acosta também nos reitera:

Alguns saberes indígenas não possuem uma ideia análoga à de desenvolvimento: não existe a concepção de um processo linear de vida que estabeleça um estado anterior e outro posterior, a saber, de subdesenvolvimento e desenvolvimento, dicotomia pela qual deveriam transitar as sociedades para a obtenção do bem-estar, como ocorre no mundo ocidental. Tampouco existem conceitos de riqueza e pobreza, determinados, respectivamente, pela acumulação e pela carência de bens materiais. (Acosta, 2016, p. 71)

[31] Segundo informações do Grupo de Interação à Pesquisa em Soluções Baseadas na Natureza (GIP–SbN): "Soluções Baseadas na Natureza (SbN) é um termo guarda-chuva criado pela União Europeia que contempla soluções de engenharia que mimetizam os processos naturais. Também engloba os conceitos das Infraestruturas Verde (IEV), Técnicas Compensatórias (TC), Desenvolvimento de Baixo Impacto (Low Impact Development – LID), Melhores Práticas de Manejo (Best Practice Management – BMP) e outros. Dessa forma, trata-se de uma definição ampla de bioengenharia que contempla ampla variedade de abordagens relacionadas aos ecossistemas e busca dar subsídios para questões e desafios socioambientais." Mais informações consultar: <<https://sites.usp.br/gipsbn>>.

A crítica ao desenvolvimento é também latente nas discussões de Nêgo Bispo. Ao elaborar o conceito de contracolonialismo e, especialmente, de confluências, o genial autor quilombola nos lembra que é necessário “envolver” e não “desenvolver”, isto é, a qualidade de vida está intimamente ligada ao relacionar–se; relacionar–se com, relacionar–se entre humanos e não–humanos. Somos filhos de uma mesma mãe: a Natureza. Ailton Krenak também nos faz esse lembrete, e ainda critica o que chama de “mito da sustentabilidade”, alcunha, por vezes empregada ao desenvolvimento dito sustentável:

o mito da sustentabilidade, [foi] inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem à nossa ideia de natureza. Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso – enquanto seu lobo não vem –, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra, e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza. (Krenak, 2020, p. 16. Os colchetes são de minha autoria)

Ainda sobre os Males da urbanização, tenho refletido sobre como a cidade é a máquina moderna do capitalismo. O capitalismo rouba nossas infâncias. Tudo é mercadoria. Encontro respaldo pra essa afirmação nas palavras de Ailton Krenak em conversa com Wellington Cançado: “A cidade, na narrativa ocidental, aparece como uma máquina de progresso, como a máquina de produzir progresso” (Krenak; Cançado, 2022, p. 215).

Cidade-máquina. Cidade industrial. Cidades. Nessa analogia que esboço, o capitalismo opera enquanto uma lógica abstrata — o sistema operacional, o algoritmo, a matrix — de acumulação infinita e mercantilização necropolítica da vida. A cidade é a materialização física e territorial dessa lógica — a máquina que a torna possível, visível e palpável. A máquina não funciona sem a lógica, e a lógica não se realiza plenamente sem a máquina. É seguindo essa lógica que “as ruas por onde as crianças brincam precisam ser urbanizadas para correr com as mercadorias!” “Sua entrega chega rapidinho! Viva a Globalização!”. Seria cômico se não fosse trágico.

O capitalismo precisa de uma plataforma — que é urbana. Basta ver como cidades como Nova York e Tóquio, onde ficam as Bolsas de Valores, são âncoras desse sistema. Aliás, a urbanidade institui um modo de vida que já está sendo chamado de necrocapitalismo, mas a ontologia do sujeito que nasceu na cidade, que tem o pensamento urbano, é tão potente que acaba influenciando as culturas do mundo todo.

(Krenak, 2022, p. 57)

Faço minhas as palavras de Ailton Krenak: “saíam desse pesadelo de concreto!” (Krenak; Cançado, 2022, p. 210). É preciso tecer outros mundos, outros modos de viver no planeta. A cidade, enquanto o território-plataforma-máquina da existência humana (com síndrome de protagonista) é onde se localizam os equipamentos que pressupõe a garantia de que essa existência seja de qualidade. Dentre esses equipamentos estão os postos de saúde, as escolas, os centros de cultura, as praças arborizadas etc. etc. etc.

É na cidade que é determinado quem vai acessar essas arquiteturas e esses espaços. Daí, reflito que surge o **racismo socioterritorial**, porque alguns equipamentos e serviços não são acessíveis a todas as pessoas. Ao mesmo tempo, é dos territórios originários desses grupos que provêm os recursos naturais (barro, água que abastece as cidades, como a própria Baía da Traição) e recursos humanos (mão-de-obra, como a dos candangos que erigiram Brasília, dos operários que ergueram os Arcos da Lapa e diversos outros projetos urbanizantes) para a construção das cidades.

A exploração indevida dos territórios tem gerado desequilíbrios ambientais, desigualdades sociais e conflitos territoriais (disputas de poder). O agravamento da crise climática tem exposto as pessoas que vivem com esses territórios a vulnerabilidades sociais, sendo elas as mais afetadas pelos desastres ambientais causados pela exploração e usufruto externo de seus territórios, isso é racismo ambiental. É o caso, por exemplo, das famílias atingidas pelo aumento do nível do mar na Baía da Traição, nas áreas limítrofes à Aldeia São Miguel, como a comunidade do Morrinho.

Como nos lembra Krenak (2022, p. 38): “O capitalismo quer um mundo triste e monótono em que operamos como robôs, e não podemos aceitar isso.” Que não sejamos apenas engrenagens dessa máquina, que não sejamos mulas que carregam o fardo do desenvolvimento girando e girando um moinho mecânico, que não sejamos escravos contemporâneos!

Que não sejamos meros robôs que atravessam em faixas de pedestres porque os carros se acham donos da rua. Que lutemos, não apenas pelo direito à Cidadania (que tanto nos é negado), mas pelo direito à florestania³² (Krenak, 2022), isto é, a cidadania dos povos da floresta, como nos ensinou Chico Mendes (1944–1988) – seringueiro, sindicalista, e ativista político brasileiro – e os povos indígenas da Amazônia, que tanto lutaram e lutam pela sua preservação.

Defendamos os Direitos de nossa Mãe, a Natureza, porque somos frutos da terra e a sua proteção é o que garante a nossa existência. É importante que, nessa luta, não tenhamos uma postura separatista (Natureza x Humanidade), mas sim uma postura holística, conciliadora, nos lembrando de quem tanto cuidou e cuida para que a Mãe–Natureza permaneça viva.

Trago, agora, um exemplo um pouco controverso dessa história. Para tanto, voltemos a tratar do caso da Aldeia São Miguel. Em dezembro de 2017, frente ao contexto de conflitos fundiários e socioambientais latentes envolvendo usineiros da indústria sucroalcooleira e indígenas Potiguara em razão da monocultura de cana-de-açúcar em terra indígena, o Ministério Público Federal (MPF/PB), através da Procuradoria da República na Paraíba e da Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão, emitiu o Termo³³ de Compromisso e Ajustamento de Conduta nº 36 (TAC nº 36).

[32] Florestania representa uma nova visão de mundo pautada no biocentrismo. Se a "cidadania" virou mercadoria, nada mais justo do que deixarmos de correr atrás desse status que nunca alcançamos plenamente e, ao questioná-lo, nos colocamos frente a essa lógica de mundo que reconhece os direitos de todos os seres. Para mais informações, recomendo a leitura da entrevista de Ailton Krenak à Revista Educação, disponível no link: <<https://revistaeducacao.com.br/2023/11/24/ailton-krenak-florestania>>. Acesso em: outubro de 2025.

[33] O documento pode ser acessado na íntegra através do link: <<https://apps.mpf.mp.br/aptusmpf/index2#/detalhe/410000000000082618618?modulo=0&sistema=portal>>. O link direto para o arquivo em formato pdf. encontra-se aqui: <<https://apps.mpf.mp.br/aptusmpf/protected/download/recuperarIntegraUnico?modulo=0&sistema=portal&etiqueta=PR-PB-00041383%2F2017>>.

[34] Pude acompanhar três casos recentes: em Grupiúna dos Cândidos, que disputa áreas com a aldeia vizinha; na Aldeia Três Rios, que, embora não plante cana-de-açúcar, sofre com os impactos socioambientais da monocultura de cana-de-açúcar da aldeia vizinha, Brejinho; e um outro caso na própria Aldeia São Miguel, recorte geográfico imediato deste estudo, onde há tensões com a Aldeia Estiva Velha que tem tomado grandes áreas para plantation.

Embora seja bastante criticado pelo Povo Potiguara, tendo em vista a sua construção burocrática e impositiva ("de cima para baixo", nas palavras da comunidade) que pune em muitos casos injustamente o próprio Povo Potiguara, o TAC nº 36 traz algumas considerações que merecem atenção. Dentre as suas exigências, destaco: a atualização do etnomapeamento Potiguara, realizado em 2012 (Cardoso; Guimarães, 2012); a elaboração do Plano de Recuperação de Área Degrada (PRAD) do território, tendo em vista a degradação causada, especialmente, pela monocultura de cana-de-açúcar; e a destinação de no mínimo 40% da área de cada aldeia à reserva de preservação ambiental. Mas surge a questão: como determinar um percentual se os limites de cada aldeia nem sequer estão estabelecidos formalmente, sendo motivo de conflitos e disputas constantes entre as próprias aldeias³⁴?

Embora a linha de delimitação homologada sobre o território seja bastante explícita – "aqui há divisão, aqui há fronteira!" – não se pode negar o fato de que o mar da atual Baía da Traição faz parte da vida, do cotidiano, da cosmovivência Potiguara, especialmente do Povo da Aldeia São Miguel. Não é à toa que no encerramento do Torê Sagrado cantamos:

Os caboclos da aldeia
quando vai pro mar pescar
dos cabelos faz os fios
dos fios faz landuã

Os caboclos da aldeia
cessando na aldeia...

Lá no meio da mata me cantou um sabiã...
Eu vi mulata cobra com tamanduã,
eu vi Mané da veia com os dentes pro ar...

Cana, cana, oh! canavial,
vamos dançar na alegria do mar...
vamos dançar na alegria do mar...

Apanha a laranja no chão tico-tico
seu Manuel vai embora e eu não fico
minha toalha de renda sem bico,
seu Manuel vai embora eu não fico

Guarapirã, oh guarapirã!
Vamos dançar, na alegria do mar!

Trecho de música do Torê Potiguara.
(Silva Potiguara, 2024, p. 92)

Saudamos essa poderosa ave pesqueira, comedora de peixe (em Tupi Potiguara: guarã — comer; pirã — peixe), guardiã ancestral das Terras Sagradas Potiguara, que habita os ares e nos ensinou a pescar. Ave que flui virando peixe e depois ave de novo, nos mostrando que as fronteiras são invenções falidas. Na minha perspectiva, a cidade da Baía da Traição surge justamente como uma fronteira entre os Potiguara e o mar. Dificultando, especialmente, a vida dos pescadores da Aldeia São Miguel e de outras aldeias Potiguara que tiram seu sustento da pesca marinha.

**Aspecto da Baía da Traição,
entre fevereiro e julho de
1938, fotografia de Luis Saia.**

Fonte: Acervos — Centro Cultural São Paulo. Disponível em: <<https://acervocsp.art.br>>. Acesso em: set. 2025.

Percebemos a presença da arquitetura típica Potiguara, casas aparentemente de taipa com cobertura de palhas de coqueiro.



Atualmente, o que vivemos é uma verdadeira privatização das nossas praias. Não é de surpreender a existência da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) que tinha esse objetivo, chamada de PEC das Praias³⁵. Um assalto a esse lugar sagrado onde cultuamos mamãe Sereia, e onde ouvimos as ondas baterem na Pedra da Feiticeira.

Quando saio da Aldeia São Miguel e cruzo a ponte sobre o Rio Sinumbu, chegando à área urbana da Baía da Traição, sinto uma outra experiência de caminhar, de transitar. A caminhada é descontinuada, atravancada, termicamente desconfortável em razão da crescente urbanização cinza e desordenada. Há resistências, evidentemente, e é justamente por isso que é necessário lembrar quem são os ocupantes originários dessa área, afinal, todo processo de demarcação pode ser ampliado em favor dos povos indígenas (Little, 2006).

Essa é uma parte do complexo cenário em que está situada a Aldeia São Miguel, da qual parte e se direciona o presente trabalho. Nela, além da proximidade ao mar e da presença de rios, resistem fragmentos de Mata Atlântica, um dos biomas brasileiros com maior risco de extinção³⁶.

A Aldeia São Miguel é considerada uma das maiores em extensão territorial e populacional do Território Potiguara, sendo, consequentemente, um dos maiores colégios eleitorais locais. É também uma das aldeias mais próximas ao contexto urbano, visto que o município da Baía da Traição foi implantado em situação de liminaridade territorial a ela. Isso implica em complexas relações de fronteira étnico-

[35] A proposta é de autoria do ex-deputado federal Arnaldo Jordy (Cidadania-PA) e tem parecer favorável do relator, o senador Flávio Bolsonaro (PL-RJ), filho do ex-presidente Jair Bolsonaro (PL-RJ), condenado, pelo Supremo Tribunal Federal (STF), a 27 anos e três meses de prisão por tentativa de Golpe de Estado e mais outros quatro crimes após as eleições de 2022.

[36] Segundo informações do Jornal da USP, 82% das espécies de árvores que só ocorrem na Mata Atlântica estão ameaçadas de extinção (link da notícia: <<https://jornal.usp.br/ciencias/82-das-especies-de-arvores-que-so-ocorrem-na-mata-atlantica-estao-ameacadas-de-extincao/>>. Acesso em: abril de 2025). E segundo o IBGE, a Mata Atlântica concentra mais de 24% de espécies em extinção (link da notícia: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/36972-ibge-atualiza-estatisticas-das-especies-ameacadas-de-extincao-nos-biomas-brasileiros#:~:text=A%20flora%20terrestre%20da%20Mata,das%20esp%C3%A9cies%20amea%C3%A7adas%20em%202022>>. Acesso em: abril de 2025).

territoriais e alimenta problemáticas da urbanidade sobre a aldeia, que comprometem o território e a cultura, isto é, os modos tradicionais de viver do Povo Potiguara da Aldeia São Miguel.

Em 2022, frente ao agravamento das problemáticas levantadas, especialmente a monocultura de cana-de-açúcar, a comunidade da Aldeia São Miguel (através de dois grupos que protagonizam um conflito socioambiental latente, a saber, os apicultores e os plantadores de cana-de-açúcar) solicitou a elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da aldeia à Universidade Federal da Paraíba (UFPB) por meio do GIPCSA. Assim, foi elaborado o já mencionado projeto de extensão “Construindo o Plano de Gestão Territorial e Ambiental: Aldeia São Miguel – Baía da Traição”, que tem se desdobrado neste TCC. O projeto ainda está em andamento (até novembro de 2025). Esse trabalho de extensão, e, por extensão, meu TCC, busca fornecer guarnição, arcabouço e subsídios à elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas Potiguara (PGTA).

O projeto tem dado alguns frutos. Através das oficinas realizadas, mais famílias da Aldeia São Miguel, aos poucos, têm se mobilizado e se inteirado da importância do PGTA e da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, a PNGATI, que mais à frente trataremos sobre. Alguns etnomapas já foram desenhados pela comunidade, sendo um primeiro passo para o processo de etnomapeamento. Eles evidenciam os conflitos socioambientais latentes entre os moradores que envolvem até mesmo as lideranças, algo que tem

desintegrado o tecido social local. Nas discussões, a comunidade tem comentado sobre a ineficiência dos órgãos que deveriam agir em sua defesa e na defesa da Mãe–Natureza, como o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), a Funai, e se queixado da violência policial.

Durante as oficinas e vivências realizadas na Aldeia São Miguel, tem sido comum perceber a preocupação dos moradores: “E se São Miguel for tomada pela apropriação indevida?” A comunidade lembra dos atuais municípios de Mamanguape, Rio Tinto e Baía da Traição, que, historicamente, faziam parte do Território Potiguara, mas, com o avanço da colonização e das investidas das indústrias sucroalcooleira e têxtil, além da urbanização crescente, tiveram seus núcleos urbanos cada vez mais escalonados englobando terras indígenas. Isso me faz lembrar das palavras do cantor e compositor de reggae brasileiro Edson Gomes — artista muito querido entre os Potiguara de diversas aldeias do Território — na canção Acorde, Levante, Lute:

Proprietários, latifundiários,
Ninguém nesse mundo pode te mudar
Porém não espere por esse direito
Acorde, levante, lute

Pois tu és o filho da natureza
Ao longo dos anos sempre foi assim
Agora não pode ser adulterado
Dá cinco, my brother estou do teu lado

[37] A Funai foi instituída pela Lei nº 5.371/1967 com a função de exercer uma tutela sobre os povos indígenas, baseada na visão de que a condição indígena era transitória e que a integração à sociedade era um caminho necessário para o desenvolvimento econômico. Em 1973, o Estatuto do Índio (Lei 6.001/73) ampliou direitos, mas manteve a tutela da Funai, limitando a autonomia desses povos. A situação só se transformou com a Constituição Federal de 1988, que não acolheu o modelo tutelar. De acordo com o entendimento do STJ, a Funai não tem o poder de intervir nas decisões dos indígenas, que, como qualquer cidadão, possuem autodeterminação e livre arbítrio. Ver matéria na íntegra em: <<https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2025/stj-reafirma-fim-do-regime-de-tutela-e-reforca-que-funai-nao-e-garantidora-universal-de-servicos-em-areas-indigenas#:~:text=de%20prestação%20jurisdicional>”.–,Autonomia,possuem%20autodeterminação%20e%20livre%20arbítrio.>. Acesso em: out. 2025.

E tens o direito de ser livre
Ninguém nesse mundo pode impedir
Porém não espere por esse direito
Acorde, levante, lute

Homem da mata, não queira apito não
A sua tribo corre perigo
Homem da mata, não queira apito não
Sinta no cheiro, a cor do perigo
[...]

É preciso mobilização, sermos pessoas atentas. Acordar, levantar e lutar. Ou então “proprietários”, “latifundiários” e os próprios governantes podem tomar o que foi disputado a sangue. Ainda hoje, os povos indígenas vivem resquícios de séculos sob tutela estatal, através da qual eram considerados pelo Estado como incapazes de administrar seus próprios territórios³⁷ Não é à toa que nem sequer são legalmente donos de suas terras, mas ocupantes, pois a posse é da União.

nós sabemos que propriedade coletiva no Brasil não existe: mesmo as terras que os indígenas habitam pertencem à União. O cancro do capitalismo só admite propriedade privada e é incompatível com qualquer outra perspectiva de uso coletivo da terra. (Krenak, 2022, p. 78)

É devido à expulsão dos Potiguara da área da atual Baía da Traição e as negações de suas cosmovisões que a cidade está na situação que está: em ruínas. Os mais velhos sempre alertaram que as águas do mar encontram

o Rio Sinimbu formando um tipo de lagoa salgada temporária, a **Lagoa de Akajutibirô**. Grande parte dessa lagoa, por sinal, encontra-se na Aldeia São Miguel, e, mais tarde, voltaremos a falar sobre ela.

O cenário local não tem se mostrado favorável. O conflito socioambiental é latente. Há uma tensão no ar. As pessoas falam baixo. Têm medo de falar. Algumas, inclusive, já foram ameaçadas de morte. Na Aldeia São Miguel, alguns moradores estão envolvidos com a monocultura de cana-de-açúcar. Há uma enorme pressão dos grupos de interesse na aldeia e cada vez mais o território e a cultura têm sido devastados. Áreas alagadas e próximas a rios têm sido privatizadas, cercadas com arame farpado para implantação de canaviais. Os agrotóxicos usados nas plantações escorrem em direção aos rios, contaminando-os, envenenando-os e matando os seres aquáticos. Os fragmentos de Mata Atlântica estão sendo reduzidos a cinzas para a implantação da monocultura de cana-de-açúcar. Nessa colcha de retalhos, não há a preocupação com a circulação da vida, da biodiversidade: não existem corredores ecológicos que conectem um trecho de mata a outro.

Acredito que a resposta para essas problemáticas, e para a pergunta que lancei no início deste capítulo, está na ancestralidade. Há muito tempo que alguns dos anciões guardiões dos saberes e conhecimentos Potiguara falam de **Ybymarãne'yma**. Em Tupi, essa palavra significa Terra sem Males (**Yby** — terra; **marã** — maldade, dificuldade; **-e'yma** — sufixo que expressa a forma negativa do substantivo, indicando ausência ou falta de

algo). As discussões sobre o Bem Viver, que fazem parte das cosmologias indígenas de Abya Yala, e que mais à frente trataremos com mais atenção, têm sido retomadas nas falas de algumas lideranças Potiguara, e de São Miguel.

É nas águas de Ybymarãne'yma que este trabalho busca mergulhar. Tenho encarado esse lugar cosmológico ancestral enquanto horizonte projetual de territorialidade. Desse modo, os objetivos deste trabalho podem ser resumidos na elaboração de subsídios, discussões teóricas, reinvenções de imaginários, e proposições práticas para uma gestão territorial e ambiental que contribuam com a busca da Aldeia São Miguel pelo caminho de volta à Ybymarãne'yma. Pretendo somar esforços e contribuições na busca pelo Bem-Viver, na busca pela Terra Sem Males.

Para tal feito, é necessário compreender os projetos de territorialidade em curso na Aldeia São Miguel. Tecer **discussões** e **diagnósticos** sobre ela, traçando **diretrizes** para uma **gestão territorial e ambiental** local, para alcançar Ybymarãne'yma. É necessário também **interpretar as perspectivas socioambientais e culturais** que se emaranham e envolvem a Aldeia São Miguel, especialmente, as dos seus moradores. Dessa forma, o trabalho **objetiva investigar os mecanismos e fenômenos que levam ao crescente desmatamento da Aldeia São Miguel**, que tem impacto direto na **crise climática**, visto que os ecossistemas mais bem conservados estão em territórios indígenas.

Principais minerais requeridos incidentes em Terras Indígenas no Brasil

Fontes: Títulos minerários: ANM/MME, 2025; UCs e TIs: Instituto Socioambiental, 2025

Mineral	Porcentagem
Minério de Ouro	32,2%
Areia	18%
Minério de Alumínio	6,3%
Minério de Estanho	3,9%
Granito	3,6%
Fosfato	3,2%
Minério de Cobre	2,5%
Argila	2,3%
Outras substâncias	2,2%

Instituto Socioambiental, 2025

Brasil | Terras Indígenas no Brasil

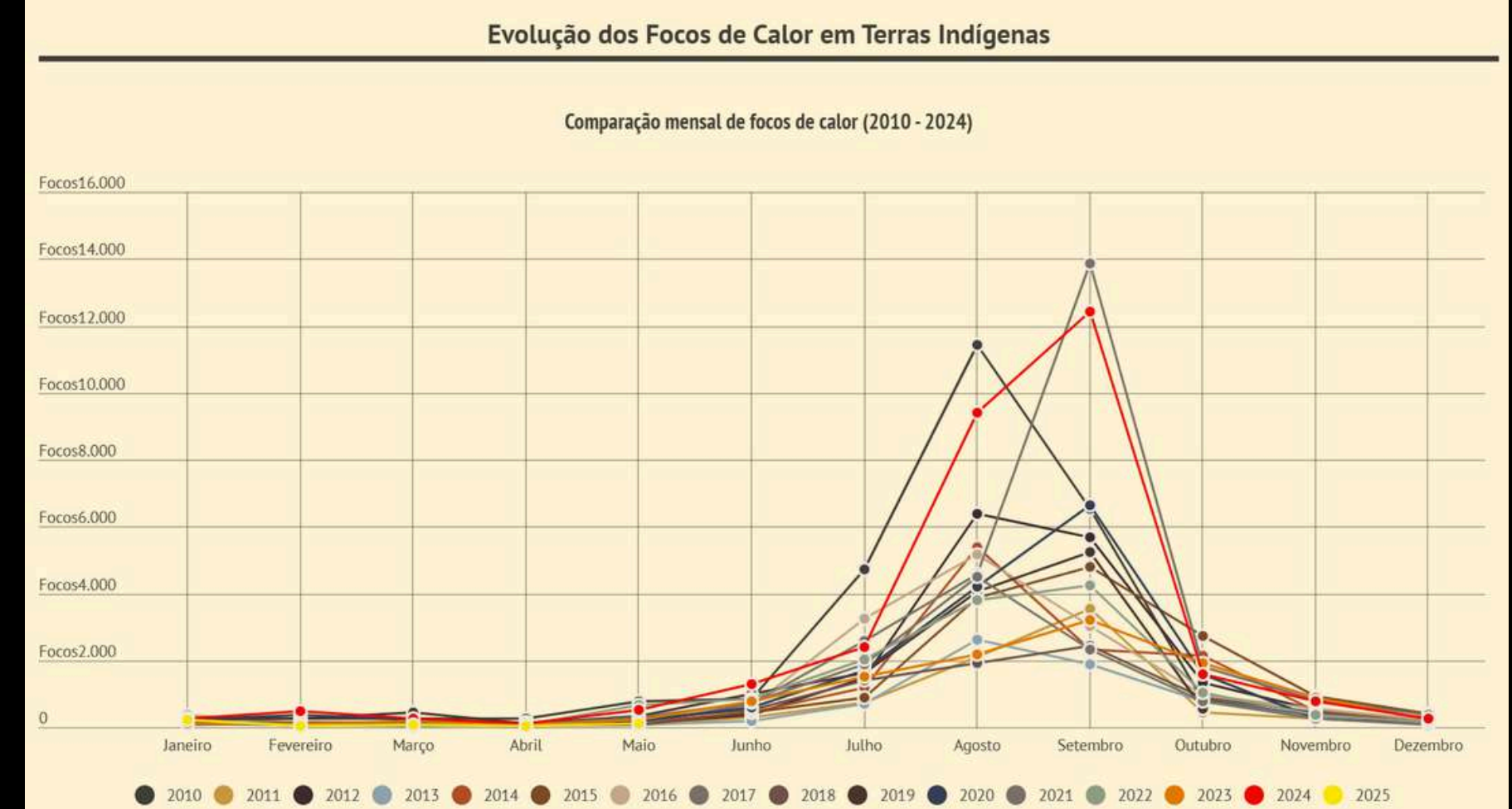
O desmatamento é uma das principais ameaças às Terras Indígenas. O Ranking a seguir apresenta as 10 TIs mais desmatadas na Amazônia Legal. Clique na legenda do gráfico e compare o desmatamento ano a...

localhost:8081

Dentre os **principais minerais requeridos incidentes em Terras Indígenas no Brasil**, encontramos o Minério de Ouro em primeiro lugar, seguido por outras substâncias, e **areia**, que tem sido comumente explorada na **Aldeia São Miguel**, inclusive, por não-indígenas.



Na página seguinte, **gráfico da evolução dos focos de calor em Terras Indígenas**. Fonte: <<https://terrasindigenas.org.br/p-t-br/brasil>>. Acesso em: set. 2025.



Assim, elaborei um mapeamento técnico-sensível — a partir da minha interpretação antropológica da Aldeia São Miguel — que articula habilidades práticas, conhecimentos teóricos e científicos ocidentais e saberes e conhecimentos ancestrais das nossas comunidades afro-ameríndias. Ou seja, um mapeamento técnico que visa a Gestão Territorial e Ambiental local partindo da autodeterminação indígena Potiguara, da escuta sensível de suas demandas, e da apreensão de seus modos de vida tradicionais.

Para discutir o uso e ocupação da Aldeia São Miguel, e, inclusive, aquele percentual de 40% de área “preservada” versus 60% de área “extrativista” imposto pelo TAC nº 36, é necessário delimitar a área da aldeia em si. Prática que, na disciplina de Urbanismo, podemos chamar de desenho de poligonal. Uma técnica de topografia para levantamentos de terrenos elaborada a partir de linhas que delimitam uma área, nesse caso, a Aldeia São Miguel. Através desse mapeamento técnico-sensível podemos extrair percentuais do uso e ocupação do solo; sinalizar, em imagem, a materialização dos conflitos socioambientais que se desdobram no tecido socioespacial e ambiental local.

Mas antes de mergulhar nesse exercício, refleti por algum tempo sobre ele. E pude conversar com alguns Potiguara sobre, inclusive, com meu próprio coorientador Me. Zé Marcos. É importante lembrar que a lógica de delimitar territórios é exógena, foi trazida e imposta pelos colonizadores. Entretanto, frente aos dilemas contemporâneos, esse processo é importante para a aplicação localizada de políticas públicas

de forma equânime entre as aldeias que compõem as terras e as terras que compõem o território. Parece um exercício contraditório, mas necessário para resguardar os direitos da Mãe-Natureza, do Povo Potiguara de São Miguel e de seu Território, assim como foram realizados a demarcação (uma delimitação criada a partir de uma poligonal geométrica) e homologação (a aprovação legal dessa poligonal) das Terras Indígenas Potiguara que compõem a sua poligonal maior: o próprio Território Potiguara da Paraíba por inteiro.

Um simples desenho de linhas, entretanto, temos que concordar, nem sempre é suficiente pra explicar as questões socioambientais que se emaranham num determinado território. Exatamente por isso que as discussões teóricas são necessárias. As reflexões que trago a bordo neste trabalho não são direcionadas apenas à Aldeia São Miguel, ou ao Povo-Território Potiguara da Paraíba, mas são um convite e um alerta a todas as pessoas que compartilham o Planeta Água que chamamos de Mãe-Terra. Estamos num barco só. É importante que os territórios ocidentais, externos aos territórios indígenas, se inteirem dessa discussão e se responsabilizem pela devastação que historicamente têm causado aos povos tradicionais, a seus territórios e à Mãe-Natureza. **Alô, Norte Global!**

[...] a sobrevivência da nossa espécie depende da funcionalidade [dos] ecossistemas. Sem florestas suficientes, não existe chance real de podermos reverter a tendência de crescimento do CO2, O desmatamento deveria ser tratado como um crime contra a humanidade e punido como tal. Porque é disso que se trata. A

proteção das florestas e sua manutenção, bem como a obrigação de manter intactos o solo, o ar e a água, deveriam fazer parte das constituições de todos os Estados [...]. Deveria ser ensinada nas escolas para crianças e adultos, em todos os lugares. Diretores de cinema deveriam fazer filmes, escritores deveriam escrever livros. Todos estão convocados a se mobilizar, e se vocês acham que é exagero e não veem motivo real para se levantar do sofá e defender o meio ambiente e as florestas, saibam que essa é a única emergência global real. (Mancuso, 2024, pp. 77–78)

Aqui se entrelaçam os Direitos Humanos e os Direitos da Natureza. Parto da premissa de que é preciso superar a lógica de mundo antropocêntrica e transcender (ou retornar às origens) para uma lógica–mundo biocêntrica que nos reconecte com nossa matriz originária: a própria Natureza. Afinal, defender a Natureza é defender nossas próprias vidas, visto que somos um único organismo.

Para isso, é necessário recorrer a metodologias confluentes. Que permitam à comunidade se expressar. No capítulo Brincando de roçado encontramos as ferramentas metodológicas que adotei para a construção deste trabalho, uma delas é a cartografia social. Esse instrumento, entretanto, precisa estar atrelado à pesquisa etnográfica, assim, me valho principalmente das metodologias do trabalho de campo, da observação participante e da autoridade etnográfica. Para fundamentar minhas discussões, recorro às epistemologias contracoloniais, do Sul Global e aos saberes e conhecimentos tradicionais e afro–ameríndios, que estão presentes no capítulo Semeando Palavras.

A minha pesquisa bibliográfica e das oralidades envolve a sistematização, interiorização e reiteração das minhas próprias memórias ancestrais. É através da somatização, síntese e junção dessas camadas de saberes que penso e teço meu ensaio. Essa é uma camada metodológica fundamental. Ao invés de etapas pensadas enquanto um processo linear, meu trabalho é composto por camadas rizomatosas que – assim como arquitetas sobrepõe papéis vegetais para enxergar seus projetos integralmente – se somam, se complementam, se entrelaçam. A diferença entre uma coisa e outra nessa analogia é que as formas deste ensaio não cabem no esquadro, no compasso e nas linhas retas das réguas arquitetônicas. Este ensaio se inscreve nas espirais da vida, no ser–pensar–fazer afro–ameríndio.

O presente trabalho de conclusão de curso se justifica principalmente por ser, enquanto um desdobramento do projeto de extensão solicitado pela própria comunidade da Aldeia São Miguel, uma devolutiva à sociedade. O seu processo de articulação entre o tripé ensino–pesquisa–extensão reflete a sua confluência com os princípios constitucionais que regem as universidades brasileiras – o que inclui a UFPB e o seu novo Projeto Pedagógico de Curso (PPC) para a graduação de Arquitetura e Urbanismo – baseados na curricularização da extensão. Desse modo, este trabalho reforça o papel social transdisciplinar e transformador da educação superior na minha vida, enquanto profissional–cidadã, e da comunidade onde a pesquisa está se envolvendo e se desnovelando.

A busca por Ybymarãne’yma é a busca pelo Bem-Viver, por novas-ancestrais maneiras de fazer e habitar mundos, de tecer estratégias de combate e enfrentamento à crise climática. Além disso, por estar imbrincado na seara da Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, o trabalho afirma compromisso com os direitos políticos do Povo Indígena Potiguara sobre seu território.

Ao trazer essas temáticas à tona, o ensaio busca friccionar novas oportunidades de olhar e de ser no mundo, de “fazer conhecimento tensionando limites³⁸”. Pretende fornecer contribuições à etnologia do Nordeste, especialmente do Povo Potiguara da Paraíba que ainda carecem de estudos, principalmente, sobre os processos de urbanização de seu Território. Aqui busco trazer reflexões e contribuições ao fazer arquitetônico-urbanístico, questionando, inclusive, essas disciplinas enquanto instrumentos de poder. O ensaio também nos convida a ampliar o nosso horizonte acerca da prática profissional de arquitetura e urbanismo, ao reafirmar que a Gestão Territorial e Ambiental também faz parte do nosso escopo de atuação, como consta no artigo 2º, inciso V, da Lei nº 12.378, de 31 de dezembro de 2010, que regulamenta o exercício da Arquitetura e Urbanismo e dispõe sobre as atividades e atribuições profissionais da arquiteta e urbanista³⁹:

[...] Planejamento Urbano e Regional, planejamento físico-territorial, planos de intervenção no espaço urbano, metropolitano e regional fundamentados nos sistemas de infraestrutura, saneamento básico e ambiental, sistema viário, sinalização, tráfego e trânsito urbano e rural, acessibilidade,

[38] Palavras do coorientador José Marcos durante defesa parcial para qualificação do trabalho, em 8 de agosto de 2025.

[39] O texto da Lei pode ser acessado na íntegra através do link: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12378.htm>. O Conselho de Arquitetura e Urbanismo (CAU/BR) também publicou a Resolução do nº 21, de 5 de abril de 2012, que trata dessa temática: <https://caubr.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/Atribuicoes_CAUBR_06_2015_WEB.pdf>.

[40] Referência à música de Toré Sagrado Potiguara: “Ô pisa, ô pisa, / [Vamo pisar]/ Pisa devagarinho/ na folha da Juremã// Eu tava lá mata paquejando/ índio guerreiro passou me chamando...”. Extraído de Silva Potiguara (2024, p. 66). Existem muitas variações nas canções Potiguara, afinal, se baseiam na oralidade. Abri os colchetes para trazer a versão que cantamos na 1ª Assembleia Geral da Rede Curica, realizada na Aldeia Três Rios, no dia 13 de setembro de 2025.

gestão territorial e ambiental, parcelamento do solo, loteamento, desmembramento, remembramento, arruamento, planejamento urbano, plano diretor, traçado de cidades, desenho urbano, inventário urbano e regional, assentamentos humanos e requalificação em áreas urbanas e rurais [...].

(Brasil, 2010. Os grifos são de minha autoria)

Gosto de imaginar este ensaio como um **arco-flecheiro**. Para lançar flechas, antes mesmo de ter um arco nas mãos, é preciso respirar, meditar e ter em mente o que se quer alcançar. Aqui lançamos nossas flechas em horizontes longínquos. Que nossas vozes ecoem. Que nossas flechas nos livrem dos Males que nos assolam. Que essas flechas — não as do Cupido grego, mas sim do “índio guerreiro” ancestral Potiguara — transpassem nossos corações nos lembrando da tecnologia máxima que nos une e nos faz lutar pra proteger a Mãe-Natureza e a nossa existência: **o amor**.



Na página ao lado,
Roçado-criança

Ilustração digital produzida por
gerador de imagens a partir de
prompt de comando elaborado
pela autora.

BRINCANDO DE ROÇADO

METODOLOGIAS PARA A CONSTRUÇÃO DESTE TRABALHO

“Cada método é uma linguagem e a realidade responde na língua em que é perguntada. Só uma **constelação de métodos** pode captar o silêncio que persiste entre cada língua que pergunta.”

Santos (1995, p. 48).
Os grifos são de minha autoria

Como fazer ciência?

A afirmação contida na epígrafe logo acima é uma ideia de Boaventura de Sousa Santos que nos sugere que a forma como abordamos a realidade — através de um método — define o tipo de resposta que obtemos dela. Assim, para uma compreensão mais ampla da realidade, é necessária uma "constelação de métodos" que nos permita captá-la em sua totalidade e complexidade. A frase reflete uma visão crítica sobre a produção de conhecimento: a escolha do método não é neutra, mas influencia pujantemente a forma como compreendemos e interagimos com a realidade, ou as realidades. Assim, uma abordagem metodológica diversificada é crucial para uma compreensão mais abrangente dos mundos que nos orbitam e que nós orbitamos.

A escrita acadêmica costuma sistematizar a metodologia em etapas, técnicas, instrumentos metodológicos e produtos ou resultados extraídos dessa lógica. Penso diferente. Não gosto muito do princípio de "produtividade". **Tudo se resume a "produto"?** Não mesmo, pelo menos, não acho que deva ser assim. Sinto que é preciso insurgir outros verbos, outros substantivos e adjetivos, outras maneiras de fazer ciência. É por isso que gosto de pensar em metodologia como **Brincando de roçado**. No gerúndio mesmo. Um constante retroalimentar-se.

Ao invés de etapa metodológica: momento. Aquilo que é transpassado pelas inconstâncias do devir que é a vida, que são as situações sociais. Ao invés de técnicas: movimentos. Ao invés de instrumentos metodológicos: instrumentos de jardinagem. Sinergias no lugar de produtos, afinal, tudo aqui é fruto de interação, de relação, de envolvimento e cooperação mútua. Este trabalho não seria possível sem a interação, o relacionamento e o envolvimento da comunidade. É deslizando nessa espiral de raciocínio que me muni, então, de diversos instrumentos de jardinagem para realizar esse ritual de plantio. Descrevo-os e os explico a seguir.

Lavrar a Terra Sagrada

Como primeiro momento que vivenciei, está o Lavrar a Terra Sagrada. Esse momento me mobilizou em busca da captação da atmosfera, da compreensão dos conflitos, tensões e da configuração socioespacial da Aldeia São Miguel, partindo de sua etnicidade, historicidade e cultura. Lavrar a Terra Sagrada até mesmo num sentido mais literal: entender a composição mineralógica do solo da aldeia, sua geomorfologia, sua topografia, para ter as bases, num próximo momento, de prospectar junto à comunidade a correta destinação dos usos das zonas ecossistêmicas indispensáveis à vida Potiguara.

Como instrumentos de jardinagem para esse momento do ritual de plantio: mãos e pés para sentir o solo; ouvidos para ouvir o cantar dos pássaros, o lamento e os risos dos Potiguara de São Miguel; olhos para ver a paisagem socioambiental e espacial; olfato para sentir os cheiros da flora; pele para se banhar nos rios dos saberes; paladar para chupar o sumo do caju-azedo. Para documentar as minhas vivências, recorri à pesquisa etnográfica sob uma perspectiva intercultural e intercientífica-ancestral, ou seja, o alinhamento das epistemologias ocidental, do Sul Global, tradicionais e indígenas. Aqui também recorri à revisão bibliográfica dos trabalhos de moradores da própria Aldeia São Miguel sobre ela. É o caso dos trabalhos do Dr. Victor Júnior Lima Félix Potiguara (Embrapa, 2024; Félix Potiguara, 2013) presidente da Associação de Produtores de Mel (Paraibamel) sobre os solos da Aldeia São Miguel e os de Ezequiel Maria Potiguara (Maria Potiguara, 2024) sobre a história de seu Povo. Além disso, conversei com alguns moradores da aldeia, não através de entrevistas, mas conversas mesmo. Diálogos movidos pelo devir, pelo fluir, baseados no compartilhamento comum, na busca por entender os processos que conduziram a Aldeia São Miguel à sua configuração socioespacial contemporânea, seus processos de territorialização. Além dos trabalhos desses autores e da escuta das narrativas orais sobre os limites territoriais da Aldeia São Miguel, também coletei as bases cartográficas disponíveis na plataforma do IBGE pra elaboração do seu mapeamento baseado nas oralidades. O chão foi uma plataforma, um material para elaborarmos juntos os limites da aldeia, a técnica foi desenhar com o dedo sobre ele, enquanto discutíamos, inclusive, táticas para o controle da monocultura de cana-de-açúcar.



A terra como princípio

Aldeia São Miguel, 17 de abril de 2025. Preparativos para o Dia Nacional dos Povos Indígenas.

À esquerda, Kiko explica algumas táticas de controle sobre o plantio e a queima da cana-de-açúcar, como o sentido dos ventos no momento de atear fogo.



Ao centro, Kiko e eu conversamos enquanto ele desenha alguns dos marcos geográficos da Aldeia São Miguel. Outras pessoas participaram da construção, como Aline Miranda, que fez este registro nosso, Pyatã Potiguara, que aparece ao fundo pintando outros Potiguara com tinta de jenipapo.



À direita, desenho de alguns marcos geográficos da Aldeia São Miguel. Vemos na parte inferior uma fontainha e na parte superior a ponte que cruza o Rio Sinimbu.

Como sinergia desse momento, temos um solo arado. Elaborei um compêndio de fichamentos, revisões literárias, e trechos das conversas anotados em meu caderno de campo. Nessa sinergia, fui circunscrevida e circunscrevi em mim diversas reflexões críticas (o bem-pensar grafado em meu Orí, minha mente-espírito, centelha divina), afetações emocionais (o bem-sentir, meu coração, Õkân), e movências em meu corpo-espírito-ação (o bem-fazer, expresso através de meu corpo, meu Arã), que precisaram ser elaboradas no momento seguinte: Semear palavras.

Semear palavras

O segundo momento ritualístico de plantio foi o Semear palavras. Momento que me mobilizou a fazer mais e mais revisões bibliográficas. Foi quando, então, fiz o enxerto das notas de campo com a bibliografia, isto é, a base teórica, costurando e tecendo o TCC. Analisei os trabalhos que fundamentam teórica e filosoficamente este ensaio, e sua camada prática através dos exemplares de Planos de Gestão já publicados, como é o caso do PGTA Pataxó (Cardoso; Pinheiro, 2012), PGTA Pankararu (Tronco Velho Pankararu, 2017) e dos Povos Indígenas venezuelanos das etnias Warao, E`ñepa e Ka`riña (CIR/ Unicef, 2022). Os instrumentos de jardinagem foram a pesquisa bibliográfica, especialmente através de

cartilhas temáticas e de orientação para elaboração de PGTAs, como é o caso da Funai (2013). Como sinergia, encontrei os brotos. Um plano de leituras rizomatoso, que foi constantemente atualizado ao longo da minha pesquisa–vivência a partir de novas interações, gerando novos platôs, e as bases para um PGTA Potiguara da Aldeia São Miguel. Além disso, Fred Karakarã Potiguara e eu tivemos a oportunidade de apresentar uma síntese de propostas para o PGTA Potiguara da Aldeia São Miguel num seminário temático apresentado à já mencionada disciplina da pós–graduação do PPGA perante professores, estudantes e membros do GIPCSA.

Regar as mudas

As sementes germinaram, formaram brotos e esses brotos vingaram se transformando em mudas. Foi preciso regá-las. Através das minhas vivências e compartilhamentos com a aldeia, pude ir me envolvendo mais, entendendo as demandas da comunidade, os medos, os desejos, os sonhos. Entendendo as questões sociais, ambientais e culturais que a atravessam e a sua relação com a Natureza. Aos poucos, fui percebendo outros grupos – além dos apicultores e plantadores de cana–de–açúcar – se envolvendo no processo de elaboração do Plano de Gestão de São Miguel através de oficinas de etnomapeamento.

Para realizar essas oficinas, me instrumentalizei da nova cartografia social e do trabalho de campo.

Nova cartografia social, etnomapas e etnomapeamento são termos que se correlacionam. Sobre a cartografia social, trago neste momento apenas linhas gerais porque irei me aprofundar um pouco mais adiante, no capítulo Etnomapeamento como insurgência cartográfica: os etnomapas da Aldeia São Miguel. O título é bastante sugestivo: a cartografia social se inscreve numa perspectiva contracolonial de escola cartográfica. Surgem, então, diversas expressões que singularizam – ao tornar cada vez mais plural – esse exercício. Cartografar torna–se uma prática alcançável a diversas camadas sociais e étnicas, antes marginalizadas e excluídas do fazer–cartográfico. Não pretendo aqui definir essas múltiplas nomenclaturas uma por uma, muito menos esgotar a discussão sobre, mas podemos facilmente nos referir ao exercício da cartografia social entre comunidades indígenas, como etnocartografia, por exemplo. Nas palavras de Almeida (2013), a “nova cartografia social” incorpora elementos da etnografia e da literatura:

A “nova cartografia social”, em certa medida, recolocaria à descrição etnográfica a relevância do reencontro com a poesia, enquanto narrativa do cotidiano, que tanto pode estar na fala do membro da comunidade que foi entrevistado, quanto daquele que a interpreta consoante os cânones da ciência, delineando uma relação de pesquisa peculiar.

(Almeida, 2013, p. 164)

Resumidamente, podemos afirmar que um etnomapa é o fruto do trabalho colaborativo entre nós pesquisadores – valendo-nos da observação participante – e a comunidade cartografante, que, nesse caso se refere especificamente a povos indígenas, por isso, o prefixo etno-. Ou seja, há um enfoque nos aspectos étnicos e na própria etnografia. Os etnomapas são elaborados no processo de etnomapeamento, ferramenta metodológica instituída pela Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI (Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012). O etnomapeamento foca especificamente nos saberes, conhecimentos e usos do território por comunidades étnicas, como é o caso do Povo Indígena Potiguara, destacando sua relação com a terra e seus recursos naturais e sendo diretamente aplicada na gestão territorial e ambiental indígena. Afinal, é uma “ferramenta de diagnóstico que consiste nas formas de representação espacial do território de acordo com a classificação indígena do espaço e de seus elementos característicos” (Funai, 2013). Consiste, assim, numa ferramenta de “mapeamento participativo das áreas de relevância ambiental, sociocultural e produtiva para os povos indígenas, com base nos conhecimentos e saberes indígenas” conforme o artigo 2º, inciso II de Brasil (2012).

Como bem me lembrou Pyatã Potiguara certa vez em uma conversa, “etnomapa” tem mais fácil recepção do que “mapa social” entre a comunidade da Aldeia São Miguel porque ela já está adaptada ao uso do prefixo etno- acrescido, por exemplo, a disciplinas acadêmicas, como etnomusicalidade, etnohistória etc. O etnomapeamento e a cartografia

social andam juntos, possibilitam a valorização dos diálogos intercientífico e intercultural, nos quais se fundem as ciências e perspectivas ocidentais e indígenas, indispensáveis ao combate da crise climática. São instrumentos metodológicos capazes de incorporar os saberes e conhecimentos indígenas ao processo cartográfico, contrariando as imposições hegemônicas sobre quem é cartografante e quem é cartografado. Tensionam os limites do olhar técnico, hegemônico, unívoco e muitas das vezes visto apenas de cima: essas ferramentas metodológicas revelam nuances, vozes, cores e narrativas, inclusive, conflitantes:

A cartografia social apresenta, portanto, modos de subjetivação, estéticas, práticas de resistência e liberdade. A cartografia é um método de pesquisa que pressupõe experiência, **é necessário adentrar nos mundos e/ou nas realidades que se deseja conhecer**, deixar um pouco de si, levar um pouco do que encontrar – cartografar é, sobretudo, produzir subjetividade. E o contato com os moradores, animais, objetos, ruas, becos e casas são fundamentais para essa produção

(Jácome, 2020, pp. 33 e 34. Os grifos são de minha autoria)

Foi justamente pra fazer esse mergulho, adentrar nesse portal das realidades da comunidade da Aldeia São Miguel que recorri à observação participante. Malinowski (1976) propõe que participemos do que está acontecendo, que acompanhemos integrantes do grupo social com quem estamos tecendo confluências em visitas e passeios.

Para montar o quadro de cultura da comunidade, foi necessário, então, para além do “esboço firme” da sua constituição e dos dados sobre a vida cotidiana, registrar o que o autor chama de “espírito”, ou seja, “os pontos de vista, as opiniões, as palavras” da comunidade (Malinowski, 1976, p. 36). O autor sugere que, de fato, nos misturemos ao cotidiano das outras pessoas, uma espécie de imersão na cultura do grupo social envolvido. A minha relação com São Miguel tem sido sobre esse lugar de reencontro. Entre visitas esporádicas, oficinas coletivas e dias a fio na aldeia: uma antropologia “de perto e de longe” (Magnani, 2002). Durmo na casa dos amigos Pyatã Potiguara e Aline Miranda Tupinanbã, ou mesmo na casa de José Marcos, que, atualmente, mora na Baía da Traição, próximo à aldeia. Descanso e caminho. Inclusive, esse é um ponto interessante deste ensaio.

Através dos etnomapas, ou seja, a sinergia material das oficinas, desenhados com a cartografia social, pude ir conhecendo a Aldeia São Miguel através das perspectivas dos moradores da comunidade. Pinceis, tintas, canetas, cartolinas e diálogos – nessa perspectiva de uma “nova cartografia social” proposta por Almeida (2013) – compuseram o acervo de materiais e técnicas pra elaboração dos etnomapas. A partir das minhas caminhadas na aldeia, pude ir percebendo os elementos presentes nos etnomapas no espaço físico. Passei a chamá-las de caminhadas dialógicas, que interagem diretamente com o trabalho de campo, como explico a seguir.

Inicialmente, quero refletir um pouco sobre trabalho de campo. Confluo, em muitos pontos, com o “roteiro sentimental” proposto por Pires (2011). Para mim, tem sido um exercício de aguçamento dos sentidos, de abertura aos devires, aos imprevistos, tem sido sobre estar atenta às “minúcias da vida social tão cheias de significado” (Pires, 2011, p. 146), sobre entender o trabalho de campo enquanto uma (auto)produção rizomatosa e que o campo também não está alheio a mim:

Pensar em produção rizomática é pensar em uma virada epistemológica, que retira a neutralidade do pesquisador e elimina o pensamento cartesiano, de oposição, de rigidez (Jácome, 2020, p. 35)

É no trabalho de campo que tenho adotado as “caminhadas dialógicas” (Jácome, 2020) como ferramenta metodológica:

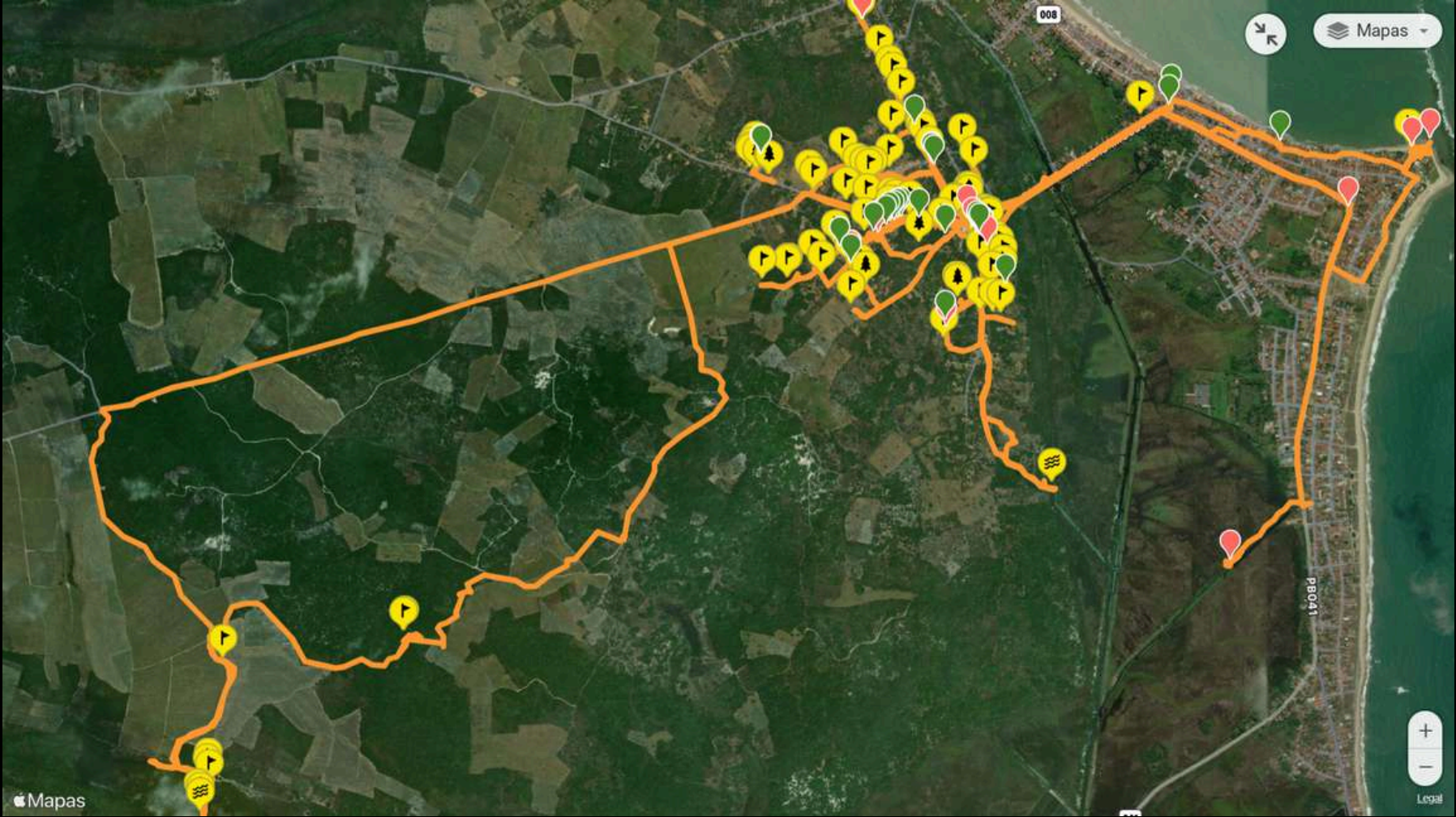
Caminhando colocamo-nos no cotidiano [do território], compreendemos os seus usos, as diferenças que os compõem, os conflitos, inserimo-nos de forma mais clara no dissenso que compõe [o território.] (Jácome, 2020, p. 34. Os colchetes são de minha autoria)

Brincar e dançar Coco como forma de aprender e ser. Ter fé em São Miguel porque ele arreda os Males! Caminhadas despretensiosas, de embelezamento com as florzinhas-miúdas no caminho, da delícia da carne de caju, mangaba e araçá, do choque com o desmatamento acelerado, tudo tão despretensioso que parece que estou “flanando”

(Rocha, Eckert, 2003). Além dessas caminhadas despretensiosas que chamamos de dialógicas, pude fazer trilhas acompanhada de membros do GIPCSA, de representante da Funai, lideranças locais, amigos da Aldeia São Miguel, e da Agente Comunitária de Saúde (ACS) local Verônica Tenório. Algumas das trilhas e das caminhadas dialógicas foram mapeadas via aplicativo WikiLoc para dispositivo móvel, que permitem o registro de fotografias georreferenciadas, sendo uma importante ferramenta, inclusive, para a gestão territorial e ambiental. Evidentemente, apenas algumas delas foram mapeadas porque fui explicitamente solicitada para manter em segredo alguns dos lugares da aldeia, preservando a autodeterminação do Povo Potiguara da Aldeia São Miguel (autoridade etnográfica). É sobre trabalhar-brincando, sobre brincar-trabalhando. Caminhando para desemaranhar no meu entendimento as linhas das cartografias sociais.

Foram realizadas três oficinas interculturais na Aldeia São Miguel, com a presença da comunidade geral de São Miguel e suas lideranças, membros do GIPCSA, associações Potiguara locais e de outras aldeias, além de representantes de órgãos públicos do Estado da Paraíba. Essas oficinas ocorreram em 2, 3 e 4 de agosto de 2024, 23 e 24 de novembro de 2024 e 8 de março de 2025.

Inicialmente, as oficinas foram articuladas através da comunicação direta com o Cacique da Aldeia São Miguel, Pedro Thiago Rodrigues Potiguara, e de membros do GIPCSA que moram na própria aldeia, como é o caso do Dr. Victor Júnior Lima Félix Potiguara, através da



Mapa de caminhadas dialógicas realizadas na Aldeia São Miguel e redondezas com o aplicativo WikiLoc.

Paraibamel⁴¹. Em seguida, nossa articulação foi através das redes sociais (whatsapp e Instagram) da Rede Curica⁴², do GIPCSA⁴³, do Coletivo Cultural Nhembo’e Katu⁴⁴ e de meu perfil pessoal no Instagram⁴⁵. As ações das oficinas também podem ser conferidas por lá, seguindo o princípio de transparência pública previsto no edital de seleção de projetos de extensão PROBEX–UFPB⁴⁶.

Durante as oficinas, foram realizadas apresentações temáticas sobre Direitos Indígenas; Direitos da Natureza e a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas e o PGTA. Foi um momento de escuta das vozes da comunidade sobre problemáticas, demandas e propostas. Atuamos como facilitadores. Orientávamos a comunidade sobre o exercício do etnomapeamento, estendíamos as cartolinas e sugeríamos que a comunidade desenhasse a sua própria aldeia, enquanto íamos conversando. Também foram realizados registros audiovisuais com o consentimento das pessoas envolvidas não apenas durante as oficinas, mas também nas minhas vivências em campo. Foram realizadas trilhas e caminhadas com a cobertura de imagens aéreas feitas durante voos de drones conduzidos por membros do GIPCSA e da Funai.

Nas oficinas de novembro, recorremos à técnica do Café mundial, na busca pela garantia da autodeterminação dos Potiguara de São Miguel. Tecemos juntos um espaço para a comunidade se autodescrever, destacando seus modos de vida tradicionais, e o que não abrem mão. Utilizamos quatro perguntas–chave: o que é ser Potiguara? Quais são as práticas tradicionais Potiguara? O que eu não abro mão? Quem tem que

[41] Disponível em: <<https://www.instagram.com/paraibamel.potiguara>>.

[42] Disponível em: <<https://www.instagram.com/redecurica>>.

[43] Disponível em: <<https://www.instagram.com/gipcsa>>.

[44] Disponível em: <<https://www.instagram.com/nhemboekatu>>.

[45] Disponível em: <<https://www.instagram.com/america-da-conceicao>>.

[46] Edital PROEX–UFPB nº 13 /2024. Disponível em: <https://sig-arq.ufpb.br/arquivos/2024220038875064740648749694eaa86/EDITAL_PROEX_13_2024_PROBEX_2024-2025_verso_apresentao.pdf>.

[47] O Café Mundial ou World Café é uma metodologia que busca, de maneira descontraída, fazer reuniões em que todas as pessoas envolvidas participem efetivamente. Os moradores de São Miguel presentes foram organizados em pequenos grupos e receberam cartolinas e canetas para anotar suas percepções (insights) e respostas a perguntas feitas pela equipe facilitadora. Dessa forma, os grupos vão trocando ideias sobre um tema, assim como fazemos quando num cafezinho à tarde. A cada rodada, os grupos mudam e as ideias vão se misturando, até sair um consenso ou uma solução que todo mundo ajudou a construir.

fazer parte do processo de elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental Potiguara? As perguntas foram respondidas em cartolinas com canetas coloridas e as respostas estão expostas no capítulo Na Terra do Caju–azedo: o Povo–Território Potiguara da Paraíba.

Em seguida, realizei oficinas mais íntimas com outros moradores da Aldeia, como os pescadores e as crianças do Nhembo’e Katu, o coletivo cultural de Coco de Roda. Junto ao Coletivo, também fizemos a exibição de animações infantis com a temática ambiental. Quanto aos pescadores, tive a oportunidade acompanhá–los numa pescaria na manhã do dia 21 de julho de 2025, exercitando a observação participante. Quando voltamos, passamos o restante da tarde compartilhando juntos o uso da ferramenta de caderno de campo e percebi que me tornei corpo–diário, que explico a seguir. Foi mais um momento de escuta e interação mútua.

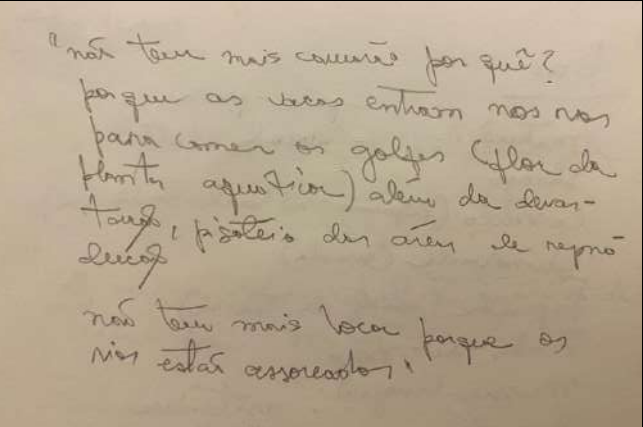
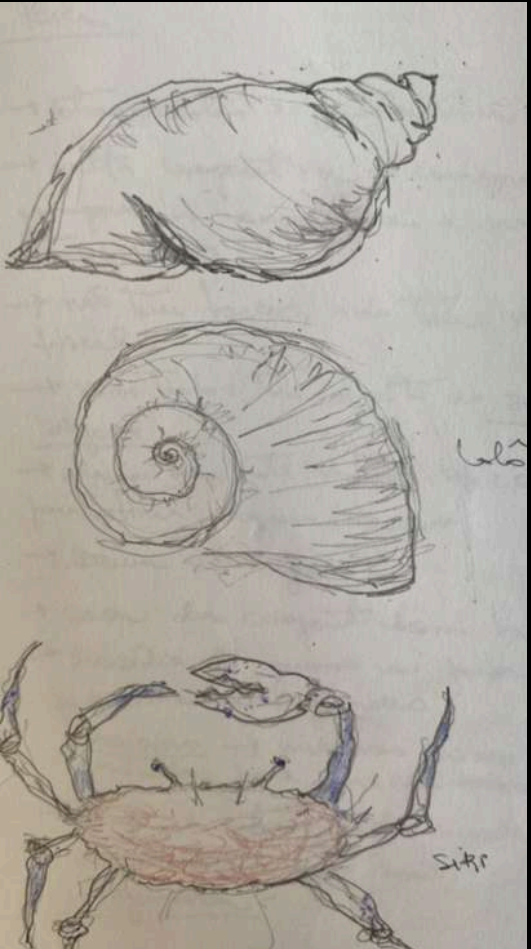
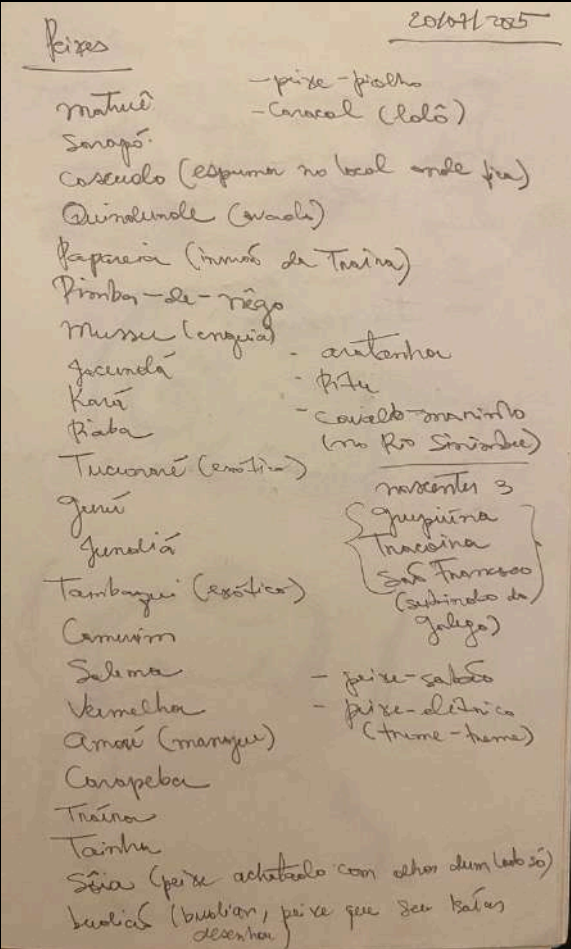
O que quero dizer com corpo–diário é o seguinte. A linguagem primordial entre os Potiguara, enquanto povo indígena, é a oralidade (Martins, 2021). Curiosamente, pude perceber isso durante as oficinas do Café Mundial⁴⁷ e com os pescadores, nas quais alguns deles passavam bastante tempo segurando as canetas em suas mãos e conversando lindamente ao invés de seguir a expectativa de desenhar ou escrever, como era esperado. Por isso, o caderno de campo saltou como instrumento crucial ao exercício etnográfico. Ele atravessou a minha corporeidade de tal forma que me tornei corpo–diário–de–campo. Pedi licença para registrar nossas conversas nele e – entre garranchos escritos, desenhos avulsos, olho no papel, olho no olho, olho na garrafa

de jurema, corpo encurvado para o papel, corpo relaxado para ouvir a Outra pessoa — assumi essa corporeidade outra. Até que a própria ferramenta foi também apropriada e compartilhada: "anote aí o Cascudo", "já anotou o Budião?", indagavam eles sobre o registro das espécies de peixes, crustáceos e demais frutos do mar e da água doce que tradicionalmente se relacionam.

A sinergia das mudas regadas, então, consistiu no envolvimento de mais pessoas da comunidade no processo de elaboração do PGTA de São Miguel. Os etnomapas realizados através das oficinas são documentos-chave nesse processo e por isso recebem destaque neste ensaio, estando expostos no capítulo Etnomapeamento como insurgência cartográfica: os etnomapas da Aldeia São Miguel. Aqui, as primeiras sínteses-propostas pro PGTA de São Miguel brilharam como folhas verdes em crescimento e estão registradas no penúltimo capítulo deste ensaio.

Podar as folhas

Após crescidas, é preciso podar as mudas. Um movimento que envolveu a síntese, a sistematização, a revisão geral e a diagramação dos materiais coletados — que envolvem também notas de campo e registros audiovisuais — transformados neste ensaio em texto escrito organizado



Corpo-diário-de-campo

Imagens do meu diário de campo com anotações de espécies de peixes que os Potiguara de São Miguel costumam se relacionar e pescar (à esquerda), e falas de alguns moradores, como é o caso da de Dona Rosimar Potiguara (à direita). Ao centro, alguns desenhos – que fiz enquanto conversávamos – das espécies de animais que pescamos juntos pela manhã. Tarde de 20 de julho de 2025, na Aldeia São Miguel.

por partes. Foi podado aquilo que pode ficar de fora da pesquisa por enquanto e reavaliado em momento posterior, que gosto de imaginar como possíveis ervas daninhas que crescem em volta das mudas. Os instrumentos de jardinagem foram as oficinas, plenárias. Para escrever recorri a aplicativos de diagramação, como o Word e o Canva. A sinergia final desse momento foi o material escrito revisado e pronto para ser avaliado pela banca examinadora.

Colher os frutos

Esse momento final envolveu o movimento de elaboração de subsídios para o PGTA da Aldeia São Miguel. Gosto de imaginar que doses de alegria em Coco de Roda compuseram os instrumentos de jardinagem desse movimento. Afinal, o bombo, o ganzã e o pandeiro não foram apenas instrumentos musicais, mas metodológicos de convite e chamamento da comunidade, eles foram tocados pelo Nhembo’e Katu e a galera foi se ajuntando. A sinergia não poderia ser mais óbvia: colheita. A gente se embebedou do sumo dos frutos e pseudofrutos da Aldeia São Miguel. Material finalizado e apresentado à banca final.

Para encerrar minhas palavras neste capítulo, gostaria de fazer alguns comentários sobre autoridade etnográfica. A escrita etnográfica é uma

atividade não controlada e multissubjetiva (Geertz, 2002, p. 57). Em meu trabalho me proponho a desafiar (ou no mínimo, implicar com) a hegemonia etnográfica, confluindo o meu trabalho à agenda contracolonial. As primeiras escolas antropológicas (aquelas que falavam de evolucionismo cultural, primitivismo etc. etc.) enviavam antropólogos (profissionais profissionalíssimos que sabem de tudo e rapidamente chegam ao cerne das culturas! Semideuses!) a campo pra observar, quando, na verdade, eram, antes de tudo, observados. E como eram xeretas esses antropólogos! Mas e o que dizer daqueles arquitetos urbanistas que nem sequer iam a campo? Que pouco ou nada se envolviam com as comunidades onde os seus projetos foram executados. Enquanto esses antropólogos detinham o poder da escrita (assimétrico) sobre quem estavam escrevendo/ cartografando, os arquitetos urbanistas detinham o poder de impacto sobre a vida coletiva dessas pessoas em seu meio físico: o espaço. Muito dessa tradição permanece nos dias atuais. Trabalhos são realizados com comunidades étnicas sem o seu aval e pouco ou nenhuma devolutiva é dada. É essa a mesma tradição que envia urbanistas para fazerem projetos sem consultar as comunidades nas quais seus projetos serão aplicados. Tiram o poder das comunidades sobre suas próprias narrativas. Assimetria de poder é colonialidade. E como são invasivos esses urbanistas! Açam que tudo se resolve na base do concreto e do asfalto!

É por isso que, ao tomar o meu corpo — com os seus diversos marcadores sociais — trago à tona a(s) minha(s) subjetividade(s), inscrevo a minha escrita no campo das epistemologias travestis: a minha voz (não mais

silenciada) dialoga com a aldeia e fala a si mesma, não mais sendo objeto de estudo de outros, mas locus enunciativo de mim mesma. Aqui, estou ciente de que sou observada, e que talvez começo a ser circunscrita e rabiscada na cosmografia da aldeia, sendo, inclusive, mencionada em algumas rodas de conversa (um–passarinho–que–me–contou). Little (2004) define cosmografia enquanto:

[...] os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantêm com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele.

(Little, 2004, p. 254)

A comunidade, evidentemente, precisa saber quem é a travesty, sertaneja, galegona de cabelos ondulados–cacheados, de pele clara, traços largos, que passeia pela aldeia, vai ao mercadinho do Régis, entra na favela, desce ladeira em direção à Baía da Traição, circula, assovia, faz andanças nas matas, pesca no rio, come Lolô (Pomacea maculata), camarão, lagosta, cumprimenta cantando “ôoouh”, “ôoopa”, “uuuui”, “êh ah!” Assim, é natural que comecem a criar especulações sobre quem sou eu.

Nesse lance de exótico–familiar e familiar–exótico, durante os momentos com os Potiguara, não vejo problema em ressaltar as nossas

[48] Inspiro–me nos trabalhos da escritora negra Conceição Evaristo para pensar a minha escrita. A autora elabora o conceito de escrevivência, que podemos considerar análogo ao meu por trazer perspectivas marginalizadas para a escrita acadêmica. No caso dela, da mulher negra, no meu caso, da travesty. Agradeço à amiga, socióloga e mulher afro–indígena Dayanne da Silva Santos (UFMA) pela delicadeza no olhar e pela sugestão metodológica.

diferenças. Não como um processo de afastamento, mas sim de troca mútua, de confluência de rios diversos, de compartilhamentos, de “presença próxima” (Nascimento, 2019, p. 477): “como vocês chamam essa planta aqui?” “ah! Na minha terra é diferente!” “lá como se chama?” “e cacimba é o mesmo que fontainha?” e assim vai... Por incrível que pareça, essas conversas despretensiosas, às vezes, surtem efeito e dão uma volta no laço do afeto, atam territórios, me fazem lembrar de minha terra, do calor do aconchego, da doçura e do amargor do café, da jurema e da cachaça.

Acho que posso afirmar que metodologia, pra mim, é estar com o coração aberto. Cachimbo na boca, fumaça e pensamentos ao vento. O cachimbo da juremeira é uma arma espiritual, um escudo protetor, e, portanto, também um instrumento metodológico para resguardar o corpo dos Males, afinal, lutar pela Terra envolve muitas adversidades, a começar pelas leis e normas que fundamentam esta nação.

Por fim, respiro e reflito. Minha escrevivência⁴⁸ é errante, meu corpo é errante, minha caminhada é errante. Eu sou um corpo dissidente da norma cisheterossexual e branca, uma desviante da norma acadêmica hegemônica. E, no fim das contas, os meus instrumentos metodológicos são minhas mãos e pés para sentir o solo; meus ouvidos para ouvir o cantar dos pássaros, o lamento e os risos dos Potiguara de São Miguel; meus olhos para ver a paisagem socioambiental e espacial; meu olfato para sentir os cheiros da flora; minha pele para se banhar nos rios dos saberes; meu paladar para chupar o sumo do caju–azedo. **Como fazer ciência? Talvez brincando de roçado...**



Na página ao lado,
Sementes germinando

Ilustração digital produzida por
gerador de imagens a partir de
prompt de comando elaborado
pela autora.

SEMEANDO PALAVRAS

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA DESTE TRABALHO

“toda palavra é o
corpo de uma alma.”

Werã (2024, p. 45)

Palavras–sementes

Após brincarmos de roçado e termos arado o solo, precisamos nos preparar para o plantio. Acredito que você já deve ter percebido que este ensaio mobiliza diversas camadas de conhecimentos: arquitetura, urbanismo, antropologia, arte, ecologia, geografia, história etc. etc. etc., além da aplicação dos saberes e conhecimentos ancestrais (os que carrego comigo e os que tenho aprendido com os Potiguara). Para seguirmos adiante, é preciso balizar alguns conceitos, Semeando palavras no caminho em direção à Aldeia São Miguel.

Como outros autores e eu já temos sinalizado, é necessário recorrer a uma outra perspectiva de mundo, pautada em epistemologias originárias, contracoloniais, frente a um mundo imerso em crises, às mudanças climáticas do Antropoceno. Como nos lembra Jerã Guarani: “para nós, o futuro é indígena”, ou Ailton Krenak quando nos escreve que o “futuro é ancestral”. É aí que saltam as discussões de Nêgo Bispo, Ailton Krenak, Kakã Werã e Alberto Acosta. Cosmologias diversas pautadas em envolvimento, relacionamento, coletividade, reciprocidade, um princípio–chave em comum: o Bem Viver. Chegaremos nesse tópico adiante.

Por enquanto, precisamos nos preparar. Vamos atravessar alguns portais. Tecendo espirais, adentraremos Território Sagrado Ancestral Potiguara.

Nesse encantamento, é preciso saber as palavras–sementes necessárias para o ritual, não apenas chaves pra abrir portas. Afirmo: o Lugar que buscamos transpassar não é um cômodo que encontramos no fundo de uma repartição empresarial, muito menos nos gabinetes intocáveis de alguns acadêmicos que acreditam imperar em nossas universidades. É importante termos em mente que para atravessar esses portais, é preciso se permitir atravessar–se primeiro. Proponho, então, tratarmos de alguns conceitos e discussões básicas à construção de sentido desse atravessamento de mundo, da busca pela Terra Sem Males, Ybymarãne’yma, pelo Bem Viver. Devido aos processos históricos de territorialização os quais passaram o Povo Potiguara da Paraíba, começo a minha abordagem pela territorialidade, em seguida, dialogo com o Povo Potiguara em linhas gerais (Moonen, Maia, 1992; Palitot, 2005).

Se seguirmos a espiral de raciocínio de Little (2004, p. 254): se “qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos”, para analisar o território de qualquer grupo social, então, é necessária uma “abordagem histórica que trate do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado” ou, nas palavras do próprio Povo Potiguara da Paraíba, retomado. Exatamente por isso, apresentarei uma breve contextualização acerca do Povo–Território Potiguara da Paraíba e seu território no próximo capítulo. Inclusive, gosto de pensar no processo simbiótico que atrela povos tradicionais a seus territórios, como é o caso do texto do Decreto nº 6.040 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais⁴⁹. Por isso, escrevo Povo–Território.

[49] O texto pode ser acessado na íntegra através do link: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: out. 2025.

Destaco ainda que nesse caminho, não aprendemos apenas com quem lê e escreve, tampouco apenas com quem fala nossa língua. É preciso construir linguagem com todos os seres compartilhantes dessa Grande Mãe em comum, a Natureza. Somos filhos da terra, zunimos com as abelhas, cantamos com os pássaros, fluímos com as águas. Ailton Krenak nos faz essa invocação a uma sociedade interestpécie:

Nossa sociabilidade tem que ser repensada para além dos seres humanos, tem que incluir abelhas, tatus, baleias, golfinhos. Meus grandes mestres da vida são uma constelação de seres — humanos e não humanos.

(Krenak, 2022, p. 101)

Além das leituras, das conversas com outras pessoas, que nos envolvamos com todos os seres. Aprendamos com as abelhas a força da coletividade, presente no grafismo típico Potiguara da Colmeia. Aprendamos a defender o território, assim como o Tetêu gralha quando alguém se aproxima. Vamos curicar, assim como as Curicas. Sejam, enfim, boas e bons aprendizes para aprender bem, como nos ensina o Nhembo’e Katu.

Território, territorialidade e processos de territorialização

Território é um conceito polissêmico. E por isso mesmo, se expressa em grafias e conceitos diversos: multiterritórios, territórios–rede (Haesbaert, 2003), territórios–rizoma (Jácome, 2020; Delleuze, Guattari, 1995), corpos–território⁵⁰, Terra–corpo (Werá, 2024) dentre outras tantas possibilidades. Afinal, os territórios estão sempre em constante transformação, e produção de novos sentidos (acho que vale o parêntese: assim como as culturas – Palitot, 2005). Os territórios não são estáticos, mas sim, tal qual um rizoma, se ramificam em diversas possibilidades.

Nas conversas com alguns representantes do Povo Indígena Potiguara da Paraíba, apesar de suas múltiplas perspectivas (o que possivelmente sinaliza a sua constituição enquanto um grupo social heterogêneo), pude interpretar que não existem fronteiras entre Natureza, Território e seres humanos. Sendo o território o lugar–côsmico de coexistência biodiversa entre seres humanos e não–humanos, como outros animais (vale o adendo: animais além da espécie humana Homo sapiens sapiens), pedras, plantas, espíritos e entidades sagradas, como os Encantados.

Essa parece ser uma noção compartilhada entre os povos originários de Abya Yala, da América. Por volta de 1854, o Cacique Seattle, filho dos povos Suquamish e Duwamish, recebeu uma proposta do então presidente

[50] O conceito de corpo–território, em alguns casos grafado corpoterritório, surge da crítica feminista contracolonial, que entende o corpo das mulheres como o primeiro território de dominação e resistência. Falo um pouco mais sobre isso neste texto quando me refiro ao corpo indígena utilizado como arma colonial. O lance de corpo–território ficou muito nítido territórios móveis. A natureza do Povo Potiguara é móvel. E isso fica evidente quando perguntamos a qualquer um de que aldeia ele veio: "eu nasci mesmo foi no Forte, mas minha família veio de Grupiúna e hoje moro na Baía". Quase nunca é uma resposta conclusiva e uma. São tramas complexas do viver, atravessadas pela ancestralidade, pelas raízes móveis, como sementes dispersas pelo vento que se entranham em terras longínquas e brotam. Movimentos que remontam a tempo imemoriais, em longas jornadas na busca pela Terra Sem Males que os fixeram percorrer toda a faixa litorânea de Pindorama. Erigidos em corpo–terra, corpo–mar, corpo–árvore, corpo–rio, corpo–território.

dos Estados Unidos, Franklin Pierce, de compra das terras as quais seu povo habitava. A resposta do Cacique ao Presidente foi dada através de uma carta. O documento consiste numa profunda reflexão sobre território, que até hoje parece não ter sido compreendida pelo pensamento paradigmático dos invasores de Abya Yala. Na carta, Cacique Seattle questiona "como alguém pode comprar ou vender o céu, a água e a terra, que são considerados sagrados e uma extensão do próprio ser humano, como uma família em que cada uma dessas comunidades se integram e se conectam por um sistema de interdependência." Na carta, ainda critica a urbanização, a construção das cidades:

Como podes comprar ou vender o céu, o calor da terra? Tal ideia é–nos estranha. Nós não somos donos da pureza do ar ou do resplendor da água. Como podes então comprá–los de nós? Decidimos apenas sobre o nosso tempo. Toda esta terra é sagrada para o meu povo. Cada folha reluzente, todas as praias arenosas, cada véu de neblina nas florestas escuras, cada clareira e todos os insetos a zumbir são sagrados nas tradições e na consciência do meu povo. Sabemos que o homem branco não compreende o nosso modo de viver. Para ele um torrão de terra é igual a outro. Porque ele é um estranho que vem de noite e rouba da terra tudo quanto necessita. A terra não é sua irmã, mas sim sua inimiga, e depois de exauri–la, ele vai embora. Deixa para trás o túmulo dos seus pais, sem remorsos de consciência. Rouba a terra dos seus filhos. Nada respeita. Esquece a sepultura dos antepassados e o direito dos filhos.

Sua ganância empobrecerá a terra e vai deixar atrás de si os desertos. A vista de suas cidades é um tormento para os olhos do

homem vermelho. Mas talvez isso seja assim por ser o homem vermelho um selvagem que nada compreende. Não se pode encontrar paz nas cidades do homem branco. Nem um lugar onde se possa ouvir o desabrochar da folhagem da primavera ou o tinir das asas de insetos. Talvez por ser um selvagem que nada entende, o barulho das cidades é para mim uma afronta contra os ouvidos.

(A Carta do Cacique Seattle, em 1855. [s.l.]: [s.ed.], 2000. 3 p. Bibliografia. Disponível na Biblioteca da Funai, Curt Nimuendajú, em: <http://biblioteca.funai.gov.br/cgi-bin/wxis.exe?IsisScript=ph181.xis&cipar=ph181.cip&lang=por>.

Curiosamente, a cidade de Seattle leva o seu nome. Esse estranho hábito ocidental de matar, destruir e depois denominar ruas, praças e cidades inteiras.

Da literatura acadêmica ocidental, trago alguns autores e suas conceituações que acredito contribuirão para a nossa conversa. Ao dialogar com a perspectiva antropológica de que a conduta territorial está presente em todos os grupos humanos, Little (2004) parte da definição de territorialidade enquanto o empenho coletivo de determinado grupo social para se instalar, fazer uso, ter controle e tecer redes de identificação com seu ambiente biofísico, transformando-o em seu território. Analisando o processo de territorialidade humana, o autor afirma que ela se expressa de múltiplas maneiras, o que, consequentemente, produz uma diversidade de tipos de territórios, cada qual com suas particularidades socioculturais.

Haesbaert (2003) reconhece duas acepções para definir o território: uma que o enxerga enquanto espaço físico, terra viva para as atividades humanas e outra que o enxerga enquanto locus de “relações de poder” e “estratégias identitárias” (Haesbaert, 2003, pp. 15 e 16). O território é considerado, então, como uma localização no espaço físico, concreto. Entretanto, para o autor, a crescente globalização tem rompido com essa lógica de fixidez, entendida como marca tradicional da territorialidade. Esse é o processo que o autor chama de desterritorialização. Para Haesbaert (2003), a desterritorialização pode ser entendida como a superação da distância, ou seja, uma diminuição ou mesmo anulação espacial (pela velocidade/ mobilidade) no território. Outra interpretação é a de que a desterritorialização é uma espécie de “desmaterialização das relações sociais” (Haesbaert, 2003, p. 16). Para o autor, mais do que um processo de desterritorialização, o que os povos indígenas do Brasil têm vivido desde a invasão colonial é a elaboração de novas formas de organização das tramas territoriais.

Voltando a Little (2004, pp. 254 e 255), as “transformações territoriais” ocorridas nos últimos séculos pelo que, hoje, entende-se como Brasil, estão entrelaçadas com os incessantes processos de expansão de fronteiras que começou com os invasores europeus. O autor defende que a história da expansibilidade de fronteiras no país é, necessariamente, uma “história territorial”, visto que a expansão de um grupo social, com sua própria conduta territorial, entra em choque com as territorialidades dos grupos que já residiam aqui.

Nessa perspectiva histórica, Pacheco de Oliveira (1998) nos introduz à discussão sobre os processos de territorialização. Ele compreende a “presença colonial” enquanto um fato histórico que instaurou novas relações da sociedade com o território, e que, a partir disso, foram deflagradas transformações em diversas camadas de sua existência sociocultural. Segundo o autor, a noção de territorialização pode ser definida enquanto um processo de reorganização social que envolve:

- 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora;
- 2) a constituição de mecanismos políticos especializados;
- 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais;
- 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

(Pacheco de Oliveira, 1998, p. 56)

A territorialização é uma intervenção política que atrela um grupo de pessoas a limites geográficos definidos. É o movimento pelo qual as comunidades indígenas, que são unidades político-administrativas, se colocam enquanto uma coletividade organizada, tendo uma identidade própria formulada, com mecanismos de tomada de decisão e de representação instituídos, e formas culturais reestruturadas. Traçando uma retrospectiva histórica, Pacheco de Oliveira (1998) discorre sobre os dois principais processos de territorialização que envolveram os povos indígenas do Nordeste. Sendo eles: as missões religiosas, ocorridas desde o século XVII, e a agência indigenista a partir do século XX. Falarei um pouco mais sobre essas questões dentro do recorte etnohistórico Potiguara no próximo capítulo.

[51] Nesse momento também o corpo passou a ser território de disputa: higienização, coerção sexual e de gênero e utilização enquanto arma de guerra (“índios guerreiros” x “índios mansos”). Evidentemente, mas talvez só pra reiterar, o espaço biofísico passou a ser espaço de disputa assimétrica (eles tinham a pólvora).

Descrevendo o contexto da invasão colonial, Werá (2024, p. 37–38) nos conta que:

Enormes extensões de terra, que se estendiam por praticamente todo o Sul do Brasil, passando por Argentina, Uruguai e Paraguai, foram invadidas e povos, calados, sobretudo os Guarani. Regiões que desde o século XVI foram ocupadas por religiosos sectários, aventureiros, traficantes de madeira, de minério, de gente, de animais; lugares que serviram de esconderijo para reis, capitães corsários, naufragos, bêbados e diversas outras categorias de foragidos que chegavam do continente europeu literalmente como desterrados, ou seja, sem ter conexão alguma com o espírito da Mãe Terra.

Quanto ao processo de territorialização da Paraíba, em linhas gerais, Carvalho (2008) destaca que ele se caracterizou pela tríade “aldeamento–engenho–fortificação”, se estabelecendo através de dois mecanismos: a guerra contra os indígenas⁵¹ (que teve como resultado a tomada de suas terras e a sua dizimação populacional ou redução a aldeamentos), e a distribuição dessa terra tomada, por meio de sesmarias, “como mercê pela participação na guerra” (Carvalho, 2008, p. 26).

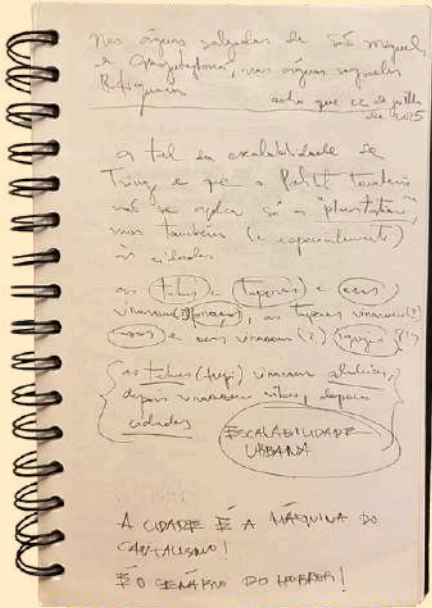
Na minha interpretação, é a partir desse processo que surgem as transformações territoriais mais significativas...

A **Taba**, palavra em Tupi que designava o local de convívio sociocultural comunitário dos indígenas, lugar onde se instalavam as Okas, passou a ser **Aldeia**, ou seja, o lugar sob controle territorial dos missionários eurocristãos com fins à catequização, a partir daí, a aldeia cedeu espaço à **Vila** e a vila à **Cidade**. Um processo que gosto de interpretar à luz do pensamento de Tsing (2019) ao postular a teoria da escalabilidade, aplicada especialmente à plantation de cana-de-açúcar. **Esboço aqui o conceito de escalabilidade urbana** como princípio análogo.

Ainda sobre esse processo de territorialização, Carvalho (2008) nos explica que:

Nos aldeamentos, antes de Pombal, havia apenas a instituição da sesmaria (que algumas aldeias, como a da Jacoca, na Paraíba, possuíam), ou da légua em quadra de terras, conferida pela lei de 26 de novembro de 1700 para todos os estabelecimentos do gênero (BNRJ, 1740), em meio à qual ficava uma sede, sem limites precisos. A mudança do status de aldeamento para vila determina uma verdadeira revolução no território: agora, dentro da mesma área (em certos casos, ampliada), havia uma área urbana específica, outra destinada ao seu crescimento e uso comum, uma para a geração de rendimentos para a administração e ainda as datas individuais (em vez da produção coletiva). Em síntese, passa-se de um aldeamento, com termo preciso mas espaço interno fluido, para uma vila cujo território é todo medido, delimitado, ordenado. Isto corresponde, na determinação da forma do espaço das vilas, aos esforços e estratégias de controle sobre o território como um todo [...].

(Carvalho, 2008, p. 177)



Escalabilidade urbana

Anotação em meu caderno de campo enquanto transitava da Aldeia São Miguel até o mar da Baía da Traição e elaborava o conceito. Por volta de 22 de julho de 2025.

Algumas das aldeias Potiguara, assim como as cidades, têm replicado modelos genéricos – lógica da padronização e clonagem na perspectiva de Tsing (2019) – através da arquitetura e da urbanização homogeneizantes, que não levam em consideração contextos históricos, socioculturais e ecológicos locais, contribuindo para o apagamento de identidades. É o caso das casas com “fachadas de condomínio”, cada vez mais enclausuradas, que alteram significativamente as produções estéticas do espaço, as relações e os sentidos do morar, do habitar Potiguara. E aqui, acredito que há um diálogo com a obra de Caldeira (2000) ao tecer o conceito de “enclaves fortificados”, ou seja, a “propriedade privada” que se fecha para si e se aliena em relação ao espaço compartilhado, no nosso caso, da aldeia (embora a autora escreva sobre o contexto da cidade). Tenho reparado, cada vez mais, a presença de casas muradas na aldeia, replicando fachadas lineares, “modernizadas”. Essas produções estéticas e socioespaciais são sintomáticas da impessoalidade das relações, e, ao mesmo tempo, da necessidade de defesa contra as invasões territoriais, uma resposta à constante urbanização. A resposta à urbanização é urbanizar mais e mais. Posso definir a escalabilidade urbana enquanto a ilusão de que as cidades podem crescer infinitamente sob a mesma lógica: capitalista, colonial, tecnocrática.

“Melhorar a vida” nas aldeias Potiguara tem sido sinônimo de urbanizar. Lideranças Potiguara com influência na política ocidental têm se orgulhado de asfaltar as ruas das aldeias, que, cada vez mais, se moldam à estética da cidade. Enquanto isso, no Norte Global, diversos países têm seguido o caminho inverso: a despavimentação.

A urbanização (realizada do jeitinho que tem sido) é vista como um processo natural e necessário. O discurso é sempre o mesmo: a melhor solução para as questões de saneamento (jogar nossos esgotos nos rios e no mar); traçar vias por onde os carros devem circular (ostentar sua pompa em largas áreas desmatadas); a melhor pavimentação por onde as senhoras deverão caminhar (a mais plana possível para não atolar o salto agulha das dondocas). Urbanizar é criar uma trincheira com a Mãe-Natureza. Temos visto os resultados desse processo ao redor do planeta, e que não é muito diferente do que acontece na área urbana de Baía da Traição, excluída da demarcação.

Ao mesmo tempo, como a própria autora argumenta: “se o mundo ainda é diverso e dinâmico, é porque a escalabilidade nunca cumpre suas promessas” (TSING, 2019, p. 182). Assim, é possível esperar. Na perspectiva da autora – e que me torno compartilhante –, as alternativas estão nas brechas por onde brotam flores, nas resistências em meio às “ruínas do Antropoceno”, nas práticas locais que escapam à padronização hegemônica. É assim que boa parte do Povo Potiguara da Paraíba segue em seu território, tecendo formas de cuidado mútuo.

Destaco, então, o que tenho percebido do projeto de territorialidade contemporâneo em Terras Indígenas Potiguara. Apesar de ser marcado pelas forças de resistências indígenas, esse processo, além de ainda ser carregado de colonialidade, tem se evidenciado pelo avanço da urbanização. Destaco, inclusive, o recente projeto de lei lançado/ formulado/ discutido pela Câmara Municipal da Baía da Traição

(município que circunscreve e é circunscrito em algumas das aldeias da TI Potiguara) que propunha a inserção de parte da Aldeia São Miguel na malha urbana do município de Baía da Traição. Evidentemente, se trata de um projeto inconstitucional.

É certamente a maneira mais inteligente do poder público local lidar com um território diferenciado. Sim! Com certeza! Simplesmente incorporar a aldeia à cidade sem reconhecer suas especificidades, os desejos da comunidade. Quem é o urbanista responsável por isso?

O avanço da mobilidade (Augé, 2010) de determinados grupos sociais, frente ao contexto de globalização, em que a capacidade de romper fronteiras é privilégio de poucos, tem gerado inúmeros impactos nas TIs Potiguara devido ao difícil controle de fronteiras e, conseqüentemente, o fácil acesso às terras por qualquer pessoa ou empresa, marcando uma série de eventos continuados, como o turismo exploratório (que tem acelerado o processo de poluição, devastação da natureza e expropriação do Território com a invasão de não-indígenas), além da especulação imobiliária, na qual muitas pessoas não-indígenas têm se instalado nas terras indígenas, contrariando a legislação e acentuando conflitos e disputas territoriais. Além da transformação da cultura em produto de massa, com a venda de artesanatos produzidos em série e que não têm mais respeitado os ciclos ecológicos.

Entra nesse balaio também a desproteção dos órgãos como a Funai – já destacada por Pacheco de Oliveira (1998) –, o Ibama e o ICMBio que

deveriam dar suporte ao fortalecimento dos modos de vida tradicionais Potiguara, mas que, em diversos casos, têm funcionado mais como agências de repressão contemporânea, por exemplo, ao aplicar multas sobre indígenas sem lhes fornecer de maneira efetiva informação e formação sobre e na questão ambiental. Esses órgãos poderiam, por exemplo, capacitar e fomentar amplamente Agentes Indígenas Ambientais, como propõe o PL 2.936/2022⁵² da ex-deputada federal e atual Presidenta da Funai Joênia Wapichana. Deveriam dar suporte à gestão territorial e ambiental indígena, afinal, tem, além de recursos humanos, recursos tecnológicos que poderiam ser empregados para tal fim.

[52] Para mais informações, consultar: <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2341461>>. Acesso em: out. 2025.

O Bem Viver

Ouve o pulsar do teu coração. Aprende a falar com ele. Só assim conhecerá o bem-viver.

(Werá, 2024, p. 93)

O Bem Viver não se trata de um conceito, ou de uma simples teoria. É mais que isso. Consiste num “conjunto de princípios, práticas sagradas e éticas comunitárias” forjados em confluências por diversos povos de Abya Yala nas voltas das espirais do tempo (Werá, 2024, p. 19). É uma filosofia de vida que encontra reverberações em diversos outros povos-territórios ao redor da Terra (Acosta, 2016). O Bem Viver se postura enquanto contraponto ao desenvolvimentismo, ao extrativismo, ao produtivismo, ao consumismo. Vivemos um complexo colapso civilizatório mundial. No sistema em que vivemos, reduzimos a ideia de inclusão social ao acesso a bens e serviços de consumo individual. Como nos lembra Kaká Werá:

Enquanto o mundo moderno tece narrativas de conquista e de “povo da mercadoria” — como diz o pajé Davi Kopenawa —, há um chamado sutil que emerge das entranhas da terra, das vozes dos povos originários que há séculos guardam segredos preciosos sobre o verdadeiro sentido de viver em harmonia. Esse é o convite para explorarmos juntos as camadas e dimensões do bem-viver, uma jornada que nos conduzirá pelos labirintos da sabedoria milenar das Américas.

(Werá, 2024, p. 13)

Para falarmos do Bem Viver, precisamos recorrer às perspectivas, experiências e às propostas de povos que sempre se empenharam em viver harmoniosamente com a Natureza. Povos que enfrentaram e resistiram ao colonialismo e que ainda hoje sofrem com os desdobramentos desse processo histórico, a colonialidade. Para entendermos o Bem Viver e sermos capazes de aplicá-lo em nossas vidas é necessário um mergulho na ancestralidade.

[O] bem-viver é alcançado pelo reconhecimento de nossa essência ancestral, que transcende nossa existência material e se desdobra no tempo e no espaço como experiência de vida, manifestando-se na maneira como nos conectamos com o lugar que habitamos.

(Werá, 2024, p. 15)

As discussões sobre o Bem Viver ganharam notoriedade nas últimas décadas na América Latina a partir do surgimento de profundas propostas de mudanças globais necessárias a uma transformação civilizatória. Mobilizações e rebeliões populares em Abya Ayla, principalmente a partir dos mundos indígenas andino e amazônico rebrotaram como insurgência política no cenário global. No Equador e na Bolívia, por exemplo, o Buen Vivir ou Vivir Bien ganharam força política e foram circunscritos nas constituições desses países. Na Bolívia, por exemplo, a Natureza foi entendida enquanto entidade autônoma e digna de direitos na Constituição Federal, aprovada em 2009. Afinal, a ideia de progresso é baseada na apropriação e exploração da Natureza.

Mancuso (2024) nos provoca a irmos ainda mais longe e profundo. O botânico italiano nos convida a uma espistemologia pautada no que chama de Nação das Plantas. Um código de conduta que devemos nos basear. Uma visão biocêntrica que nos reintegra à nossa Mãe.

É importante lembrar, inclusive, do discurso do atual presidente Luís Inácio Lula da Silva (PT-BR) na ONU sobre os povos indígenas, inserindo o Brasil no cenário global de combate à crise climática. Nossa legislação prevê a proteção da Natureza (Lei da Mata Atlântica). Diversas tentativas, especialmente durante o governo do ex-presidente Jair Messias Bolsonaro (PL-RJ).

A base do Bem Viver pode ser encontrada em diversas culturas indígenas, originárias, tradicionais. Dos sertões aos litorais, de norte a sul de Abya Ayla. Sumak Kawsay, para os povos Kíchwa, Suma qamaña, entre os Aymara, Nhandereko ou Tekoã Porã, entre os guarani. Entre os Potiguara da Paraíba percebemos a resistência de práticas e de uma economia de vida, apesar das investidas coloniais, que se moldam ao Bem Viver, como a generosidade, a reciprocidade, a solidariedade, a coletividade, a honestidade, o compartilhamento.

É preciso que a sociedade ocidental desperte e se atente. Nós, povos sertanejos, povos indígenas, afro-diaspóricos, não somos “pré-modernos nem atrasados”, como nos lembra Acosta (2016, p. 24). Somos povos que constantemente temos demonstrado nossa capacidade de enfrentar a Modernidade colonial. Vivemos num mundo perverso, marcado por

desigualdades socioeconômicas. Jamais toleraremos como natural a ideia de que somos povos subdesenvolvidos, pobres. Somos povos explorados, isso sim! É preciso desnaturalizar e questionar a construção de um mundo pautado na exploração de mundos julgados, de maneira racista, enquanto sujeitos à tal exploração. Se os países do Norte Global se colocam enquanto países ricos, desenvolvidos, é porque muito nos saquearam e ainda saqueiam. Nossas subjetividades resistem e rompem com as fronteiras da colonialidade nesse mundo dominado pela ontologia do Homo urbanus urbanus:

A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos.

(Krenak, 2020, p. 31)

O Bem Viver envolve a superação do capitalismo, da modernidade, da colonialidade. Propõe um outro ordenamento social pautado na vigência dos Direitos Humanos e nos Direitos da Natureza. Ao tratar do Bem Viver, Acosta (2016) nos lembra que mesmo não seja o centro de ação estratégica para construção do Bem Viver, precisamos repensar essa instituição em termos plurinacionais e interculturais. Afinal, o Estado plurinacional exige a "incorporação dos códigos culturais dos povos e nacionalidade indígenas" (Acosta, 2016, p. 26). É preciso ampliar o debate para transitarmos a um outro tipo de Estado que não esteja amarrado às tradições eurocêntricas. Para o autor, devemos construir uma

institucionalidade que materialize o "exercício horizontal do poder". ". Um processo que define enquanto "cidadanizar" individual e coletivamente o Estado, "criando espaços comunitários como formas ativas de organização social". Dessa forma, a própria democracia precisa ser repensada, aprofundada e reelaborada. É aqui que atrelo essas discussões às estratégias de Gestão Territorial e Ambiental que os povos indígenas têm tecido sobre os seus territórios tradicionais. A Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), que discorrerei adiante, salta como uma base indispensável à construção de práticas de governança pautadas na coletividade comunitária. Rompe com as imposições estatais, burocraticamente construídas "de cima para baixo", e se coloca enquanto insurgência política.

A superação das desigualdades é inescapável. A descolonização e a despatriarcalização são tarefas fundamentais, tanto quanto a superação do racismo, profundamente enraizado em nossas sociedades. As questões territoriais requerem urgente atenção.

(Acosta, 2016, p. 27)

A superação dessas forças e agências não se resumem a respostas simples. A superação do capitalismo, por exemplo, não se resume a uma guinada socialista. Não se trata apenas de defender a força de trabalho e de recuperar o tempo livre para os trabalhadores. Está em jogo "a defesa da vida contra esquemas antropocêntricos de organização produtiva, causadora da destruição do planeta". O autor ainda nos alerta que "urge superar o divórcio entre a Natureza e o ser humano" (Acosta, 2016, p. 28), já explicado por Krenak (2020) que mencionei no capítulo Eu e a Outra.

A agência colonial se fundamentou justamente da ideia de humanidade para invadir, matar, saquear e explorar povos originários. Krenak também nos adverte para as permanências dessa mentalidade na contemporaneidade e de repensarmos o que, de fato, é essa tal de humanidade:

Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser? 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. Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos.

(Krenak, 2020, p. 14)

É justamente nesse lance de reatar o vínculo ancestral que encontramos as discussões sobre o Bem Viver partindo da cosmologia guarani descrita por Kaká Werá. O autor nos explica que:

Quando "tekoã" se entrelaça com a palavra "porã", cujo significado depende de sua dança a partir daquilo que se enuncia — pode ser traduzida como "beleza" ou "sagrado" —, juntas, "tekoã–porã" ressoa uma filosofia ancestral que encapsula a arte do bem–viver.

(Werá, 2024, p. 18)

Nos conduzindo no curso dos rios da memória ancestral, Werá (2024) nos lembra que essa arte transcende o tempo. Há milênios, os povos indígenas de Abya Yala, quando se encontravam, "entrelaçavam ideias, artes e saberes". Não se tratava de plenárias para definir o que era verdade ou não, quem estava certo ou errado, muito menos da tentativa de impor uma verdade sobre a outra, mas uma confluência de saberes, conhecimentos, práticas, mesmo que distintos. Nesses momentos de coletividade, produções de arte, artesanatos e alimentos típicos de cada povo eram compartilhados numa espécie de "rito conectivo que integrava as diferenças; que inspirava os valores éticos que desde então iriam resultar nos princípios do bem–viver" (Werá, 2024, p. 19).

Ainda segundo Werá (2024), para alcançarmos o Bem Viver, é preciso reconhecermos a necessidade de cuidarmos de três aspectos indissociáveis para haver uma existência saudável, fluida e plena. São eles: o lugar interior; o lugar que o indivíduo ocupa no mundo; e o lugar como uma entidade coletiva chamada comunidade. Para alcançarmos o Bem Viver, é necessário manifestarmos: o bem–pensar, o bem–sentir, e o bem–fazer. Precisamos olhar atentamente pra nós mesmas, quem somos enquanto pessoas, humanas, que lugar ocupamos na sociedade, na comunidade. Que pensamentos, que sentimentos, que ações somos, cultivamos e praticamos. Afinal, como acreditam os Potiguara, e nós sertanejos também, se temos o poder de causar mau–olhado e até adoecer alguém, imagine: será que também não podemos fazer bonanças? Evidentemente que sim. Estamos todos conectados na grande rede do universo. A palavra tem força, o pensamento também. Os pensamentos

mobilizam as palavras, as palavras ditam as ações. Kaká Werá nos explica, então, o caráter holístico da prática do Bem Viver, através do entrelaçamento do nosso emocional, do nosso intelectual e espiritual e de nossas ações, e ainda nos lembra que talvez não estejamos tão distantes assim do Bem Viver, sendo, entretanto, diferenciar o Bem Viver do “viver bem”:

O tekoã–porã nos convida a olhar para o ser que somos de um modo diferente, em direção a um equilíbrio genuíno no qual corpo, coração e mente possam ser cuidados com a consciência de que um termo se desdobra no outro e os três formam uma unidade no rio da existência. Quem já teve relacionamentos que fazem o riso surgir fácil nos lábios, o suspiro traduzir alegrias de tardes, noites ou manhãs de momentos celebrativos, sem necessariamente ser de relações enamoradas de casais, mas de convivência de numinosa ressonância com o coração, tocou o bem–viver.

É muito diferente do viver bem, que para algumas pessoas pressupõe a falsa ilimitada vida consumista e consumidora de si e para outras pessoas, um certo verniz social em que a aparência vale mais que a essência. No bem–viver, a riqueza e a beleza estão nesse lugar interior representado pelo coração, que, por sua vez, com toda a certeza irá refletir, sim, em riqueza e beleza exterior, devido à ênfase na qualidade das relações e no cuidado com o espaço onde se vive.

(Werá, 2024, p. 21)

Esse último ponto é reiterado por Acosta (2016) quando nos escreve que o Bem Viver não se trata do bem–estar ocidental, eurocêntrico, não se

trata de viver la dolce vita, ou de sermos bons vivants. A Natureza emana tekoã–porã para nós, humanidade. Kaká Werá nos lembra que estamos imersos em crises e colapsos catastróficos e que a Natureza tem se expressado. Precisamos ler os sinais e entender a necessidade de vivermos uma lógica outra de mundo, de entendermos a urgência do Bem Viver nas decisões políticas sobre os rumos do planeta em crise:

[...] quando vemos uma paisagem se expressar por meio de furacões, incêndios florestais, derretimentos de geleiras, epidemias e pandemias, fica mais evidente a sensação de uma civilização que se encontra no caos e na encruzilhada de seu destino para um futuro improvável.

O tekoã–porã passou a ganhar força nestes tempos de caos social e ecológico global como uma forma de resistir a um modelo de desenvolvimento predatório e excludente. Não se trata de uma teoria ideológica ou sociológica para contrapor uma visão dominante. Para cumprir a proposta do bem–viver é necessário retomá–lo a partir do fio da meada de sua origem histórica ancestral, compreendê–lo como síntese de uma soma de experiências de diversas culturas, e não a construção de um conceito teórico.

(Werá, 2024, p. 23)

Werá (2024) destaca um dos maiores paradoxos da humanidade em relação a viver bem:

[...] energia elétrica, roupas, tecnologias, alimentos transgênicos, moradas de aço e cimento; cada uma dessas coisas resulta da extração de quantidades absurdas dos recursos da natureza, que são exauridos todos os dias. Dizem que é assim que se obtém melhor qualidade de vida. Foi uma via como essa que tive que atravessar para chegar até a sabedoria dos anciões das culturas mais antigas para aprender outras possibilidades de caminhar sobre a Terra.

(Werá, 2024, p. 27)

Assim como o autor, minha família sertaneja também seguiu a rota do êxodo para a urbanidade. Forasteiros da Terra Prometida. Nessa jornada, que o autor chama de migratória, há muito tempo procuramos atravessar o mundo imperfeito que os povos do tronco Tupi, como os Guarani e os Potiguara chamam de Yvy–Mara ou Yby marã, em busca da Terra Sem Males. O tekoã–porã é necessário porque o mundo é imperfeito. Exatamente por isso que Ybymarãne’yma sem o sufixo –’yma é Ybymarã: há males na terra. Ou seja, como nos explica Kaká Werá: “nada está pronto, tudo está entre o ser e o fazer. Ora sendo, ora fazendo e entre o ser e o fazer: sentindo” (Werá, 2024, p. 33). Viver é um exercício de devir, no qual caos e ordem, razão e emoção, individualidade e coletividade, estabilidade e mudança estabelecem o chiaroscuro da vida. O bem viver é o equilíbrio entre essas polaridades. A natureza vibra de modo “impermanente e constante, a ponto de dar a sensação de imperfeição — que é, na verdade, o processo criativo da criação” (Werá, 2024, p. 34).

Nesse lance de discutir que humanidade somos nós, e o que nos define enquanto tal, gosto de pensar nas palavras da artista e atroz travesti Linn da Quebrada ao refletir na canção “O que é o amor?”, de Luedji Luna:

É o amor que nos torna ou não humanas
E por muito tempo eu desejei muito ser humana
E ser amada

O racismo é fruto do desamor. O racismo é um constructo social para categorizar quem deve ou não ser amado. Quem inventou essa ideia cruel? Eles sabem o que é o amor? Acredito que acorrentar, estuprar, roubar e matar outras pessoas com base naquilo que é percebido enquanto diferença não sejam demonstrações de amor. Era isso que movia os colonizadores.

O Bem Viver — enquanto filosofia de vida — é um projeto libertador e tolerante, sem preconceitos nem dogmas. Um projeto que, ao haver somado inúmeras histórias de luta, resistência e propostas de mudança, e ao nutrir–se de experiências existentes em muitas partes do planeta, coloca–se como ponto de partida para construir democraticamente sociedades democráticas

(Acosta, 2016, p. 29)

Kaká Werá nos explica como opera as engrenagens da máquina colonial. O autor nos introduz ao conceito de colonialidade do ser e saber, ou seja, a hegemonia sobre outras formas de ser e habitar o mundo que não as do colonizador:

Enquanto desvendava as camadas dos saberes de um povo que vai além das narrativas entoadas pela ganância, percebi que a raiz do mal social residia não apenas nos ataques físicos daquele tipo de mentalidade colonizadora, mas também na invasão sutil dos territórios simbólicos e arquetípicos de nossas culturas ancestrais. Os invasores criaram e espalharam histórias que diziam que nossos antepassados eram desprovidos de sabedoria, e isso foi um golpe tão profundo que desenvolveu uma ferida social que viaja por séculos e se esgarça nas avenidas do mundo contemporâneo. Essa distorção não só privou a sociedade não indígena da riqueza de outras visões de mundo, como também perpetuou a ideia cruel de que a contribuição desses povos se limitava a um papel subalterno, como escravos na construção de uma nação.

(Werá, 2024, p. 48)

Acosta nos esboça os princípios essenciais que regem o Bem Viver e defende que essa filosofia pode ser o portal que efetivamente combate as mudanças climáticas e mazelas socioambientais, nos levando, de fato, a um outro mundo:

Com sua proposta de harmonia com a Natureza, reciprocidade, relacionalidade, complementariedade e solidariedade entre indivíduos e comunidades, com sua oposição ao conceito de acumulação perpétua, com seu regresso a valores de uso, o Bem Viver, uma ideia em construção, livre de preconceitos, abre as portas para a formulação de visões alternativas de vida. Antes de abordar seus conteúdos, valores, experiências e práticas, existentes em muitos lugares do mundo, propomos algumas reflexões sobre a potencial validade destas ideias em um contexto global.

O Bem Viver [...] pode servir de plataforma para discutir, consensualizar e aplicar respostas aos devastadores efeitos das mudanças climáticas e às crescentes marginalizações e violências sociais.

(Acosta, 2016, p. 33)

Podemos iniciar o processo de reatamento à Mãe Natureza, por exemplo, através de atribuirmos outras nomenclaturas para aquilo que a sociedade ocidental chama de “recursos naturais”. Como nos aconselha Kaká Werá:

Reduzir ou limitar a natureza a isso não é nada natural. isso não é nada natural. A Mãe Terra é um sistema vivo, e nós, seres humanos, somos uma expressão de tantas outras faces que compõem uma sagrada teia. Somos uma parte da trama não separada do Todo que é consciente de si mesmo e de seu agir nos diversos mundos das diversas vidas que vivificam, modelam, transformam e evoluem em todos os lugares da natureza.

Muitos mundos habitam este mundo. A realidade não se limita ao que é percebido pelos cinco sentidos. Existem camadas mais profundas da natureza, como ciclos lunares, estações do ano, movimentos celestiais e outros fenômenos naturais, como expressões de elos que estão bem acima da suposta racionalidade humana.

(Werá, 2024, p. 34–35)

Autores como Kaká Werá Jecupê, Alberto Acosta, Ailton Krenak e Nêgo Bispo publicaram e teceram diversas discussões sobre a cosmologia do Bem Viver. Tenho compartilhado desses saberes e conhecimentos e correlacionado com as minhas observações sobre os modos de vida de

alguns Potiguara. Por isso, tenho tomado esse princípio como horizonte projetual. Neste capítulo, abordarei algumas dessas discussões que têm fundamentado a construção deste trabalho.

Retornemos às palavras de Boaventura de Sousa Santos (Santos, 2016) presentes na orelha do livro "O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos":

O Bem Viver não se oferece como a enésima tentativa de um capitalismo menos desumano — nem deseja ser um socialismo do século 21. Muito pelo contrário: acusa a ambos sistemas, irmanados na exploração inclemente de recursos naturais. O Bem Viver é a superação do extrativismo, com ideias oriundas dos povos e nacionalidades indígenas, mas também de outras partes do mundo.

Tekoã Porã (Werã, 2024), Sumak kawsay (Acosta, 2016), Aragwaksã (Cardoso, Pinheiro, 2012), Futuro Ancestral (Krenak, 2022), confluências e compartilhamentos (Bispo dos Santos, 2023), Ybymarãne’yma (Maria Potiguara, 2024). Todas essas expressões e princípios de vida estão entrelaçados em espirais temporais que transcendem o próprio tempo. São filosofias que regem os modos de vida originários dos povos afro-ameríndios e comunidades tradicionais, soando como uma resposta (do tempo-ancestral para o tempo-presente) à crise climática e à colonialidade que assola nossos dias.

Nas confluências e compartilhamentos de Nêgo Bispo, na busca dos Potiguara pela Ybymarãne’yma: o Bem-Viver se materializa enquanto um conceito-matriz, base de vida, cosmo¹sófia, projeto político plural. Essa é a base filosófica na qual o presente trabalho se banha e bebe de suas águas cristalinas.

Werã (2024) brevemente nos introduz à questão do conflito. Os conflitos são necessários. São uma fricção que gera polimento, que estimula novas perspectivas de mundo:

Os desafios decorrentes das polaridades em nossas vidas são muitos e variados. As diferenças e os contrastes que existem entre as pessoas, as situações, as ideias, os valores, podem gerar conflitos, tensões, divergências e desequilíbrios, mas também podem estimular o crescimento, a criatividade, a diversidade e a harmonia. Para a filosofia do bem-viver, é o domínio sobre Anham que vai fazer a diferença.

Um dos principais desafios é saber reconhecer e aceitar as polaridades, sem negá-las ou rejeitá-las. Isso implica ter uma visão ampla e integradora da realidade, que não se limite a uma única perspectiva ou a um único lado. Também implica ter uma atitude de respeito e diálogo com as pessoas que pensam ou agem de forma diferente, buscando compreender pontos de vista e motivos.

(Werã, 2024, p. 73)

"A tristeza, a raiva, o medo e a sensação de abandono formam o vórtice negativo dessas forças. Alegria, harmonia, serenidade e amor formam o vórtice positivo" (Werá, 2024, p. 80–81). Sobre ancestralidade e feridas contemporâneas, urge a necessidade de mergulhar na ancestralidade para lidar com as questões contemporâneas. Pessoas LGBTQ+, por exemplo, são presença expressiva em São Miguel, mas ainda sofrem discriminações.

Assim, determinados desafios relacionados à ancestralidade, que são aqueles que envolvem justamente a percepção e o reconhecimento da origem, da história e da identidade de um indivíduo ou de um grupo, fazem parte também do presente. Eles podem surgir devido a conflitos familiares, discriminação, perda de memória cultural, falta de reconhecimento ou de pertencimento.

Alguns exemplos de problemas relacionados à ancestralidade são a busca por antepassados desconhecidos, a dificuldade de aceitar ou de expressar a própria etnia ou religião, o sentimento de deslocamento ou de exclusão em uma sociedade multicultural, a necessidade de preservar ou de resgatar tradições e costumes ancestrais.

(Werá, 2024, pp. 81–82)

Na cosmologia Guarani, segundo Werá (2024), a ancestralidade se organiza em cinco camadas:

- 1. A dimensão genealógica;
- 2. A dimensão anímica;
- 3. A dimensão espiritual;
- 4. A dimensão cultural;
- 5. A dimensão da polaridade.

A dimensão genealógica consiste no corpo. Nosso corpo herdado, corpo erigido em som (o sopro de Tupã), corpo–terra provindo da terra–corpo, Mãe Terra. Memórias de nossos antepassados transmitidas geneticamente. Fraturar o portal genealógico é desmatar natureza, é impedir o crescimento dos peixes cultivados há séculos pela intrusão de peixes exóticos que devoram os nativos. Matar a Mãe provedora é matar o povo que vive com ela, que dela interdepende. Cultiva a Natureza viva é cultivar nossa própria vida.

A dimensão anímica é a alma. Genealogia e heranças que se organizam na psicossomática do corpo: "temperamento, psiquismo, sentimentos, emoções, desejos." Os casos frequentes de automedicação, sofrimento psíquico e emocional, que, por vezes, culmina no suicídio, que eu pude tomar nota nas conversas com profissionais da saúde e com algumas pessoas da comunidade nas visitas, refletem uma série de desequilíbrios entre os Potiguara de São Miguel. A repressão dos sentimentos, dos desejos, das múltiplas formas de amor, a carência de suporte psicológico e práticas integrativas de saúde são algumas problemáticas que dão continuidade à colonialidade na aldeia. Desejos, inclusive, sexuais: as Tibiras, por exemplo. É dado amor ao Povo Potiguara? Ou a colonização fez com que o mundo lá fora os odiasse? É

possível mensurar o amor como uma régua do bem-viver? Economia da felicidade? Economia do amor?

A dimensão espiritual é o espírito. Somos emanção luminosa. Somos som e imagem. A dimensão espiritual é nosso Orí, nossa centelha divina que guarda o mais profundo de nós. O espírito nos confere bençãos: a sabedoria, o amor e o poder de criar, mas precisamos cultivá-los, ativá-los e manifestá-los fazendo com que A Outra também sinta.

A dimensão cultural, a Eu-coletiva. A outra. A comunidade. O grupo. O povo. A nação. A cultura. Quantas vezes tivemos vergonha de onde viemos ou de quem somos? Quantas vezes a minha imagem de sertaneja refletiu em imagens de seca, pobreza e burrice? Quantas vezes os Potiguara são lidos como desprovidos de saber, povos primitivos? Quantas vezes os Potiguara tiveram vergonha de afirmar que são da Aldeia São Miguel? Bandidos, criminosos? Os seus espelhos só refletem vocês mesmos!

Há um diálogo: Eu e a outra. "As experiências culturais, ou seja, tudo que ocorreu e ocorre em termos históricos, artísticos, sociais, econômicos, ecológicos, tecnológicos, religiosos, imprimem características no coletivo humano que também se expressam no indivíduo." Eu interfiro na Outra, assim como a Outra interfere em mim. O bem-viver exige o bem-fazer. É quando eu penso, sinto e manifesto boas ações na minha comunidade, que serão sentidas e contribuirão, possivelmente, até para uma manifestação em cadeia. Para isso, é preciso agir "com mais consciência de si".

A dimensão da polaridade consiste na árvore de crenças. As crenças relacionadas à capacidade de fazer, de agir no mundo. "Ela é determinada pelo que nós acreditamos ser capazes de fazer." São as feridas ancestrais que nos impedem de alcançar o que desejamos, nos fazendo esquecer de que "quanto mais intenso é o nosso desejo, mais atraímos o que queremos" (Werá, 2024, p. 81), ao mesmo tempo que é também a camada de memórias ancestrais de vitórias dos nossos antepassados e ancestrais. A dimensão da polaridade é, portanto, a combinação de identidade e merecimento. Na sabedoria indígena milenar:

As feridas ancestrais e a inabilidade de lidar com as emoções tanto positivas quanto negativas fizeram surgir as cinco coisas que destroem a consciência do ser humano: a ignorância, o orgulho, a dúvida, a fixação e a repugnância.

A esta altura, pode-se perceber que todas as guerras do passado e do presente, as epidemias, as desestruturas sociais e as invasões, segundo essa sabedoria, não se iniciam em um território exterior e nem a partir de um inimigo externo, mas justamente a partir da qualidade e do tipo de pensamento, de sentimento e de ação que uma pessoa, um grupo e mesmo uma nação são capazes de cultivar.

(Werá, 2024, p. 90-91)

O bem-pensar consiste em:

Criar condições de mensurar crenças obsoletas, pescar os vieses de possíveis arrogâncias culturais e liberá-los com certeza ajudará no exercício do bem-pensar. Para que isso seja possível, se faz necessário utilizar ferramentas de escuta profunda, é preciso tornar-se mais íntimo de momentos de contemplação. Como um caçador na floresta que se põe na espreita, para conhecer os hábitos e a rotina da caça, o bem-pensar exige liberdade e abertura de auto-observação. Observar sem julgar. Observar sem preconizar. Observar sem fantasiar.

(Werá, 2024, p. 103)

É preciso “clareza, integridade pessoal e coerência nas palavras” (Werá, 2024, p. 104). Na cosmologia Potiguara, **Py’anhemongetá** significa pensar, “ter conversas de coração consigo mesmo” (Silva Potiguara, 2024, p. 130). Indicando um exercício profundo de autoanálise das emoções. O bem-sentir pode ser definido da seguinte maneira:

Tanto quanto pensar exige habilidade envolvida, para o exercício do bem-sentir é necessário falar com o coração.

[...]

Segundo a sabedoria ancestral, todos os sentimentos decorrem de quatro emoções básicas negativas: o medo, a raiva, a tristeza e o desamparo; e quatro positivas: a paz, a alegria, o amor e a harmonia. Oscilamos entre essas qualidades e criamos combinações diversas a partir delas.

[...]

O bem-sentir não é necessariamente ter a obrigatoriedade de se sentir bem sempre, mas o desafio de não cultivar sentimentos

tóxicos em decorrência, muitas vezes, de ficar preso em uma situação indesejável, mental e emocionalmente, como acontece em certas ocasiões em que vivenciamos fortes experiências em nossas vidas.

O bem-sentir inevitavelmente passa pela prática de expor sentimentos para nós mesmos e para os outros, e reconhecer a grande dificuldade que é isso, particularmente para os homens.

(Werá, 2024, p. 106–107)

E o bem-fazer:

O bem-fazer se relaciona a vários aspectos de nossos comportamentos. Um deles é a coerência entre o falar, o sentir e o fazer. Quando há coerência entre nossas ações, sentimentos e pensamentos, há uma força e um fluxo poderoso que nos impulsionam para uma expressão contagiante em nossas vidas. No entanto, essa coerência deve ser acompanhada de sabedoria, pois do contrário é destruidora.

(Werá, 2024, p. 109)

O Tekoá Porã segue como o canal de conexão entre os Guarani e a Terra Sem Males, é a prática do Bem Viver:

O tekoá-porã propõe um esforço não comum para as nossas atitudes, por termos que lidar de maneira integrativa nas questões ambientais, sociais e espirituais. É isso que torna essa filosofia apta a abordar desafios contemporâneos, em busca de alcançar um equilíbrio sustentável entre os seres humanos e a natureza.

Nesse sentido, é um caminho que requer que se ponha o coração como o mediador das situações, coisas e fatos de nossa existência. Não quer dizer agir emocionalmente, mas sim viver com propósito, autenticidade, compaixão e orientação interior.

(Werã, 2024, p. 114)

Ybymarãne'yma, a Terra Sem Males

A busca da "Terra sem Males" é uma expressão que se origina de um dos fundamentos mais importantes do modo de ser do povo guarani. Em algumas regiões, como o Paraguai, o estado do Paraná e algumas partes do sul da América é chamada de "Yvi Mara Ey"; no Sudeste do Brasil é chamada de "Yvoty Porã", e os termos têm o mesmo sentido. A princípio traz a ideia de um lugar sem pelo menos quatro "males" que vão além dos obstáculos comuns ao bem-viver, que são a doença, a guerra, a fome e a opressão. Vale lembrar aqui que, para a sabedoria ancestral desse povo, o mal não é algo associado a um ente externo que existe por si só.

(Werã, 2024, p. 117)

Apesar das confusões entre antropólogos e historiadores sobre o surgimento da ideia de busca da Terra Sem Males — que eles supunham ter surgido apenas após a invasão colonial, momento marcado pelas fugas dos povos indígenas —, essa ideia existe antes mesmo da invasão colonial, segundo os estudos de Bartolomeu Meliã (1932–2019), jesuíta e antropólogo espanhol. Segundo Meliã (1990), a prática de longas jornadas migratórias faziam parte da luta dos povos originários em mater o seu modo de vida em harmonia com a Mãe Natureza (tekoã-porã). O autor ainda nos explica as origens da expressão originária:

A expressão yvy marane’ ÿ, registrada por Montoya desde 1639 e todavia escutada entre os Ava–katú — Chipirá — do Paraguai, assim como entre os Avã Chiriguano da Cordilheira, na Bolívia — yvy imarãa —, por sua riqueza semântica resulta, sem embargo, tão reveladora como enigmática.

(Meliã, 1990, p. 33)

Segundo Werã (2024) as origens da busca pela Terra Sem Males antecedem a invasão colonial europeia, essa procura faz parte da cosmologia dos povos Tupi:

Alguns historiadores e antropólogos achavam que a ideia de busca de uma Terra sem Males teria surgido após o século XVI, com a invasão das Américas pelos europeus, iniciando uma saga histórica de fuga dos invasores com sua gana característica, e que justamente representavam a prática de todos esses males. No Brasil, com o advento dos jesuítas, a partir da fundação de São Paulo, a expressão foi também associada à busca de uma espécie de paraíso terrestre, e mesmo de um "lugar no céu", conforme foi havendo a interpretação de religiosos ocidentais.

(Werã, 2024, p. 119)

Meliã (1990) nos lembra que, para os Guarani, a terra não se trata apenas de um simples meio de produção econômico. É uma interpelação de espaços físico–sociais com diversas dimensões, inclusive sobrepostas. A terra é um espaço habitável. O mundo não é só um formoso paraíso natural, mas sim o espaço em que poderemos viver bem à medida que

[53] Em Guarani: "A'e ramo aê, yvy rupâre opu'ã va'erã reta, jeayú porã i omombia che ramo jepe oguerokatupyry i va'erã". Cadogan (1959) traduz para o castelhano: "Unicanente así los numerosos seres que se erguirán en la morada terrenal, aunque quieran desviarse del verdadero amor, vivvirán em armonía". Que podemos traduzir assim: "Somente assim os numerosos seres que se elevarão na morada terrena, mesmo que queiram se desviar do amor verdadeiro, viverão em harmonia". (Cadogan, 1959, p. 32. Tradução direta).

pratiquemos a "boa ciência", ou o bem–pensar, a "inspiração", o bem sentir, e a "moderação", o bem fazer (Meliã, 1990, p. 38). A chave para o Bem Viver é o amor mútuo⁵³. Como nos lembra bell hooks:

Abraçar uma ética amorosa significa utilizar todas as dimensões do amor – "cuidado, compromisso, confiança, responsabilidade, respeito e conhecimento" — em nosso cotidiano. Sô podemos fazer isso de modo bem–sucedido ao cultivar a consciência. Estar consciente permite que examinemos nossas ações criticamente para ver o que é necessário para que possamos dar carinho, ser responsáveis, demonstrar respeito e manifestar disposição de aprender. Entender o conhecimento como um elemento essencial do amor é vital [...].

(hooks, 2021, p. 130)

Eis o momento em que questões socioambientais se entrelaçam com o Bem Viver:

— Envenenaram o ar, que cuida do bem–pensar. Envenenaram as águas, que cuidam do bem–sentir. Envenenaram a terra, que cuida do bem–fazer da frutificação dos alimentos que necessitamos para manter a vida no corpo.

(Werã, 2024, p. 124)

Na cosmologia dos povos Tupi, existe um entrelaçamento entre cada elemento natural e, por sua vez, esses elementos — água, terra, fogo e ar — fazem parte de nossa própria natureza, do nosso ser, do nosso sentir, do nosso espírito. Werã (2024) reflete conosco sobre como viver o Bem–Viver:

o que você plantar com os seus pensamentos, os seus sentimentos e as suas ações no mundo, vai brotar.
[...]
A grande música da vida tem coerência como uma melodia que ressoa na alma. Pensar, sentir e fazer tornam-se notas interligadas, criando uma harmonia que ecoa além dos limites do "eu". Quando alinhamos nossas intenções com nossas ações, e nossas emoções com nossos pensamentos, emergimos como artistas da existência, pintando o mundo com cores vibrantes de autenticidade.

(Werá, 2024, p. 128)

Podemos afirmar que viver o Bem Viver exige (re)conexão com a Natureza, pautada em gratidão e cuidado. Relações baseadas na reciprocidade, na hospitalidade, seguindo o princípio da cooperação, expresso entre os Potiguara, por exemplo, nos mutirões para construção de moradias ou de casas de farinha, e nos roçados. Através da empatia nos conectamos umas às outras, agimos com bondade e compreensão, ponderamos nossas ações e pensamos antes de agir. O Bem Viver pode ser alcançado através da consciência, da autorreflexão e da gestão emocional. É importante que sejamos pessoas autênticas conosco e com as outras, cultivando a honestidade emocional, aceitando nossas vulnerabilidades e agindo com autoconfiança. Precisamos enfrentar o orgulho praticando a humildade. Superar a tendência de fixação em situações e fatos que geram mágoas, feridas, traumas ou pontos de vista e opiniões redutores de percepção, como é o caso dos preconceitos discriminatórios, de modo que tenhamos flexibilidade mental. É preciso reconhecer que as diferenças existem e

são uma parte natural da diversidade humana. Precisamos liberar nossa criatividade, afinal, esse é um princípio divinal (Werá, 2024). Estar presente à Natureza nos oferece boa qualidade de vida. É importante que nossos espaços nos possibilitem essa conexão e essa presença, afinal:

Os sons de uma floresta, a elegância de um parque, os rumores dos rios, os assobios de ventos amenos promovem a elevação dos nossos estados emocionais. Com uma convivência mais consciente com a própria natureza, a nossa capacidade de síntese e de expandir a compaixão se amplia gradativamente.

(Werá, 2024, p. 140)

Evidentemente, se estamos num espaço desconfortável, ficamos estressadas, nos tornando mais propensas a sermos agressivas umas com as outras. É o estresse na cidade, por exemplo, que faz as pessoas se xingarem, se agredirem. A urbanidade desordenada é grande causadora de doenças, de violências, de injustiças, de mortes, dos males. Já nos cantou Edson Gomes:

Tanta violência na cidade
Brother, é tanta criminalidade
É tanta violência na cidade
Brother é tanta criminalidade

As pessoas se trancam em suas casas
Pois não há segurança nas vias públicas
E nem mesmo a polícia pode impedir
Às vezes, a polícia entra no jogo...

A gente precisa de um super-homem
Que faça mudanças imediatas
Pois nem mesmo a polícia pode destruir
Certas manobras organizadas

Ahh, é tanta violência na cidade
Brother é tanta criminalidade
É tanta violência na cidade
Brother é tanta criminalidade

A lua não é mais dos namorados
Os velhos já não curtem mais as praças
E quem se aventura pode ser a última
E quem se habilita pode ser o fim

A gente precisa de um super-homem
Que faça mudança imediata
Pois mesmo a polícia pode destruir
Certas manobras organizadas

Ahh
Não, tudo um dia vai passar
Sei que tudo um dia vai mudar
Ahh

(Criminalidade, de Edson Gomes, 1992)

Podemos resumir que o Bem Viver, tekoã–porã, consiste no caminho para Ybymarãne’yma. Podemos cultivar um bom lugar no mundo quando praticamos o bem-pensar, o bem-sentir e o bem-fazer. Entretanto, em razão de conflitos ou da própria incapacidade sustentável da Mãe

Natureza de mantê-los no mesmo lugar por muito tempo, os povos indígenas se lançavam em longas jornadas onde pudessem praticar livremente o Bem Viver. Assim, Ybymarãne’yma se materializa tanto enquanto espaço físico, quanto espaço-transformado a partir da prática do Bem Viver. É tanto o lugar que já existe, quanto o lugar que pode vir a existir sem que necessariamente nos movamos geograficamente no espaço. O Bem Viver é tanto o caminho quanto o objetivo final da jornada. A Aldeia São Miguel está na busca pelo Bem Viver. Ybymarãne’yma é a terra onde a vida brota em “divina abundância” (Meliã, 1990, p. 35). A Terra só permanece sem Males se o Bem Viver for praticado. Com amor, é através do Bem Viver que chegamos à Ybymarãne’yma. Afinal, “Sempre a terra-sem-mal é a condição realista da economia de reciprocidade neste mundo ou no mais além. Uma busca que não se desmente” (Meliã, 1990, p. 45).

Frente às problemáticas e dilemas contemporâneos que o Povo Potiguara da Paraíba enfrenta, é preciso tecer estratégias práticas para que possam praticar o Bem Viver e alcançar a Ybymarãne’yma. Tenho acreditado na Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – uma política pública criada pelos e para os povos indígenas – como um portal, uma chave, um caminho, um instrumento de jardinagem para ararmos o solo de Ybymarãne’yma. Falaremos sobre ela agora.

A Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas

Neste capítulo destacarei alguns princípios para a Gestão Territorial e Ambiental intercultural (Cardoso, Guimarães, 2012; Cardoso, Pinheiro, 2012) e intercientífica de Terras Indígenas efetiva e harmônica, pautada na “coviabilidade socioecológica” (Cañete et. al., 2021), uma alternativa à lógica de “desenvolvimento sustentável”, que, como eu já sinalizei: é uma lógica falha. Uma gestão que entrelaça conhecimento técnicos ocidentais e saberes e conhecimento ancestrais.

Nas palavras do Povo Pataxó, que recorri ao seu PGTA como referência, Aragwaksã é “a conquista da terra, é o que todos os mais velhos vêm sonhando há muito tempo, ter a terra em nossas mãos” ou ainda “é o nosso sonho”. Na memória–presente dos Pataxó: “os mais velhos lutaram e agora nós estamos aqui e queremos conquistar o que é nosso” (Cardoso, Pinheiro, 2012) é expressa a autodeterminação e o reatar da vida tradicional, conectada aos seres e ao cosmo.

Fruto da mobilização e articulação política de organizações representantes dos povos indígenas do Brasil (especialmente a partir dos anos 1980), a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) foi instituída em 5 de julho de 2012 pelo Decreto 7.747 a partir de uma jornada iniciada oficialmente em 2008 e

documentada através da Portaria Interministerial nº 276 no Diário Oficial da União. Bavaresco (2014), nos apresenta o contexto do surgimento da PNGATI e reconhece que ela foi fruto do reconhecimento das estratégias ancestrais dos povos indígenas em cuidarem de seus territórios, que os ocidentais chamam de gestão:

Desde os tempos antigos, os povos indígenas, por meio de diferentes estratégias e sistemas próprios de conhecimento, manejam seus territórios e os recursos naturais, garantindo para si uma alimentação de qualidade, bem como a manutenção de sua cultura e seus ritos, a produção de artesanato e artefatos, e fazendo trocas variadas com outros grupos, em um movimento constante de manejo dos recursos disponíveis e seu aprimoramento contínuo. Esse conjunto de ações, técnicas e conhecimentos é o que a ciência ocidental chama de manejo dos recursos naturais, que são importantes para a manutenção da vida como a conhecemos. Esse manejo também pode ser chamado de gestão, ou seja, cuidar das coisas para podermos usufruir delas.

(Bavaresco, 2014, p. 18)

A partir disso, a PNGATI foi organizada pelo governo federal, através do Ministério do Meio Ambiente (MMA) e da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), tendo como principal intuito o reconhecimento da eficácia e o fortalecimento da gestão ambiental e territorial já realizada pelos povos indígenas em seus territórios, como mencionamos. Essa política pública possibilita o diálogo entre povos originários e Estado, buscando enfrentar dificuldades e desafios e solucionar as demandas dessas populações, prevendo a “sustentabilidade” de suas terras, que somam um percentual de 12,64% do território brasileiro.

O principal objetivo da PNGATI, conforme consta em seu Artigo 1º, é proteger, recuperar, conservar e promover o uso sustentável dos recursos naturais em terras originárias, garantindo a integridade do patrimônio genético e cultural, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas para a reprodução física e cultural das gerações indígenas, respeitando a sua autonomia. Nesse sentido, leva em consideração a ligação simbiótica entre povos indígenas e seus territórios, como ressalta o Decreto 6.040 de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais⁵⁴ (PNPCT).

Para fazer valer o seu objetivo principal, essa política pública estabelece 13 diretrizes que refletem um compromisso com a proteção dos direitos indígenas, a valorização de suas culturas e o fortalecimento da gestão sustentável das suas terras, garantindo direitos territoriais, culturais e ambientais, com participação social ativa dos povos originários na implementação de políticas públicas. Esses princípios reforçam o marco legal brasileiro e internacional de proteção aos povos indígenas, como a Constituição Federal de 1988⁵⁵ (em seus Artigos 231 e 232), a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho⁵⁶ (OI) e a Declaração da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre Direitos dos Povos Indígenas⁵⁷.

Através de 47 objetivos específicos, que contribuem para o alcance do objetivo final, a PNGATI organiza as suas diretrizes em sete eixos temáticos, sendo eles:

[54] Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: set. 2025.

[55] Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=469704>. Acesso em: set. 2025.

[56] Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D10088.htm#anexo72>. Acesso em: set. 2025.

[57] Disponível em: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf>. Acesso em: set. 2025.

- 1) proteção territorial e dos recursos naturais;
- 2) governança e participação indígena;
- 3) áreas protegidas, unidades de conservação e terras indígenas;
- 4) prevenção e recuperação de danos ambientais;
- 5) uso sustentável de recursos naturais e iniciativas produtivas indígenas;
- 6) propriedade intelectual e patrimônio genético;
- 7) capacitação, formação, intercâmbio e educação ambiental.

Ainda com o intuito de atingir o seu objetivo final, a PNGATI se vale de duas ferramentas expressas em seu Artigo 2º: o etnomapeamento e o etnozoneamento. A primeira diz respeito ao mapeamento participativo das áreas de relevância ambiental, sociocultural e produtiva para os povos indígenas, com base em seus conhecimentos e saberes. Essa ferramenta pode ser ativada através da cartografia social, isto é, os desenhos (mapas sociais) dessas áreas relevantes feitos pelas mãos dos próprios indígenas, expressando suas cosmovisões. Já o etnozoneamento é a ferramenta de planejamento participativo que visa a categorização (zoneamento) das áreas relevantes expressas no etnomapeamento. Essas ferramentas lavram a Terra Sagrada do diálogo para o plantio de um instrumento muito importante para a gestão das terras indígenas e, portanto, para a implementação da PNGATI: o Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PGTA).

O PGTA, muito embora não esteja formalizado no texto da PNGATI, é o seu principal instrumento de implementação. Ele incorpora as duas ferramentas previstas no decreto, isto é, o etnomapeamento e o etnozoneamento. O PGTA é fruto de um processo de interlocução

entre as instituições envolvidas com o Projeto Gestão Territorial e Ambiental Indígena⁵⁸ (GATI) que resultou na publicação da cartilha Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas: orientações para elaboração (Funai, 2013), presente nas referências bibliográficas deste trabalho enquanto um instrumento metodológico para a sua realização. Segundo esse mesmo documento, os PGTA foram previstos no Plano Plurianual do Governo Federal⁵⁹ (PPA 2012–2015) no âmbito das políticas sociais na seção Dimensão Tática: Programas Temáticos. Em seu texto, o PPA traz a bordo o Programa Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas, em conformidade com os acordos institucionais realizados com o MMA e o GATI.

O Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas é um instrumento de diálogo intercultural e de planejamento para a gestão territorial e ambiental das Terras Indígenas brasileiras (FUNAI, 2013). Ele está embasado na PNGATI e, conseqüentemente, reflete os seus princípios. Nesse sentido, o PGTA visa valorizar saberes tradicionais, mediar conflitos, fomentar pactos de governança, otimizar ações em educação, saúde e inclusão social, além de ampliar o diálogo com instituições e sociedade civil, debatendo alternativas econômicas, fortalecendo organizações indígenas e garantindo a sustentabilidade dos territórios, reforçando a sua proteção territorial. Todos esses princípios são fundamentais para garantir o Bem-Viver dos Povos Indígenas partindo de suas necessidades e cosmovisões. Em suma, o PGTA é um instrumento de empoderamento indígena que visa promover o protagonismo, a autonomia e a autodeterminação na governança

[58] O Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI) foi uma realização conjunta do movimento indígena brasileiro, governo federal, por meio da Funai e do MMA, e de instituições parceiras, como o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), a organização não governamental The Nature Conservancy (TNC) e o Fundo para o Meio Ambiente Mundial (Global Environment Facility – GEF).

[59] Esse documento consta nas referências bibliográficas deste trabalho. Porém, ao acessá-lo notei que apenas a PNGATI é mencionada e não o seu instrumento PGTA. O que me instalou uma preocupação: cabe uma portaria de reelaboração da PNGATI incluindo o PGTA?

indígena, fortalecendo a identidade étnico-territorial e servindo como arco flecheiro propulsor de políticas públicas para e a partir dos povos originários e seus territórios.

Frente à importância tanto da PNGATI quanto de seu instrumento de implementação, o PGTA, a ex-deputada federal indígena Joenia Wapichana (REDE/RR) propôs, em 2021, o Projeto de Lei 4.347, que prevê a elevação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas à categoria de Política de Estado, isto é, lei. O projeto segue tramitando e avançando na Casa Legislativa, já tendo sido aprovado na Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (CMADS).

Cientes da importância e fundamentais agentes articuladores do PGTA e da PNGATI, os povos indígenas do Brasil têm gradativamente discutido essa política pública e seu plano. É o caso do Povo Potiguar da Paraíba. Cada vez mais empoderados de seus direitos, em novembro de 2024, lideranças dos Potiguar, juntamente à Funai e ao Ministério dos Povos Indígenas (MPI), realizaram uma assembleia no Plenário José Joaquim dos Santos, no município de Marcação (que está sobreposto ao Território Indígena), para tratar da construção do PGTA Potiguar. Na ocasião, essa tão burocrática sigla cedeu espaço para novas denominações, passando a ser chamado de Plano de Vida, o que destaca a devida apropriação desse importante instrumento de gestão pelas lideranças indígenas locais.

Atualmente, Fred Karakarã Potiguara é consultor do Programa Fortalecendo Territórios, uma iniciativa de lideranças indígenas em parceria com o MPI e o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA), e temos nos articulado através do GIPCSA e da Rede Curica, na perspectiva de que esta pesquisa–vivência forneça subsídios para o PGTA Potiguara.

Além das próprias diretrizes elaboradas dentro da PNGATI, Little (2006, p. 4) também aponta algumas diretrizes para a Gestão Territorial em Terras Indígenas:

- 1ª Terras Indígenas como unidades básicas de análise e atuação;
- 2ª Os atores sociais principais da gestão territorial são os povos indígenas e sua participação nesse processo deve acontecer no marco da agência étnica;
- 3ª Autonomia territorial e etnodesenvolvimento como metas gerais da gestão das Terras Indígenas;
- 4ª Os processos de gestão territorial devem procurar a sustentabilidade ambiental, econômica, social, política e cultural das Terras Indígenas;
- 5ª Os programas de etnozoneamento e gestão territorial devem se inserir nos processos socioambientais de longa duração;
- 6ª Os processos de gestão territorial devem seguir o princípio de justiça no referente ao controle formal sobre os recursos territoriais;
- 7ª Os processos de gestão territorial devem seguir o princípio de equidade no referente ao acesso e uso desses recursos por parte dos membros indígenas.

Esses apontamentos dialogam diretamente com os princípios da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), uma política pública brasileira instituída em 2012 pelo Decreto nº 7.747. A PNGATI desempenha um papel crucial na defesa dos direitos territoriais indígenas e na conservação da biodiversidade, pois as terras indígenas representam um percentual de 12,64% do território nacional e abrigam ecossistemas fundamentais para o equilíbrio ambiental do país e, por extensão, do planeta. Para se ter uma noção, a região Sudeste do Brasil, compostas pelos estados de Minas Gerais, Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo, equivale a aproximadamente 10,9% do território, ou seja, a soma de todas as terras indígenas nacionais supera a região com seus quatro estados em extensão territorial.

Ela tem como objetivo garantir a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais em terras indígenas, fortalecendo a autonomia dos povos indígenas e reconhecendo a importância de suas práticas tradicionais de gestão ambiental. A sua aplicabilidade se dá através dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs), que são planejamentos estratégicos elaborados pelas próprias comunidades indígenas, com o objetivo de organizar a gestão dos territórios, e que, por sua vez, utilizam duas importantes ferramentas de produção, monitoramento e avaliação dos próprios PGTAs: o etnomapeamento (cartografia social) e o etnozoneamento. O Instituto de Estudos Socioeconômicos (Inesc) afirma que:

Os Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas são instrumentos de gestão territorial criados pelos povos indígenas brasileiros e por seus aliados. Organizam os desejos, os planos de futuro, os acordos internos, as atividades econômicas e as práticas de manejo e proteção territorial de dada comunidade, podendo abarcar um ou mais povos e Terras Indígenas. Embora não estejam inicialmente previstos no texto da lei que institui a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas (PNGATI), os PGTA na prática funcionam como um de seus principais caminhos de implementação. A PNGATI está em vigor desde 2012, tendo sido construída de baixo para cima: primeiro, pelos povos indígenas e por seus/suas aliados/as, para depois se tornar uma política pública.

(Inesc, 2023, p. 10. Os grifos são de minha autoria)

Em resumo, para a gestão eficiente dos territórios indígenas é necessário se atentar aos princípios que a regulamentam e à aplicação efetiva de suas ferramentas, como o etnomapeamento (cartografia social), o etnozoneamento e os próprios PGTA, respeitando as cosmo filosofias indígenas, seus saberes e conhecimentos. O trabalho com o PGTA da Aldeia São Miguel segue em paralelo (mas atravessando e sendo entrelaçado) com o presente trabalho. Inclusive, no dia 24 de julho de 2025 foi realizada uma reunião na Aldeia Tramataia para tratar do nivelamento conceitual e metodológico do PGTA Potiguara. Essa reunião foi organizada pela Coordenação do Programa Fortalecendo Territórios, a qual Fred Karakarã Potiguara faz parte, e com a presença de mobilizadores locais, caciques, pajés, lideranças, representantes de associações, escolas, pescadores, pessoas LGBTQIA+ e da Funai do Território Potiguara.

[60] Por exemplo, o capítulo VI da Constituição Federal Brasileira dedicado ao Meio Ambiente, no artigo 225 lemos: "Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações." Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: out. 2025.

Os Planos de Gestão Territorial e Ambiental consistem em instrumentos essenciais para a garantia da justiça climática. Ao ser implantado, o PGTA permite que soluções, como políticas públicas de adaptação e mitigação das mudanças climáticas, sejam equitativas, enfrentando as desigualdades sociais e econômicas que tornam, especialmente, os povos indígenas mais vulneráveis aos impactos das mudanças climáticas. Ao mesmo tempo, a implantação do PGTA garante também a justiça ambiental, ao enfatizar a necessidade de proteção dos Direitos da Mãe-Natureza, que, embora não sejam explicitamente mencionados na nossa Constituição Federal, são previstos em diversos dispositivos⁶⁰. Por fim, o PGTA também lança flechas em direção da justiça socioterritorial, ao contribuir para o combate das desigualdades e injustiças que se materializam no espaço geográfico, como a expropriação de terras, a segregação urbana, a concentração fundiária e a violação de direitos territoriais dos povos indígenas. O princípio da justiça socioterritorial consiste na garantia de que todos os grupos sociais, especialmente os historicamente marginalizados, como é o caso dos Potiguara da Paraíba, tenham o direito à terra, à moradia digna, a um ambiente equilibrado e ao pleno exercício da cidadania (ou florestania) em seu espaço de vida, reconhecendo o território e os serviços e equipamentos presentes nele como fundamentos indispensáveis à sua reprodução cultural, social e econômica. Garantir os Direitos da Mãe-Natureza é garantir os nossos próprios Direitos Humanos, afinal, interdependemos dela.



Na página ao lado,
Poty–Potiguara

Em Tupi Potiguara, Potiguara
significa “comedor de camarão”.
Ilustração digital produzida por
gerador de imagens a partir de
prompt de comando elaborado
pela autora.

NA TERRA DO CAJU AZEDO: O POVO- TERRITÓRIO POTÍGUARA DA PARAÍBA

LEVANTAMENTO DE DADOS ETNOHISTÓRICOS, ÉTNICO-
TERRITÓRIAIS E CULTURAIS POTÍGUARA

“Xe Tupã, xe Tupã, xe Potĩguara
Xe Potĩguara kô Tupã yby pupê
Arur arara, karaúna
Arur xexêu, opá guyrá ybakýguara
oime’eng Tupã xêbe.”

“Sou Tupã, sou Tupã, sou Potiguara
Sou Potiguara nesta Terra de Tupã
Tenho uma arara, caraúna e xexêu
Todos os pássaros do céu,
quem me deu foi Tupã.”

Música tradicional Potiguara.
Tradução de Silva Potiguara
(2024, p. 20)

[61] “Ali por então não houve mais fala ou entendimento com eles, por a barbaria dêles ser tamanha que se não entendia nem ouvia ninguém.” Trecho da Carta de Pero Vaz de Caminha, escrita em 1500 (Caminha, 1963, p. 38).

Quem são os Potiguara da Paraíba?

Seja nos estudos acadêmicos (muitos dos quais realizados sem dar o devido retorno aos Potiguara), seja no senso comum ocidental construído através do imaginário não-indígena a respeito desse povo, os Potiguara, historicamente, como povos vítimas do etnocídio colonial, estatal e capitalista, são retratados de diversas formas. Ao longo da pesquisa e escrita deste trabalho, me deparei com inúmeras alcunhas. Nem sempre positivas ou com o intuito de reconhecer a sua indianidade e a sua legitimidade enquanto ocupantes originários das terras invadidas.

Em diversos textos datados da invasão colonial, como os tratados e cartas dos viajantes e cronistas europeus, encontramos descrições sobre os povos indígenas pautadas no eurocentrismo. Os textos de Pero Vaz de Caminha e Hans Staden descrevem, sob sua perspectiva, os detalhes desse momento de contato intercultural. Da caracterização da fauna e flora aos hábitos e costumes sociais e espirituais das culturas originárias do Brasil, quase tudo foi descrito, mas sempre sob a perspectiva do colonizador que buscava justificar a invasão das terras indígenas de Abya Yala, de Pindorama, do Brasil.

Na etnologia do Nordeste, na qual os Potiguara estão inseridos, esses povos foram retratados como “bárbaros”⁶¹, “selvagens”, “povo sem rei,

sem fê, sem lei”⁶², “traidores”⁶³, “canibais”⁶⁴, misturados”⁶⁵, “preguiçosos”⁶⁶, silvícolas”⁶⁷, “caboclos”⁶⁸, “sertanejos pobres e sem acesso à terra”⁶⁹, “primitivos”⁷⁰, “mestiços”, ou mesmo “magotes de índios desajustados”⁷¹. Mas, afinal, quem são os Potiguara da Paraíba?

Povos indígenas, povos originários, autóctones, nativos, ameríndios: ao contrário das diversas acepções das palavras elencadas anteriormente, há igualmente uma diversidade de outras palavras para se referir a povos indígenas de maneira digna e respeitosa. Indígena é a palavra mais apropriada. Refere-se ao “indivíduo pertencente a um dos povos que já habitavam as Américas em período anterior à sua colonização por europeus”⁷²”. Substitui a palavra “índio”, considerada imprecisa e carregada de preconceito histórico, afinal, é fruto de um equívoco geográfico dos colonizadores europeus comandados pelo navegador Cristóvão Colombo (1451–1506) que achavam ter chegado às Índias (Sudeste Asiático) em 1492, quando, na verdade, estavam em Abya Yala. Originário é um termo também apropriado, pois enfatiza que esses povos são os habitantes originais do território. Embora seja usado em contextos mais específicos e até mesmo eruditos, autóctone também é uma palavra aceitável. Provém do grego autókhthōn,ōn e se refere àquilo ou quem é “originário do próprio solo, que nasce do próprio solo”⁷³”. Nativo, embora também aceitável, é um termo genérico, assim como descrevemos plantas ou animais nativos de determinado lugar. Significa basicamente aquilo ou quem é “nascido em ou oriundo de determinado local”⁷⁴, tendo como sinonímia direta “indígenas”. Ameríndios agrupa todos os povos indígenas do continente americano numa categoria sã, sendo, portanto,

[62] Werá (2024, p. 120).

[63] Alcinha que deu origem ao nome da cidade de Baía da Traição, como nos explica o professor e historiador Ezequiel Maria Potiguara (Kaberekoara Potiguara), morador da Aldeia São Miguel (Maria Potiguara, 2024).

[64] Em razão dos ritos antropofágicos que realizavam.

[65] Em seus levantamentos históricos, Pacheco de Oliveira (1990, p. 52) nos explica que a perspectiva de “índios misturados” passou a ser empregada a partir da segunda metade do século XX. Consistia num atributo negativo que os desqualificava enquanto indígenas legítimos e os opunha aos “índios puros” do passado.

[66] Palitot (2005) nos explica que a alcunha de “preguiçosos” encontra suas bases na política indigenista do século XX com seus processos de assimilação compulsória ao campesinato, ao contexto pastoril e missionário. Assim, os povos indígenas eram vistos apenas como força de trabalho.

[67] Silvícola significa “quem nasce ou vive nas selvas”. Segundo o Instituto Socioambiental (ISA), o termo é inadequado para se referir aos povos indígenas porque o que faz de alguém indígena não é o fato de viver ou ter nascido na “selva”. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_são#:~:text=Quem%20é%20indígena

a?%20*%20"Indígena"%20é%20qualquer,histórico–culturais%20com%20as%20organizações%20sociais%20indígenas%20pré–colombianas.>. Acesso em: set. 2025.

[68] Como veremos adiante, Palitot (2005) nos explica que a alcunha de “caboclo” se refere ao status do indígena assimilado e incorporado à sociedade colonial, ou seja, os indígenas catequisados, “civilizados”.

[69] Pacheco de Oliveira (1990, p. 52).

[70] De acordo com a vertente antropológica do Evolucionismo Cultural, que opunha povos “tribais”, considerados atrasados, à civilização moderna.

[71] Ribeiro (1985, p. 54).

[72] Dicionário online da Google (2025). Palavra surgida possivelmente em 1552, originada do latim indigēna,ae “natural do lugar em que vive, gerado dentro da terra que lhe é própria”.

[73] Palavra surgida possivelmente em 1836. Informações extraídas do dicionário online da Google (2025).

[74] Dicionário online da Google (2025).

uma generalização que devemos ter cuidado para não homogeneizar a complexidade étnica e cultural dos povos indígenas de Abya Yala.

Os povos indígenas são grupos étnicos diferenciados da sociedade ocidental. Como define Palitot (2005), a etnia de um grupo consiste no “sentimento partilhado pelos seus membros de quem possuem uma origem comum que os diferencia no mesmo nível dos outros grupos humanos” (Palitot, 2005, p. xxii). Eu me arrisco a complementar a conclusão do autor, pois os Potiguara costumam dizer que viverão em sua Terra–território para sempre. Ou seja, muito mais do que uma narrativa cosmogônica sobre a origem de seu povo, os Potiguara profetizam o seu destino. Profecia é promessa e é destino. Ela se cumpre, independentemente dos atropelos no caminho. Entretanto, é preciso cuidar para que a Mãe–Natureza esteja viva, de pé.

Asé o'ar,
asé oikobê,
asé omanõ,
iandê anama te
oikobê kô ybýpe
auieramanhẽ ne.

A gente nasce,
a gente vive,
a gente morre,
mas nosso povo
viverá nesta terra
para sempre.

(Lema dos Potiguara da Paraíba. Silva Potiguara, 2024, p. 14)

Em seu trabalho, Palitot (2005) defende a necessidade da crítica e da desconstrução do conceito de grupo étnico, que é essencialmente pautado na naturalização dos processos de construção das fronteiras sociais dos Potiguara, assentado nas ideias de continuidade originária e pureza racial. Essa lógica de pureza racial tem sua base no Evolucionismo cultural — corrente das prematuras ciências sociais que estavam sob a égide das ciências naturais. A ideia de “raça” — que fundamenta o racismo —, enquanto fator biológico, é determinante na cultura, na organização sociopolítica, nas relações e no comportamento humano. Assim:

Os grupos sociais eram definidos, classificados e interpretados enquanto gradações num padrão evolucionário, cujo único destino de realização seriam as sociedades modernas da Europa, baseadas na urbanização, industrialização e organização estatal.

(Palitot, 2005, p. XX)

Através desse pensamento, à época considerado científico, continuaram a subjugar diversas culturas ao redor do mundo. Essa ideia se perpetuou ao longo dos séculos e era utilizada para justificar a expansão dos impérios coloniais em África e Ásia. Até hoje, percebemos sua perpetuação no senso comum. Como nos escreve Palitot (2005), Marx Weber (1864–1920) foi um dos primeiros a distinguir as noções de raça, etnia e nação em seu livro Economia e Sociedade (1921). Palitot (2005) descreve que para Weber, raça é atributo natural, etnia é fundada na crença subjetiva de uma origem comum de um determinado grupo social, o que lhes

diferencia dos outros grupos humanos, assim como nação, mas com a diferença de que, nesse último caso, os grupos reivindicam poderio político, entendida nos dias de hoje como a soberania de um Estado politicamente organizado. Os Potiguara se anunciam também como Nação Potiguara (Maria Potiguara, 2024). Acosta (2016) nos inquieta a pensarmos na possibilidade de um Estado plurinacional. O autor ainda critica a formação do Estado atual e sugere o Estado plurinacional como uma forma de enfrentamento ao racismo e às desigualdades socioambientais:

A plurinacionalidade não nega a nação, mas propõe outra concepção de nação. Reconhece que não existe apenas uma nação ou apenas uma nacionalidade. Assume uma nação de nacionalidades diversas que têm convivido em estado de permanente enfrentamento.

O Estado “moderno” e liberal, herdeiro de estruturas e práticas coloniais, sobre o qual se estabeleceu um esquema de dominação oligárquico, uma e outra vez tratou de embranquecer a sociedade, negar e apagar diversidades, ignorar ou reprimir a existência de culturas e línguas dos povos e nacionalidades que existiam antes da Conquista.

A plurinacionalidade, enquanto nova concepção de organização social, resgata a pluralidade de visões étnicas e culturais para repensar o Estado. Para mencionar apenas algumas referências, os direitos coletivos — e não apenas os direitos individuais — também são importantes. Igualmente, interessa uma nova forma de relacionar-se com a Natureza, que abriria as portas a uma cidadania ambiental e ecológica, tal como já discutimos.

Em sociedades carregadas de racismo e com deficiências democráticas históricas, a construção de um Estado plurinacional se converte não apenas em desafio, mas em necessidade. Portanto, é preciso dar respostas a temas-chave, como a discriminação racial e as distintas formas de pertencimento ao território.

(Acosta, 2016, p. 145–146)

Independentemente de o Estado brasileiro reconhecer ou não, podemos assumir que os povos indígenas do Brasil possuem dupla nacionalidade. Possuem uma nacionalidade compulsória imposta ao seu nascimento: são cidadãos brasileiros porque nossa Constituição Federal considera brasileira toda pessoa nascida no dito território nacional (território invadido pelos colonizadores e usurpado dos povos indígenas); e sua nacionalidade originária, de seu território indígena. Assumindo isso, o Estado plurinacional surge como uma possibilidade para tecermos o Bem Viver respeitando a organização e a participação sociopolítica, além da autonomia e autodeterminação dos povos indígenas. Na Bolívia e no Equador o Estado plurinacional, apesar da falha implementação prática, já é uma realidade alçada à categoria constitucional.

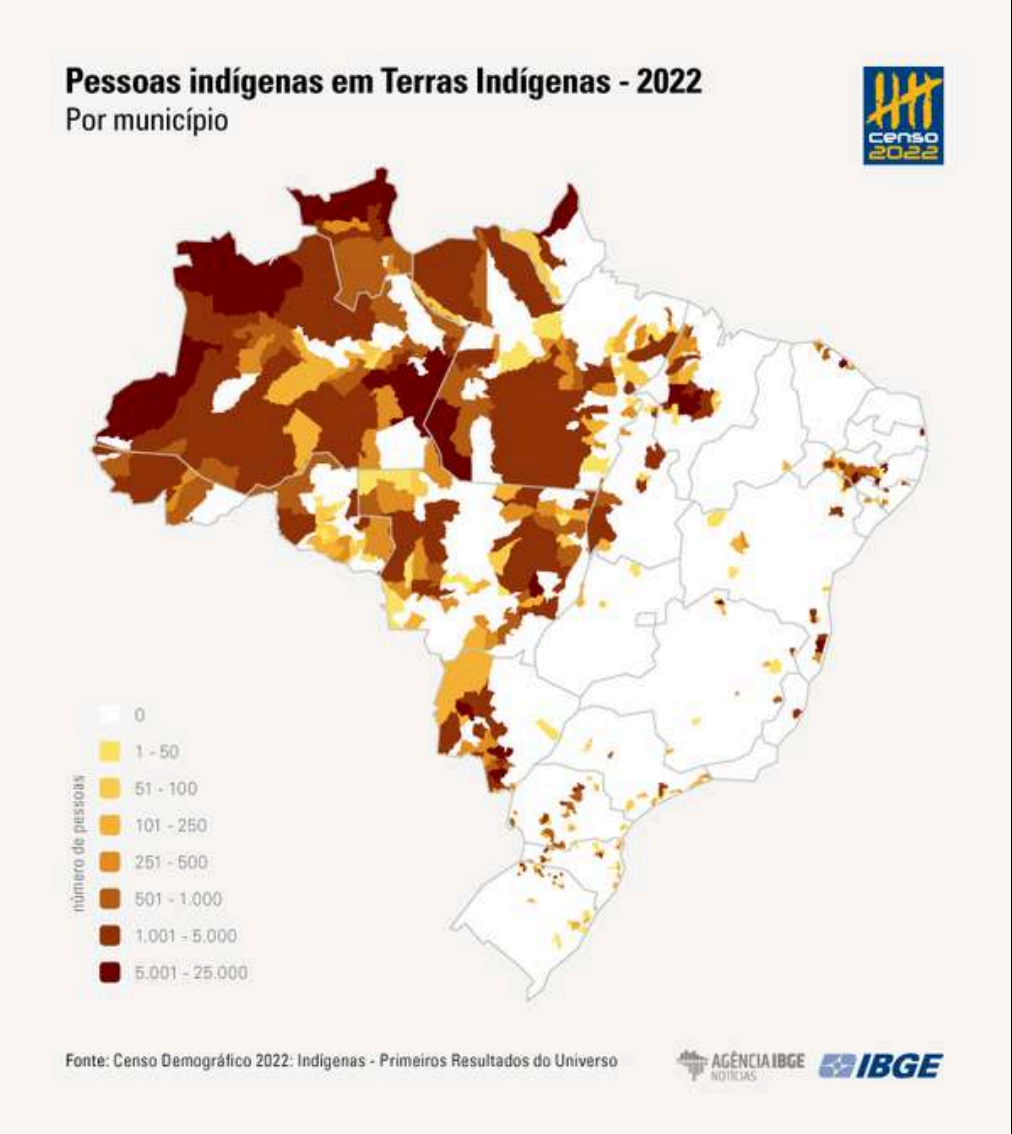
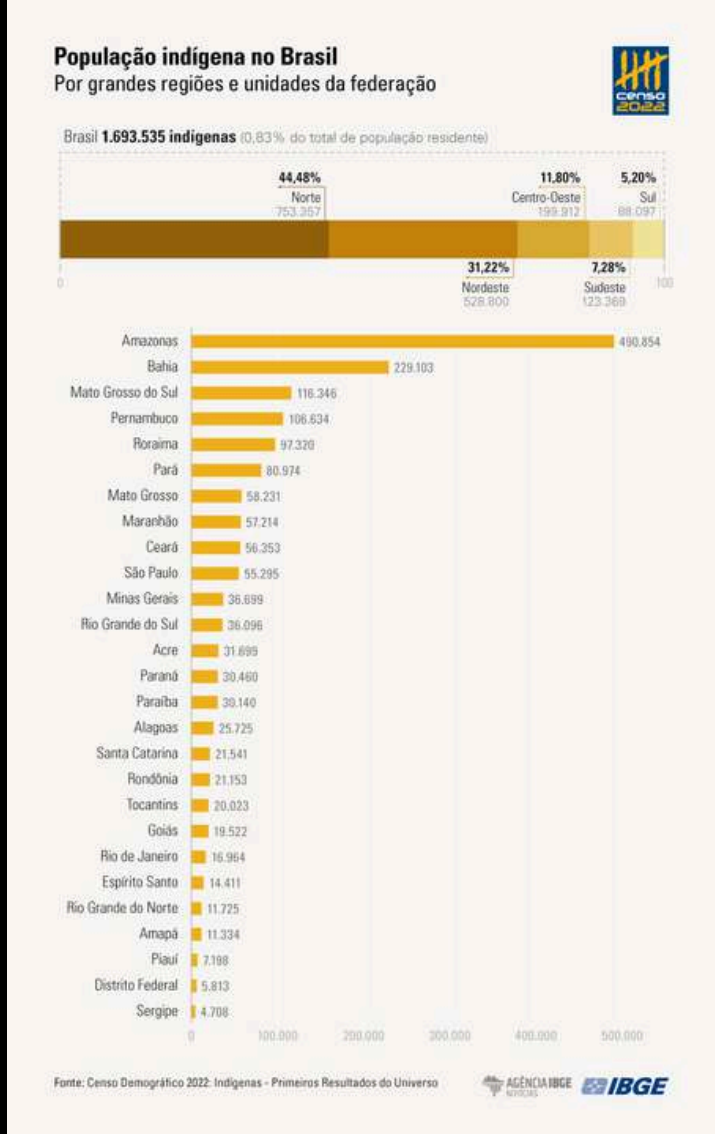
Atualmente, segundo o Instituto Socioambiental⁷⁵ (ISA), existem cerca de 283 povos indígenas no Brasil, falantes de mais de 150 línguas distintas. Segundo o último censo realizado pelo IBGE⁷⁶, em 2022, o número de indígenas residentes no Brasil era de 1.693.535 pessoas, o que representava 0,83% da população total do país. A maior porcentagem dos indígenas do país está concentrada na região Norte (44,48%), com cerca de 753.357 pessoas vivendo na região. O segundo maior número

[75] Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/brasil>>. Acesso em: set. 2025.

[76] Disponível em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal>>. Acesso em: set. 2025.

[77] Segundo Jornal da Paraíba. Disponível em: <[está no Nordeste \(31,22%\), com cerca de 528,8 mil indígenas. As demais regiões têm a seguinte distribuição: Centro-Oeste \(11,80%\), com 199.912 mil pessoas indígenas, Sudeste \(7,28%\) com 123.369 mil, e Sul \(5,20%\) que corresponde a 88.097 mil indígenas. O censo do IBGE ainda traz alguns dados importantes para entendermos como vivem os indígenas no Brasil. Foi constatado, por exemplo, que a maioria dos indígenas vive fora das áreas demarcadas das Terras Indígenas, em contexto urbano.](https://jornaldaparaiba.com.br/comunidade/marcacao-baia-da-traicao-indigenas-censo-2022#:~:text=Baia%20da%20Trai%C3%A7%C3%A3o%20(PB)%20-%2086%2C64%25&text=Segundo%20o%20levantamento%20do%20instituto,percentual%20de%2093%2C69%25.>>. Acesso em: set. 2025.</p></div><div data-bbox=)

O caso do Potiguara da Paraíba é bastante emblemático. A Baía de Traição, por exemplo, tem 9.224 habitantes, desses, cerca de 86,64% são indígenas, o que corresponde ao número de 7.992 pessoas, colocando a cidade do Litoral Norte do estado na sétima posição de cidades brasileiras com o maior percentual de pessoas indígenas residentes no país⁷⁷. Ainda segundo informações do ISA, no Brasil, existem 812 Terras Indígenas em diferentes fases do procedimento demarcatório, com 522 já homologadas. Dentre essas, podemos citar as três terras que compõem o Território Potiguara: Terra Indígena Jacaré de São Domingos, Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór e Terra Indígena Potiguara, onde está situada a Aldeia São Miguel. Mas até chegar nesse status legal foram anos de luta, articulação e mobilização do Povo Potiguara para garantirem os seus direitos sobre suas terras, e ainda é necessária toda essa organização para manter esses direitos de pé e angariar outros. Itaepe, por exemplo, embora seja terra tradicional Potiguara segue sem processo demarcatório instaurado.



Na página anterior, gráfico de população indígena no Brasil por grandes regiões e unidade federativas. Mapa do Brasil de pessoas indígenas em TIs por município.

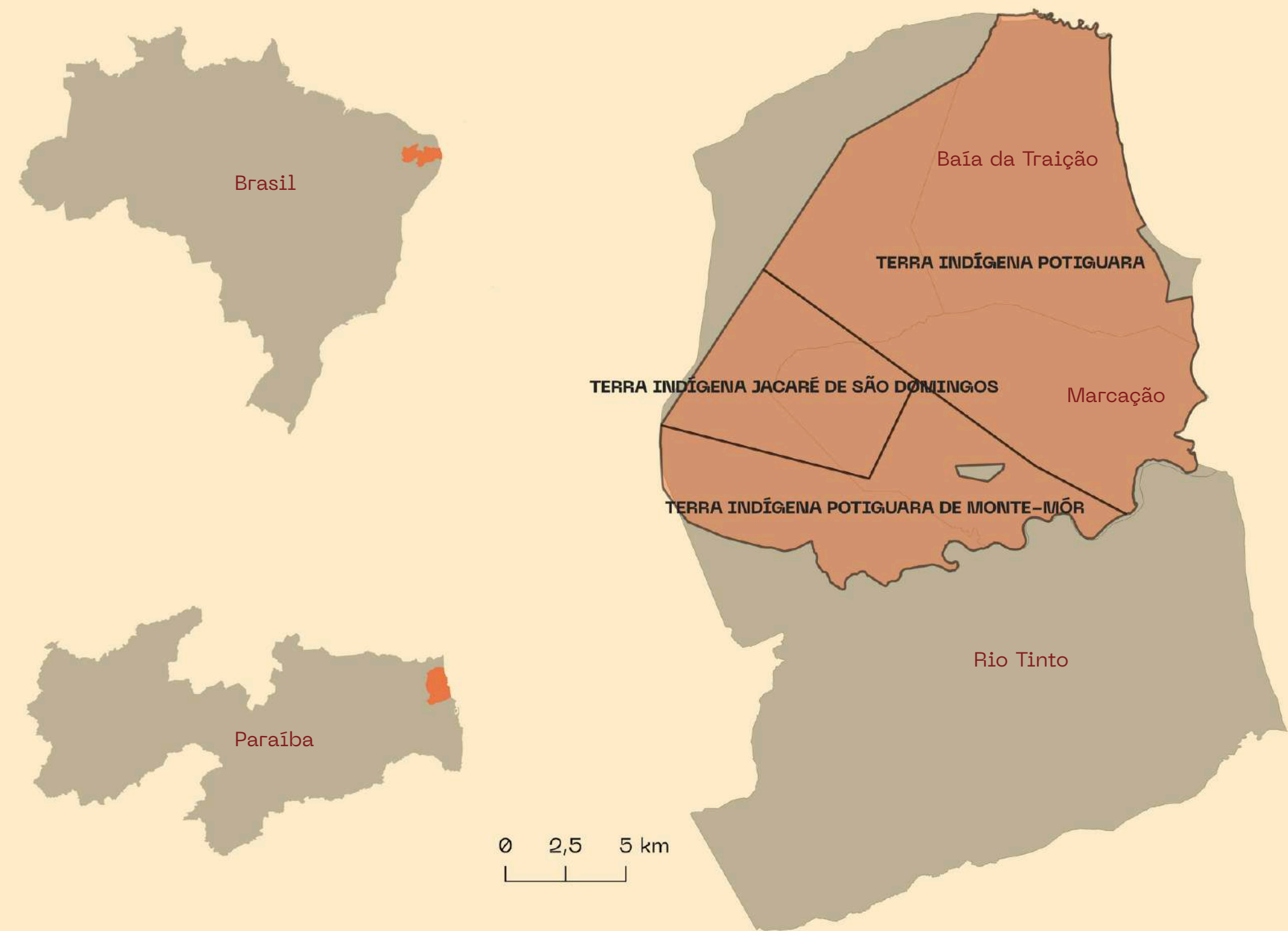
Fonte:
<<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal>>. Acesso em: set. 2025.

[78] Atualmente, os Potiguara falam principalmente o português em função do etnocídio histórico de sua cultura, mas estão em constante retomada de sua língua originária, o Tupi Potiguara. Em 2024, o professor Romildo Silva Potiguara (Guyraakanga Potiguara), morador da Aldeia Três Rios e integrante da Rede Curica, organizou e publicou o livro Tupi Potiguara Kuapa (Conhecendo a Língua Tupi Potiguara) em parceria com diversas lideranças Potiguara (Silva Potiguara, 2024).

[79] Órgão responsável por coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e todo o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) no Sistema Único de Saúde (SUS). Os dados sobre os Potiguara estão disponíveis em: <https://infoms.saude.gov.br/extensions/sesai_pop_indigena/sesai_pop_indigena.html>. Acesso em: set. 2025.

O Povo Potiguara da Paraíba faz parte dos povos da família de tronco linguístico Tupi⁷⁸. Seu nome se origina do Tupi potĩ (camarão) e guara (comedor de): comedores de camarão, o que lhe atribui forte característica cultural e também econômica. Os Potiguara são um dos únicos povos indígenas do Brasil a resistir em seu território originário mesmo com as violências e espoliações dos invasores eurocristão e da empresa capitalista. Atualmente, seu território está limitado ao litoral Norte da Paraíba, entre os rios Camaratuba e Mamanguape. Mas os relatos etnohistóricos (Moonen, Maia, 1992) destacam a sua ocupação originária em amplo território, que se estendia pela costa do Nordeste, passando pelo que, hoje, são conhecidos como os estados do Maranhão, Ceará, Rio Grande do Norte (que confere o gentílico potiguar aos nascidos nesse estado) até à Paraíba, onde ocupavam o litoral norte do estado, desde a atual Baía da Traição (costa litorânea) até a atual Serra da Raiz (na época, chamada de Serra da Copaoba).

Segundo dados da Secretaria de Saúde Indígena⁷⁹ (SESAI), órgão vinculado ao Ministério da Saúde do Brasil, sua população é de aproximadamente 17.673 mil Potiguara distribuída entre as três Terras Indígenas contíguas que compõem o Território em sua totalidade. Em Potiguara de Monte-Mor vivem 5.995 indígenas, em Jacaré de São Domingos 559 e em Potiguara 11.119. Juntas, essas terras somam um total de 33.757 hectares e duas delas (a saber, Potiguara de Monte-Mór e Potiguara) são atravessadas pela rodovia PB-041, que liga os municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição, respectivamente sobrepostos a essas terras.



Sobre a situação legal das TIs Potiguara: todas já estão demarcadas e homologadas. A TI Potiguara abrange 25 aldeias⁸⁰, constituindo a maior porção geográfica e demográfica do território; a TI Jacaré de São Domingos é composta por 2 aldeias⁸¹; e a TI Potiguara de Monte-Mór, homologada em 4 de dezembro de 2024, abriga 5 aldeias⁸². Além disso, há sobreposições das TIs Potiguara com a Área de Proteção Ambiental (APA) da Barra do Rio Mamanguape, com a Área de Relevante Interesse Ecológico (ARIE) Manguezais da Foz do Rio Mamanguape, e com a costa litorânea do Oceano Atlântico — muito embora as águas que banham o município da Baía da Traição estejam fora da delimitação territorial indígena, como já expliquei no capítulo Arco-flecheiro.

Para respondermos à pergunta que lancei acima (quem são os Potiguara?), precisamos tecer espirais históricas, políticas e socioculturais entre o ontem e o hoje. Afinal, segundo Palitot (2005), os Potiguara de hoje são resultado de um extenso processo de reelaborações socioculturais ocorridas através da interação com outros diversos sujeitos sociais e, principalmente, com agentes e órgãos do Estado ao longo do tempo. Para o antropólogo, o fio condutor da etnicidade Potiguara, entre continuidades e rupturas, consiste justamente na reelaboração constante de sua unidade e diferença frente a outros grupos sociais:

[...] a tarefa da investigação histórica e antropológica sobre os povos indígenas atuais deve estar atenta aos processos de reconstrução social que foram vivenciados como rupturas e reordenamentos das relações de poder.

(Palitot, 2005, p. 10).

Nas páginas anteriores, **mapa de localização das Terras Indígenas e Aldeias Potiguara da Paraíba** frente aos municípios.

Fonte: Autoral (2025) a partir da base de dados do IBGE, Sirgas 2000.

[80] Akajutibiró, Alto do Tambá (Gelago), Benfica, Bento, Brejinho, Caieira, Camurupim Carneira, Coqueirinho, Cumaru, Estiva Velha, Forte, Grupiúna, Jacaré de César, Lagoa do Mato, Laranjeiras, Mata Escura (Boréu), Santa Rita, São Francisco, São Miguel, Silva de Belém, Silva, Tracoeira, Tramataia e Val.

[81] Grupiúna dos Cândidos e Jacaré de São Domingos.

[82] Jaraguá, Lagoa Grande, Monte-Mór, Três Rios e Ybykuara.

Antes de seguirmos, façamos algumas breves considerações. Perceba, inicialmente, que para conduzir essa resposta, costurei povo e território numa palavra só, nomeando este capítulo assim: Na Terra do Caju-azedo: o Povo-Território Potiguara da Paraíba. Para o genial geógrafo e intelectual negro Milton Santos (1926-2001), o território é uma instância social (Santos, 2005). O Território, sinônimo de espaço humano, de espaço habitado, só existe a partir das relações de uma comunidade com a Terra. Arrisco complementar dizendo que é uma relação dialética, simbiótica, esboçada sobre uma ontologia relacional, isto é, cada ser é definido pelas relações que mantem. Por exemplo, em muitas culturas indígenas, um rio é como um avô, a Terra-território é como uma mãe provedora, um agente com quem os indígenas se relacionam e tiram o seu sustento, e não um objeto inerte. Assim como determinado povo indígena se constitui, se relaciona e se nutre das condições que esse território lhe oferta, esse território ganha força, significado, proteção e cuidado das pessoas que o coproduzem.

Para os Potiguara da Paraíba com quem tive contato ao longo da minha trajetória nesses últimos dois anos, a expressão caju-azedo tem múltiplos sentidos, sendo um deles bastante peculiar. Lembro que as primeiras vezes que ouvi essa expressão, eram sempre em conversas num tom de desabafo, proferidas como um segredo esquecido, mascarado ou invisibilizado. Contaram-me que, há muito tempo atrás, era comum entre eles o consumo do cauim produzido a partir da fermentação do caju-azedo, uma variedade de caju típica do território Potiguara, especialmente nas zonas costeiras de tabuleiro. E que durante as

ritualísticas de caça e guerra, quando se preparava essa bebida, os homens caçadores e guerreiros faziam uma jornada até Akajutibirô — zona litorânea que abarca a atual Baía da Traição e a própria Aldeia Akajutibirô. Seguiam até lá e após consumirem o cauim de caju entravam em transe e se relacionavam sexualmente entre si. Em Tupi, akajutibirô pode significar tanto caju-azedo quanto "cajueiro da sodomia"⁸³ pela relação com a palavra tebirô (nâdegas) e tibirá (homossexual). Voltaremos a essa discussão no próximo capítulo.

Por agora, nos concentremos brevemente no quadro histórico dos Potiguara, observando os agentes envolvidos, as continuidades, as rupturas e as reinvenções. Palitot (2005) destaca alguns processos de territorialização históricos vivenciados pelos Potiguara, que têm sua base firmada no contato com o colonizador, cristalizado a partir da constituição dos aldeamentos no século XVII e adiante:

[...] a demarcação realizada pelo engenheiro Antônio Gonçalves da Justa Araújo; a terrível implantação da Fábrica da Companhia de Tecidos Rio Tinto; a chegada do Serviço de Proteção aos Índios e o poder tutelar; a presença dos agentes missionários e da universidade; a implantação das usinas; a luta pela demarcação das terras indígenas. Tudo isto constituindo as descontinuidades históricas por meio das quais a identidade étnica dos Potiguara vai ser refeita no decorrer de séculos e décadas.

(Palitot, 2005, p. 12)

[83] Segundo Caboquinho Potiguara em entrevista disponível em: <<https://youtu.be/95K9p4wSchU?si=nHjC7MfTpqUPFqqy>>. Acesso em: set. 2025.

Em linhas gerais, essas são algumas das situações históricas marcadas por diversos agentes que envolvem os processos de territorialização destacados pelo antropólogo. As estratégias de sobrevivência dos Potiguara se deram a partir de alianças (inicialmente com os franceses em troca do pau-brasil e outras “mercadorias”) e conflitos (contra os portugueses, contra outras etnias, fomentados, inclusive pelo colonizador e conflitos entre os próprios Potiguara). Essa era a estratégia do colonizador: incentivar ainda mais a rivalidade entre os próprios povos indígenas. Apesar das diversas perspectivas e laços entre esses povos — que não nos permitem generalizações —, até hoje, é um assunto delicado unir na mesma frase Tabajara e Potiguara, por exemplo. Com a recente reaproximação desses povos, muita das vezes a rixa vira brincadeira. Esse é um ponto histórico interessante, pois foi a partir das guerras e do rompimento de laços fraternais entre esses povos que se consolidou a Capitania da Parahyba do Norte. Geograficamente falando, quando abrimos um mapa e buscamos localizar a atual cidade João Pessoa, percebemos que esses povos (Potiguara e Tabajara) que habitavam a região foram confinados às suas margens, Potiguara ao Litoral Norte e Tabajara ao Litoral Sul, e esse fator foi fundamental para a fixação do povoado colonial português onde, atualmente, está a cidade paraibana de João Pessoa.

Ainda sobre conflitos, (Palitot, 2005, p XXI) nos lembra que “a única força que permite a ação comunitária étnica é o interesse comum, base para a comunidade política”. Assim, podemos arriscar dizer que frente aos conflitos surgem os grupos de interesse comum dentro dos próprios

grupos sociais, como é o caso da Aldeia São Miguel. Afinal, este trabalho surgiu a partir da intenção de mediação de um conflito socioambiental local pautado nos danos socioambientais da monocultura de cana-de-açúcar. O que queremos colocar aqui é que, longe de romantizarmos qualquer questão que seja, o conflito social é evidenciado como uma camada de fricção e tensionamento necessária ao surgimento de mudanças sociais. Cabe muito bem observarmos as reflexões de Gluckman (1987) sobre a sociedade da Zululândia, em África:

[...] as influências de valores e grupos diferentes produzem fortes conflitos na personalidade do indivíduo zulu e na estrutura social da Zululândia. Estes conflitos fazem parte da estrutura social, cujo equilíbrio atual está marcado por aquilo que costumamos normalmente chamar de desajustamentos. Os próprios conflitos, contradições e diferenças entre e dentre grupos zulus e brancos, além dos fatores que ultrapassam estas diferenças, constituem a estrutura da comunidade zulu-branca da Zululândia.

São exatamente estes conflitos imanentes no interior da estrutura da Zululândia que irão desencadear seu futuro desenvolvimento.

(Gluckman, 1987, p. 261)

Ao longo de seu estudo, Gluckman (1987) procura explicar que a sociedade da Zululândia, marcada por um complexo arranjo de relações entre o povo Zulu e os colonizadores ingleses e bôeres, se constitui como uma sociedade nova, composta por povos diferentes em constante interação, e com categorias étnicas e sociais híbridas. Assim, o povo

africano Zulu não deve mais ser encarado enquanto um grupo isolado e singular, mas como agentes em um amplo quadro de relações. O contato também não deve mais ser visto como um “processo desintegrador”, mas sim como “fator organizador básico” de um dado campo social, “composto por grupos interdependentes em interação contínua e que mantêm entre si padrões de comportamento compartilhados” (Palitot, 2005, p. XXV). Facilmente podemos comparar a situação analisada por Gluckman (1987) ao quadro do conflito socioambiental entre os Potiguara de São Miguel. Com uma diferença elementar: o cenário não é mais marcado pela presença do colonizador europeu branco. O conflito na Aldeia São Miguel parte de indígenas para indígenas, que reproduzem uma ontologia introjetada pela colonialidade. Além dos próprios indígenas, outros personagens ocupam o cenário do conflito: pessoas não-indígenas que fomentam a monocultura de cana, que comprem areia das terras indígenas, madeiras que extraem árvores para a indústria da construção civil sem consulta pública à comunidade, sem devolutivas efetivas, sem replantar o que é retirado.

Gluckman (1987) nos sugere o antídoto à divisão, à tensão e às brigas — em função de conflito, e que causam o rompimento do tecido social — no caso da Zululândia e que podemos aplicar em São Miguel: o afeto, o amor.

Estão sujeitos às suas próprias tensões, tensões essas que explodem em brigas e culminam em processos judiciais e acusações de bruxaria, resultando às vezes na divisão dos sítios e de seus grupos de residência. Entretanto, nos grupos onde existem

fundo na memória social, de modo que, até hoje, os Potiguara utilizam-se, entre si, do termo caboclo para designar aqueles índios tidos como mais antigos e "puros".

Contudo, o termo caboclo, enquanto uma construção do mundo colonial, traz em si o caráter da mistura e do hibridismo. É uma denominação para populações crioulas (Hannerz, 1997) no sentido em que designa tanto a miscigenação física — numa de suas interpretações correntes — quanto a cultural, ao demarcar o status de índio cristão, civilizado, incorporado à sociedade colonial e que vive uma duplicidade constitutiva. Elemento intermediário entre a selva e a civilização, "outro" por excelência, representando a alteridade dos dois pólos justamente no espaço de sua fusão.

(Palitot, 2005, pp. 20–21)

Está constituída a sociedade local. Os "caboclos" aldeados consistem numa categoria social híbrida. A sociedade local é uma sociedade híbrida, "misturada" (Pacheco de Oliveira, 1990), marcada por fronteiras porosas, maleáveis. Palitot (2005, p. 21) destaca que "ser caboclo era ser vinculado a um determinado espaço, referenciado pela igreja e pelo santo padroeiro, e que derivava de uma circunscrição administrativa do Estado, as aldeias, vilas ou povoações de índios". A incorporação dos indígenas à empresa colonial foi marcada também pela capacidade de adaptação dos indígenas, o seu poder de agência no contexto local, de modo que eles souberam se apropriar das "categorias administrativas para fazerem valer seus interesses e construir espaços de negociação e resistência dentro de um quadro maior de dominação" (Palitot, 2005, p. 22). O autor cita como exemplo dessa estratégia a associação que os Potiguara fazem até hoje

entre o seu território étnico e os santos padroeiros.

Embora não seja mais tão comum reconhecê-los assim nos dias atuais, até algumas décadas atrás, os indígenas Potiguara da Paraíba eram conhecidos como os Potiguara de São Miguel, ou como os Potiguara de Nossa Senhora dos Prazeres. São Miguel Arcanjo é considerado o padroeiro não só da aldeia que carrega o seu nome, mas de todo o Povo Potiguara da Paraíba, assim como Prazeres. São Miguel é o anjo-indígena-guerreiro que luta contra e arreda os Males defendendo o seu Povo-Território na busca da Ybymarãne'yma. É o Santo Alado (em Tupi, Apyabebé), da Justiça, padroeiro dos Guerreiros, dos doentes, dos aflitos e dos que buscam proteção contra as forças do mal. Nas narrativas ancestrais dos troncos-velhos, apesar do Povo Potiguara da Paraíba não ter uma narrativa mítica consolidada publicamente, São Miguel é o ancestral de seu povo, é o pai do Povo Potiguara, sendo cultuado em algumas tradições da Jurema Sagrada como um Encantado.

Já na segunda metade do século XVIII acontece outra transformação:

[...] a situação das aldeias missionárias vai ser modificada pelo diretório pombalino que determina a expulsão das ordens missionárias e a elevação das aldeias a categoria de vilas de índios. O mesmo diretório incentiva os casamentos mistos e a fixação de colonos nas aldeias num 'processo deliberado de assimilação dos índios a sociedade colonial, buscando dissolver as fronteiras sociais entre os aldeados e os demais súditos do rei de Portugal. (Palitot, 2005, p. 22)

Ao fazer um profundo levantamento sobre políticas e direitos indígenas em sua tese de doutorado, Costa (2019) assegura que, após a Lei Pombalina – promulgada em 6 de julho de 1755 e que tinha como objetivo a garantia do domínio pacífico dos indígenas na posse de suas terras, além do direito sucessório dessas terras, isto é, o direito dos seus filhos em herdar suas terras – o Diretório dos Índios consistiu numa política indigenista colonial, aplicada por diretores que tinham a responsabilidade de aumentar o domínio português nas fronteiras do Maranhão e do Grão-Pará. Com o tempo, entretanto, essa política foi ampliada para todo o Brasil. Ela tinha o objetivo de desarticular os povos indígenas, obrigando-os, por exemplo, a utilizar a língua portuguesa em detrimento de suas línguas originárias, e a se casarem com não-indígenas, “impondo o uso dos sobrenomes portugueses, com a população indígena submissa, explorada e integrada à sociedade colonial portuguesa” (Costa, 2019, p. 38–39). Foi a partir dessa época que os Potiguara foram alienados de sua língua originária, o Tupi Potiguara.

Já no século XIX, temos mais um processo de territorialização:

No século XIX, com o Brasil independente sob o regime monárquico, as **relações de poder** vão se encaminhar para uma radicalização das tentativas de assimilação e diluição dos índios na população, por força de leis, medidas oficiais e um projeto ideológico muito forte. O interesse pelas terras dos índios vai tornar desnecessária para a lógica dominante a manutenção do status diferenciado atribuído aos índios civilizados, que serão

gradativamente despojados de seus territórios e dos benefícios legais que possuíam. As distinções étnicas passam a fazer cada vez menos sentido em quadros políticos mais amplos e se sustentam apenas em quadros locais onde os antigos aldeamentos deram lugar a formas de **campesinato indígena** cada vez mais envolvidos em relações de patronagem e dominação particulares.

(Palitot, 2005, p. 23. Os grifos são de minha autoria)

Esse período foi marcado pela espoliação das terras indígenas e o acirramento do Diretório dos Índios, que buscava garantir às oligarquias locais o controle na aplicação de políticas ditas indigenistas. Mesmo os “caboclos”, ou seja, os Potiguara catequisados e “civilizados”, já não interessavam mais ao Estado enquanto detentores de direitos e benefícios. Nesse momento, se instauram outras relações dos indígenas com o Estado. Eles se tornam camponeses submissos a seus patrões, donos dos torrões de terra que, na verdade, pertenciam aos povos originários.

Do ponto de vista dessa perspectiva, o fenômeno do poder é caracterizado como um tipo de relação social constituído pela co-presença permanente de três elementos – dominação, exploração e conflito – que afeta as quatro áreas básicas da existência social e que é resultado e expressão da disputa pelo controle delas: 1) o trabalho, seus recursos e seus produtos; 2) o sexo, seus recursos e seus produtos; 3) a autoridade coletiva (ou pública), seus recursos e seus produtos; 4) a subjetividade/ intersubjetividade, seus recursos e seus produtos.

(Quijano, 2002, p. 5)

Embora a história inventada sobre o Brasil queira nos fazer acreditar que o país foi “descoberto” e bravamente “conquistado”, e que, após nos tornarmos independentes de Portugal, em 1822, nos livrando dos “brancos colonizadores”, vivemos uma eterna festa baseada em cerveja e futebol, a realidade é bem diferente dessa pintura. Mesmo após a Independência ainda vivemos o colonialismo, agora, não mais marcado pela figura do “branco europeu”, mas pelos então “brasileiros” — esse novo projeto de nação pautado na invasão das terras indígenas por exploradores, criminosos, traficantes de animais e gente. Hoje, vivemos o que o sociólogo peruano Aníbal Quijano (1928–2018) chama de colonialidade, que se manifesta nas relações de poder, de saber e ser:

Colonialidade do poder é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da idéia de “raça”. Essa idéia e a classificação social e baseada nela (ou “racista”) foram originadas há 500 anos junto com América, Europa e o capitalismo. São a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu. Desde então, no atual padrão mundial de poder, impregnam todas e cada uma das áreas de existência social e constituem a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva, e são, por isso mesmo, a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder.

(Quijano, 2002, p. 4)

Para o autor, a “América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira id-entidade da modernidade” (Quijano, 2005, p. 117). Quijano nos introduz a dois eixos frutos de processos históricos que convergiram e se associaram na produção desse espaço-tempo no projeto de poder fundante da América e que se espalhou pelo mundo: raça e o mercado capitalista. No primeiro caso, houve a codificação de supostas distinções biológicas entre “conquistadores e conquistados”, que situava os povos indígenas, os “conquistados”, em condição “natural” de inferioridade em relação aos europeus, os “conquistadores”. É justamente nessa entrelinha sobre raça que nos deparamos com o racismo. Acosta (2016) nos assegura que:

O racismo não é apenas um problema social. O racismo, que serviu para legitimar a Conquista, ao considerar que há raças e que estas podem hierarquizar-se, é um problema político. E, como tal, expressa-se também como uma questão de segregação econômica, exclusão e marginalização. É, inclusive, um problema de caráter ambiental, pois não se respeitam os ecossistemas e territórios onde habitam povos e nacionalidades indígenas ou comunidades negras. A segregação racial surge nas áreas urbanas quando grupos racialmente marginalizados, muitas vezes, se veem forçados a viver nos lugares mais precários. [...]

Nos inícios da Colônia, considerava-se, inclusive, que os indígenas não tinham alma. Desde então, o racismo tem sido a mais arraigada e eficaz forma de dominação social, material, psicológica e, certamente, política. As manifestações do racismo são múltiplas. Não surpreende que negros e indígenas sejam os

grupos humanos mais empobrecidos, explorados e vulneráveis. O desemprego ou a carência de serviços de educação ou saúde os atingem com muito mais força. Além disso, são discriminados nas instâncias de participação política e no exercício da democracia.

(Acosta, 2016, p. 146–147. Os grifos são de minha autoria)

O autor, portanto, amplia a noção de racismo centrada unicamente nas supostas diferenças biológicas entre seres humanos, que culminam em segregação econômica, exclusão e marginalização de uns corpos em detrimento de outros, e amplia a discussão para o caráter ambiental, isto é: a subordinação não apenas dos corpos, mas da própria Mãe–Natureza, removida de seu status sagrado, e vista, a partir de então, enquanto recurso (“recurso natural”) para o projeto colonial capitalista. Essa ideia perversa de explorar incansavelmente a Mãe–Natureza em territórios considerados sem donos fundamenta o racismo ambiental. Nesse sentido, por exemplo, quando frente a desastres climáticos, as comunidades que vivem e interdependem desses territórios são as mais afetadas mesmo sem nem sequer explorarem um grão de terra. Quanto ao exercício político e democrático dos povos indígenas, arrisco dizer que a já mencionada PNGATI é uma estratégia eficaz de reverter esse cenário, dando vez e voz a esses povos que historicamente foram explorados, vítimas de políticas desenvolvimentistas do próprio Estado e escanteados dos processos de tomada de decisão política.

Até à situação atual, entretanto, foram muitas disputas e resistências. Os Potiguara passaram por diversos processos sistemáticos de

“territorialização”, “desterritorialização” e “reterritorialização” (Costa, 2019, p. 37). Desde as invasões eurocristãs no século XVI à contemporaneidade, o Povo Potiguara tem lutado contra diversos mecanismos para permanecerem em seu território.

No início do século XX, as terras Potiguara foram ocupadas por grandes proprietários. Um deles foi a família sueca Lundgren, donos da Companhia de Tecidos de Rio Tinto (CTRT), e que hoje é conhecida no Brasil através da cadeia de lojas “Casas Pernambucanas”. Os Lundgren aceleraram o processo de invasão territorial das terras Potiguara e a destruição do ambiente biofísico local (Cardoso, Guimarães, 2012).

Em 1918, os primeiros impactos já eram visíveis: as águas de uma lagoa próxima ao Rio Mamanguape foram drenadas e canalizadas, a mata foi derrubada e os primeiros caminhos abertos. Até 1925, quando a Companhia Rio Tinto começou a funcionar a pleno vapor, grande parte do território indígena já havia sido apropriado. A empresa atraiu mão–de–obra Potiguara para trabalhos, como a abertura de estradas e a manutenção de roçados, ao mesmo tempo em que avançava sobre a terra, cortando madeira de lei para construção e lenha para alimentar suas máquinas.

A presença da fábrica é lembrada pelos mais velhos e por alguns Potiguara de Monte–Mór com quem conversei como um período de terror. Eram arquitetados verdadeiros inquéritos, restando poucas opções aos Potiguara. Os que resistiam à expulsão eram reprimidos com violência

pelos funcionários da empresa, suas roças destruídas e o acesso a recursos ambientais, essenciais para sua subsistência, restringido. Muitos foram violentados, outros tantos fugiram para Mamanguape se instalando por lá até poderem retornar após o período de demarcações já na década de 1980.

Na década de 1930, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) instalou um posto na aldeia São Francisco, e seu encarregado denunciou a devastação das matas, que já causava a extinção da caça e o assoreamento de nascentes devido ao corte intensivo de árvores para abastecer a indústria têxtil. Nos anos 1970, a indústria ocupava 80 km² da antiga Sesmaria, incluindo terras de tabuleiro e matas repletas de madeiras valiosas. Nessa mesma década, a então Vila de Baía da Traição (hoje, município de Baía da Traição) foi transformada em cidade turística, atraindo veranistas financeiramente privilegiados de “João Pessoa, Campina Grande, Sapé, Mamanguape e Rio Tinto” (Cardoso, Guimarães, 2012). Assim, quando a Terra Indígena Potiguara foi demarcada (a primeira das três terras a passar por esse processo), na década de 1980, 250 hectares foram excluídos, destinados à expansão urbana da cidade de Baía da Traição, apesar dessa área ter sido incluída na poligonal traçada pelos Potiguara durante a sua autodemarcação.

Os anos 1970 e 1980 foram marcados por uma nova onda de pressão com a instalação de usinas de cana-de-açúcar, fomentadas pelo Programa Nacional do Alcool (Proálcool) do próprio Governo Federal sob a rubrica de “**políticas de desenvolvimento**” (Palitot, Mendonça, Nascimento,

2017, p. 55) ou ainda “**desenvolvimento sustentável**”. Nesse contexto, plantadores de cana-de-açúcar invadiram o território Potiguara, substituindo matas e tabuleiros por canaviais, o que limitou drasticamente o acesso a recursos naturais, incluindo o extrativismo de frutas cultivadas pelos Potiguara, como a mangaba (*Hancornia speciosa*), o caju (dentre muitas espécies, destaco a mais comercializada *Anacardium occidentale*) e o batibutá (*Ouratea fieldingiana*).

A partir de então, algumas dezenas de plantadores de cana de açúcar invadiram o território potiguara para produzir a matéria prima para a destilaria, também eles como apoio da FUNAI e com altos financiamentos pelo Banco do Brasil. Os conflitos entre os Potiguara e os novos invasores tem sido constantes, e se agravaram principalmente a partir de 1980, tomando necessária a intervenção governamental e a demarcação da área indígena.

(Moonen; Maia, 1992, p. 134)

A implantação da agroindústria dentro do território indígena, às margens do Rio Camaratuba, ocorreu justamente quando os Potiguara lutavam pela demarcação de suas terras, agravando os conflitos e a degradação ambiental. Até hoje, uma enorme área originária dos Potiguara ficou de fora da demarcação, como é o caso da Aldeia Itaepe.

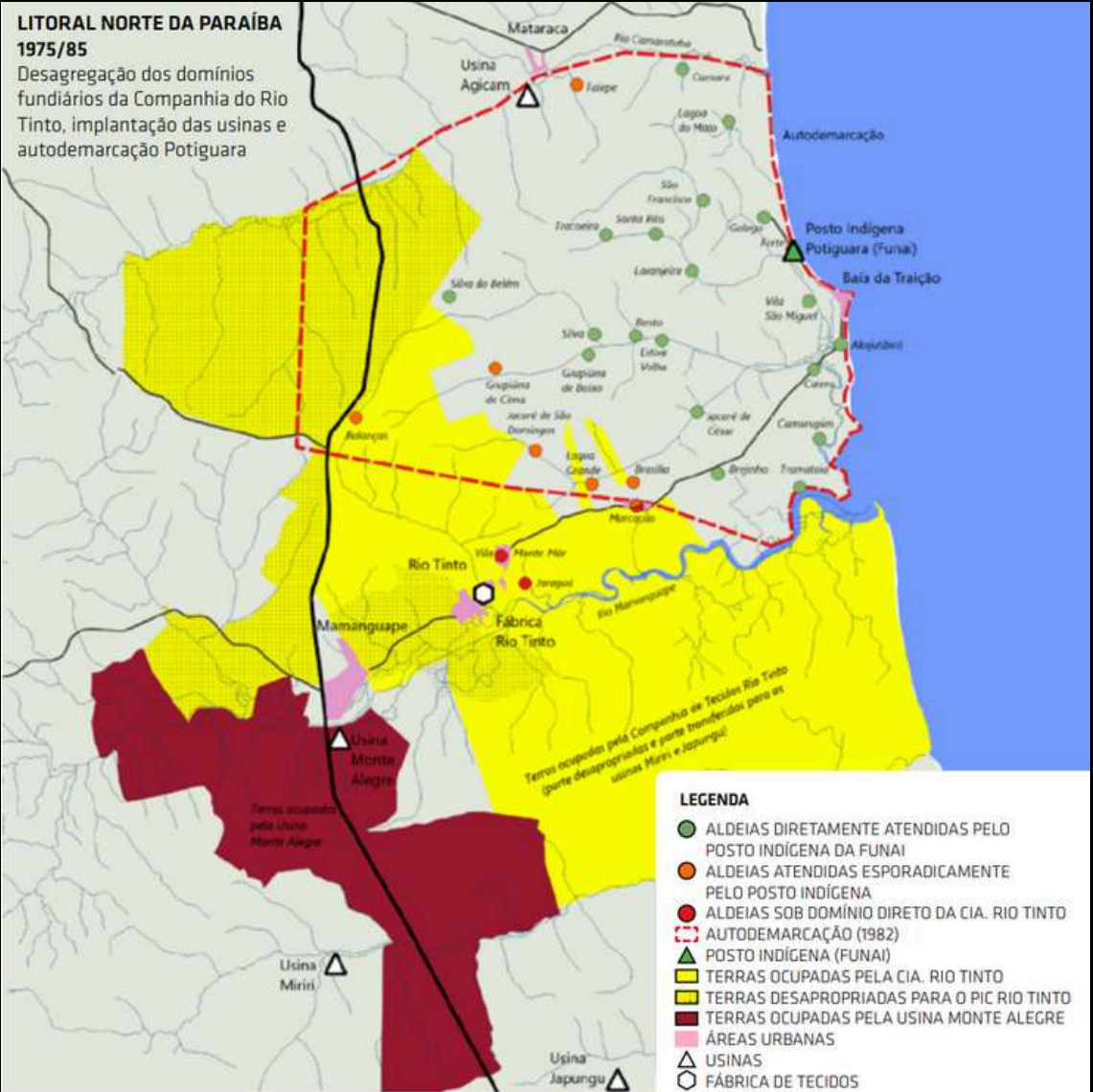
Essa sucessão de invasões, desde a fábrica de tecidos, a monocultura canavieira e o avanço do turismo, tem deixado cicatrizes profundas no Território Sagrado e nos modos de vida Potiguara, transformando drasticamente paisagens e impondo desafios contínuos à sobrevivência e

à reprodução cultural, social e econômica do Povo Potiguara da Paraíba. O mapa abaixo ilustra esse contexto territorial. Apesar de tudo isso, a resistência do povo Potiguara persiste, reafirmando o seu direito à terra e à autodeterminação.

Após discorrermos sobre todos esses processos de territorialização e questões pertinentes que os atravessam, ainda nos resta a pergunta: quem são os Potiguara? Deixemos que eles mesmos respondam. Entre os dias 23 e 24 de novembro de 2024, nós da Rede Curica em parceria com o GIPCSA, alunos do PPGA da UFPB, e representantes da comunidade da Aldeia São Miguel, como crianças, mulheres, jovens LGBTQIA+, anciãos, homens e lideranças do Coletivo Nhembo’e Katu e da Paraibamel realizamos uma Oficina de Café Mundial. Na ocasião, entregamos canetas e cartolinas para os Potiguara e facilitamos a oficina moderando quatro perguntas–chaves: **O que é ser Potiguara? Quais são as práticas Potiguara? O que eu não abro mão? Quem precisa participar do processo de construção do PGTA Potiguara da Aldeia São Miguel?**

As respostas deixam evidente que, para além da genealogia, é a cultura que mantém o Povo–Território Potiguara da Paraíba de pé. Fazem parte das práticas tradicionais, por exemplo, o Toré Sagrado, o Coco de Roda, a pesca artesanal, a apicultura, a coleta de mangaba. Respondendo sobre quem deve participar da elaboração do PGTA local, a comunidade elencou órgãos da sociedade civil e organizações do próprio território, como a Rede Curica e o Coletivo Nhembo’e Katu.

Reconstituição parcial das transformações fundiárias no litoral norte da Paraíba entre meados das décadas de 1970 e 1980. Fonte: Palitot (2022, p. 377). Vemos a área urbana da Baía da Traição incluída na área autodermacada pelos Potiguara.



O QUE É SER POTIGUARA? QUAIS SÃO AS PRÁTICAS POTIGUARA?

TORÉ
ARTEZANATO
AGRICULTURA
CULTIVO DE PLANTAS MEDICINAIS
BENZEDOURAS
PESCA (EM BARRIOS)
COCO DE RODA
CAÇA
BOLU (FEIJO)
COLEÇÃO DE TINTAS (PRINCIPALMENTE MANGABA)
PARTEIRAS
"KATU" GATE
PRODUÇÃO DE OLIVADO (OLIVUN)
FAZER SORTE, COGAR, CESTARIA, TRANSAR DE PAULA,
MBO,
PRODUÇÃO DA TINTA DE JENIPÃO
PAJELANÇA
NAVEIO DO SOLO/COMPOSTOS ORGÂNICOS (TOLHA 1
0, ESTRUME)
TUPI
PRODUÇÃO DE FARINHA
FUMO (MICHIM GABOLO)
HISTÓRIAS (CELESTRO, IRVAS MEDICINAIS, CHURRAS, TATU,
NADA, CURI-DE-PAI, ...)

QUAIS SÃO AS PRÁTICAS POTIGUARA?

PESCA (MARECO)
PLANTAS MEDICINAIS
GRAFISMO
TORÉ
ARTEZANATO
BENZEDOURAS
PÉ-DE-GAUCHO (QUEÇA DE COCO)
BOLU, PÉ-DE-MOLEQUE
TUPI
CONTATO DE HISTÓRIAS
AGRICULTURA FAMILIAR

QUAIS AS PRÁTICAS POTIGUARA?

CULTIVO DA MANGABA, MANGABA
ERVAS MEDICINAIS
BOCADINHO
COCO DE RODA
ARTE E CULTURA
PESCA ARTESANAL
TORÉ
ARTEZANATO
CESTARIA
PRESERVAÇÃO DAS NATAS, BROS, FONTAINHAS
GASTRONOMIA
PULSAR
MEL
CAÇA (TATU, AZULÃO)
GUARAPIRÁ

② QUAIS SÃO AS PRÁTICAS POTIGUARA?

- TORÉ
- GRAFISMO
- ARTEZANATO
- ETNOCULINÁRIA (BEJU, PEIXE NA FOLHA)
- ETNOMEDICINA
- REIAÇÃO DE ABOLHAS
- AGRICULTURA
- PESCA ARTESANAL
- CAÇA
- COLHEITA MANGABA

③ O QUE EU NÃO APRO MAO?

PRÁTICAS POTIGUARA:
CULTURA, ARTEZANATO, AMBIENTE RUSTICO,
VEL B/ TODOS, COCO DE RODA, TORÉ,
CASA DE FARINHA, SABERES MEDICINAIS, L. TUPI,
ABELHAS NATIVAS, PINTURAS INDÍGENAS, FESTAS
RELIGIOSAS.
COMIDAS TÍPICAS, PESCA, MARISCAGEM
REVERENCIMENTO ANCESTRAL, PARTEIRAS, BENZEDOURAS, EXTRATOS VEGETAL
CAÇA, PROCISSÃO DE SÃO MIGUEL ARCANJO,

MASTRO DE SÃO MIGUEL, PESCA DE PUPA, ESPRITUALIDADE, COLETA DE FRUTAS,
FESTA TRADICIONAL (PROFANA - 333 anos).

④ QUEM PRECISA/TEM QUE PARTICIPAR DESTE PROCESSO?

Com pontos organizados potiguara,
Ponto de encontro público
União potiguara (UEPB/IFPB/UEPB/UEPB)
Itabora
ONGs públicas (Projetos, ações, estudos, ...)
Fumai CIMI
IBMBIO, EMPRE, SEBRAE, ASS. PARAIBA MEL
Então, laboratório, criação, mídia, pesquisas, SEPA, EALBIA, ...
CACIQUES LOCAIS CURUMINS ORGÃO DE SEGURANÇA
CACIQUES GERAIS PAJE



Na página ao lado,
Aldeia São Miguel

Acervo pessoal da autora (2025)

A ALDEIA SÃO MIGUEL

ASPECTOS GEOCLIMÁTICOS, SOCIOAMBIENTAIS E
O HABITAR NA ALDEIA

“Já fui grande e majestoso
Vivia com alegria
Vindo lá de Tracoeira
Passando pela Baía
Todo o meu curso sozinho
Em toda a minha carreira
Só parando em Coqueirinho

Fiz isso por muito tempo
Quando eu era sinuoso
Meu leito só tinha água
Eu me sentia orgulhoso
Correndo de norte a sul
Como um lagarto azul
Por isso, eu sou Sinimbu

Todavia veio o homem
Com sua sabedoria
E alterou o meu leito
Tirando a minha alegria
Eu acho que fez besteira
Vendo em mim tanta sujeira
Já não faço o que eu fazia”

Poesia em homenagem ao Rio Sinimbu, principal afluente da Aldeia São Miguel, pelo ancião, liderança e professor de Tupi Potiguara Manuel Eufrásio Rodrigues Potiguara, São Nel.

A terra, o manto verde, o sol, o vento e a chuva

Um estudo realizado pelo Dr. Victor Junior Lima Félix Potiguara e equipe da Embrapa destaca que a Terra Indígena Potiguara, onde está inserida a Aldeia São Miguel, contempla solos desenvolvidos nos Tabuleiros Costeiros, na Baixada Litorânea e nas várzeas dos rios e riachos — que dissecam a região e drenam suas águas para o Oceano Atlântico (Embrapa, 2024). Segundo o estudo, podem-se verificar três grandes compartimentos ambientais na área da TIP: Tabuleiros Costeiros, Baixada Litorânea, e Várzeas. Podemos encontrar especialmente a primeira e a última dessas formações na Aldeia São Miguel.

De maneira geral, os tabuleiros costeiros se caracterizam pela sua inserção na faixa sedimentar costeira que se estende do Estado do Rio de Janeiro ao Amapá. É um compartimento com vasta superfície praticamente plana, levemente inclinada em direção ao Oceano Atlântico, de tal forma que possui altitude média variando na faixa de 30 m a 150 m (Embrapa, 2024). Nela, destacam-se os solos argissolos amarelos, neossolos quartzarênicos e espodossolos humilúvicos. O estudo revelou que a vegetação primária local “desapareceu quase completamente, cedendo lugar, especialmente, ao cultivo da cana-de-açúcar” (Embrapa, 2024, p. 4). Os tabuleiros costeiros da TI Potiguara abrangem três fases de vegetação: floresta tropical subperenifólia,

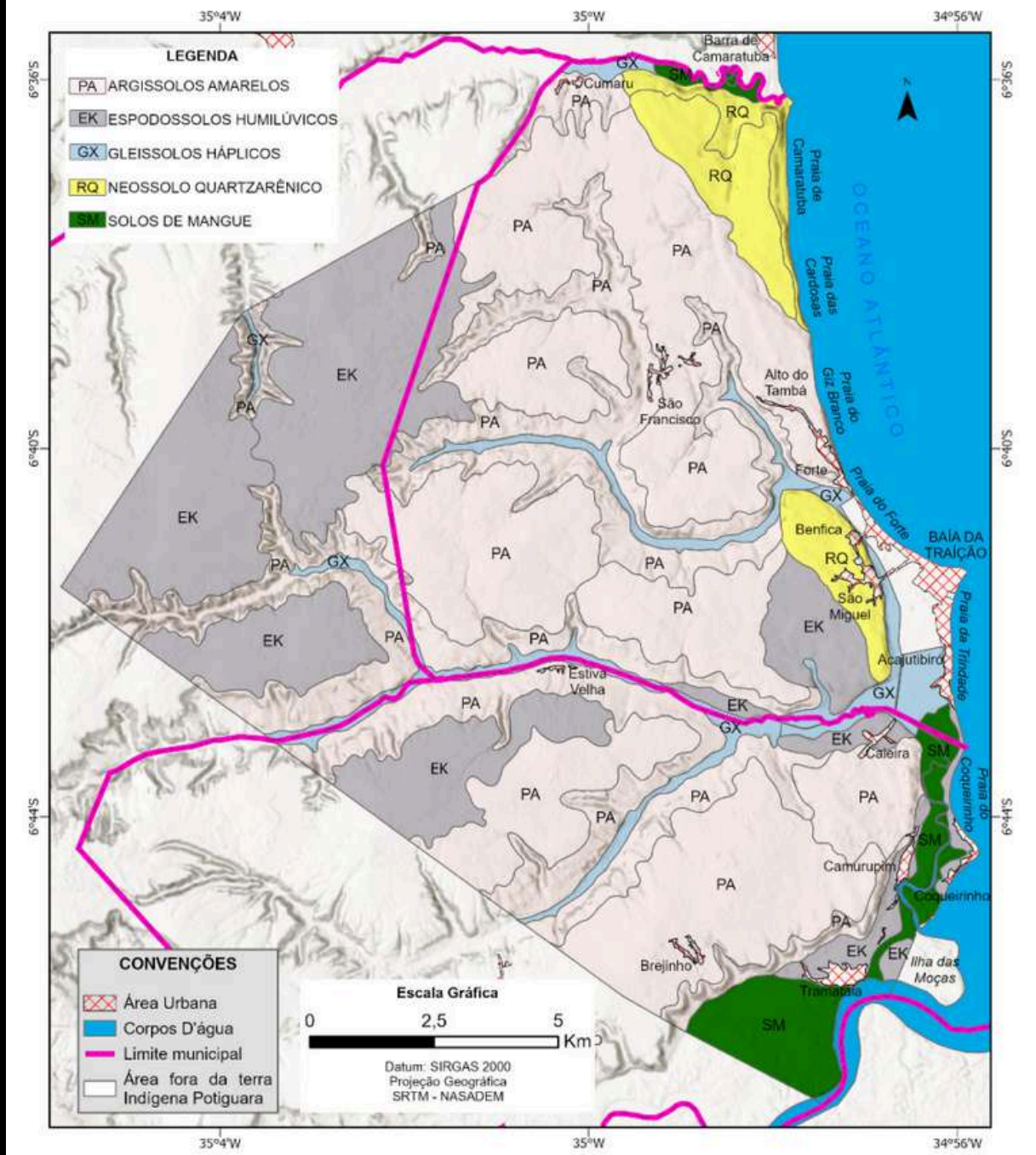
cerrado tropical subperenifólio e campo cerrado tropical. abrangem três fases de vegetação: floresta tropical subperenifólia, cerrado tropical subperenifólio e campo cerrado tropical. Os autores descrevem a floresta tropical subperenifólia como uma formação densa, alta, com porte médio na faixa de 25 m, e rica em espécies vegetais. Destacam-se, por exemplo, a sucupira (*Bowdichia virgilioides*), o murici-da-mata (*Byrsonima sericea*) e ingã-de-porco (*Sclerolobium densiflorum*). No cerrado tropical subperenifólio há a predominância de um manto herbáceo, no qual predominam gramíneas, e algumas árvores e arbustos tortuosos se intercalam de maneira pouco densa. Essa formação vegetal abrange muitas espécies frutíferas, que são, inclusive, exploradas no extrativismo local, como o cajueiro (*Anacardium occidentale*) e a mangaba (*Hancornia speciosa*). Já no campo cerrado tropical os autores destacam a sua semelhança à formação anterior, porém prevalece o manto herbáceo de gramíneas.

Quanto ao segundo compartimento geomorfológico, a baixada litorânea, os autores caracterizam a área como planícies costeiras com altitude média de 0 m a 15 m em relação ao nível do mar. Na área estudada, a baixada litorânea abrange áreas com restingas, manguezais, dunas e praias. O estudo já alerta para a erosão marinha que tem atingido a área urbana da Baía da Traição, próxima à Aldeia São Miguel. Quanto à vegetação primária, há destaque para as espécies da restinga, do mangue, e das dunas. Na restinga e nas dunas os autores observaram a presença remanescente de cobertura vegetal de floresta tropical perenifólia de restinga. Já no mangue, que não engloba a Aldeia São

Miguel, destaca-se a floresta tropical perenifólia de mangue. No primeiro tipo de cobertura vegetal, destacam-se espécies como aroeira (*Schinus terebinthifolia*), o angelim (*Andira nítida*), e novamente o cajueiro e a mangabeira, além de algumas espécies de cactáceas.

As várzeas são um compartimento ambiental formado por terrenos planos posicionados no fundo dos vales, onde podem permanecer inundados ou manter lençol freático relativamente elevado ao longo do ano. A vegetação primária se caracteriza pelo seu porte baixo ou rasteiro, com herbáceas e arbustos em comunidades densas, dentre os quais predominam gramíneas e ciperáceas, como o capim-pé-de-galinha (*Panicum virgatum*), e a aninga (*Montrichardia linifera*). O estudo alerta para o desaparecimento das florestas subtropicais perenifólias de várzeas, mais conhecidas como matas ciliares.

No que se refere à hidrografia da Aldeia São Miguel, temos o **Rio Sinimbu** como principal afluente local, além das áreas de fontainhas, onde efluem os lençóis freáticos. O clima é tropical quente e úmido, segundo classificação climática de Köppen, ou nordestino subseco, segundo Gaussen (Embrapa, 2024). A amplitude térmica é baixa, variando entre 26 °C a 28 °C. A média pluviométrica anual é de 1600 mm (tomando como base o município da Baía da Traição). As principais causas de variação estão relacionadas com: a Zona de Convergência Intertropical (ZCIT); os Sistemas Frontais (SF), alimentados pela umidade do Atlântico Sul, que definem a Zona de Convergência do Atlântico Sul (ZCAS); as ondas de Leste, agrupamentos de nuvens que se movem no Atlântico, de leste a oeste; e os Ventos Alísios de Nordeste e Sudeste (Embrapa, 2024).



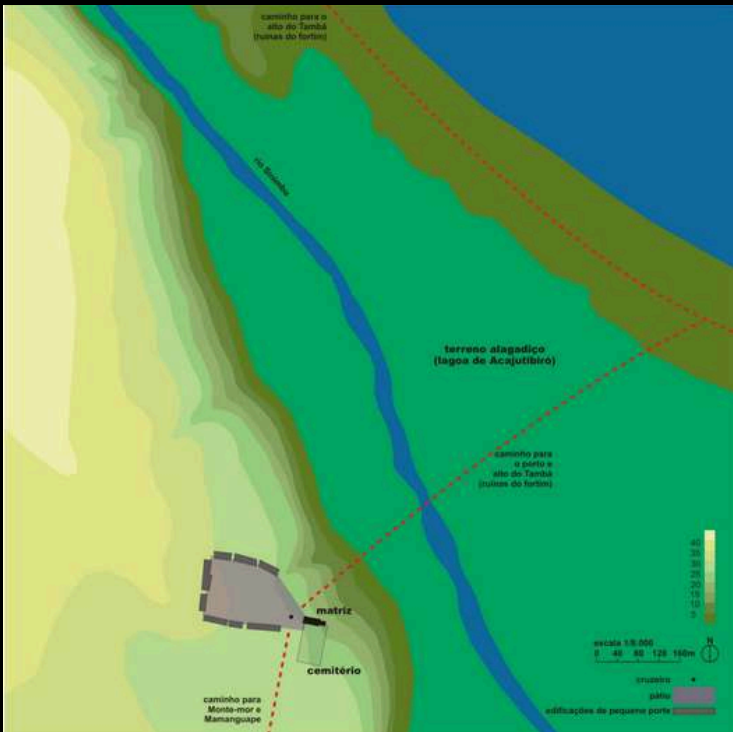
Mapa síntese dos grandes domínios de solo na área da Terra Indígena Potiguar, litoral norte do estado da Paraíba. Extraído de: Embrapa (2024, p. 18).

[84] Disponível em: <https://infoms.saude.gov.br/extensions/sesai_pop_indigena/sesai_pop_indigena.html>. Acesso em: set. 2025.

[85] Perceba que agora a denominação adotada para esse recorte de tempo é "vila" e não mais aldeia. Isso foi um reflexo dos processos de territorialização, do processo de urbanização agenciados.

A Aldeia São Miguel, situada na Terra Indígena Potiguar, na qual se sobrepõe o município de Baía da Traição (PB), é uma das maiores aldeias do Território. Nos documentos, relatórios e inquéritos organizados por Moonen e Maia (1992), entre os anos de 1984 e 1992, a Aldeia São Miguel abrigava um contingente de "360 pessoas e 60 famílias" (Moonen, Maia, 1992, p. 308). A população atual, conforme coletado na base de dados da SESA, é de 1.122 moradores⁸⁴.

A sua relevância territorial é constatada pelas suas aparições nas cartografias dos séculos XVIII e XIX, reconstituídas por Carvalho (2008), que aparecem na próxima página. O primeiro mapa destaca a Baía da Traição e o baixo curso dos Rios Camaratuba e Mamanguape. Segundo Carvalho (2008, p. 155): "No início do século XIX, cinquenta anos depois da fundação das **vilas**⁸⁵ de Monte-Mór e São Miguel da Baía da Traição, a região continuava sendo pensada como capitania de Mamanguape". O segundo mostra a Vila de São Miguel no início do século XIX, que herdou o sítio do aldeamento de São Miguel desde o início do século XVIII, sendo transformada em "vila" no terceiro quartel desse mesmo século. Aqui, Carvalho (2008) chama a atenção para a escolha de um sítio alto, que domina visualmente toda a Lagoa de Akajutibiró e o local onde, à época, funcionava o porto da Baía da Traição. Ao Norte, fica o alto do Tambá, onde desde o início do século XVIII foi implantado um fortim, reconstruído no início do século XIX (Carvalho, 2008). O terceiro mapa apresenta um esquema do traçado inicial da Vila de São Miguel da Baía da Traição. Carvalho (2008) não consegue mapear com precisão a época de construção do Cemitério de



Três regiões consolidadas >> "capitania de Mamanguape" >> c. 1756-1806; O território balizado >> Vila de São Miguel da Baía (implantação) >> Início do séc. XIX; Povoações "ao redor das praças" >> Vila de São Miguel da Baía >> Traçado

Gayle Rubin, que, ao contrário de Foucault, não teve medo de adotar os modos de produção do capital e da cultura popular como referência, em vez de se voltar aos gregos, aponta a possibilidade de considerar a sexualidade como parte de uma história mais ampla das tecnologias, que incluiria desde a história da produção dos objetos de consumo (motos, carros etc.), a história da transformação das matérias-primas (seda, plástico, couro etc.), até a história do urbanismo (ruas, parques, zonas, estradas etc.).

(Preciado, 2022, p. 103)



Na página anterior, destaque das **Ruínas da Igreja de São Miguel, Cruzeiro** e parte do **pátio** (hoje, murado), **cemitério de São Miguel** e **Igreja nova de São Miguel**.

Nesta página, vista da **ladeira de São Miguel** a partir da frente das ruínas da igreja. Ao fundo, vemos as águas da Baía da Traição.



O urbanismo é fruto e é instrumento da repressão sexual. As cidades são produto do projeto colonial, do controle do corpo, do biopoder. O urbanismo consiste num projeto higienizador que deslegitima, subalterniza, explora ou escraviza, e trucida alteridades, identidades dissidentes, produzindo a ontologia do Homo urbanus urbanus. Acredito que não preciso lembrar das nossas “favelas”... “Urbanizar é sanear!” Quais corpos merecem ser vistos à luz do dia? Quais corpos merecem ir para a sarjeta? Esta é a lógica de poder que nos atravessa: a necropolítica, como defende o filósofo, cientista político, historiador, intelectual e professor universitário camaronês Achille Mbembe (1957–). O autor, a partir dos escritos de Georges Bataille (1897–1962), nos escreve que:

[...] Bataille estabelece uma correlação entre morte, soberania e sexualidade. A sexualidade está completamente associada à violência e à dissolução dos limites de si e do corpo por meio de impulsos orgíacos e excrementais. Como tal, a sexualidade diz respeito a duas formas principais de impulsos humanos polarizados — excreção e apropriação —, bem como o regime dos tabus em torno deles. A verdade do sexo e seus atributos mortais residem na experiência da perda das fronteiras que separam realidade, acontecimentos e objetos fantasiados.

(Mbembe, 2018, p. 14–15)

A correlação é a seguinte: a soberania moderna (necropolítica) afirma o seu poder supremo — o poder de decidir sobre a morte — através do controle e da classificação da sexualidade. A sexualidade é o mecanismo que permite ao “soberano” categorizar os corpos entre os que são dignos

de proteção e os que são matáveis. O corpo, com seus desejos e seus prazeres, torna-se a trincheira final onde as batalhas pela vida e pela morte são travadas. A violência do colonizador sobre o corpo colonizado, a violência do Estado sobre o corpo dissidente: todas são manifestações dessa soberania que instrumentaliza e controla a sexualidade como premissa para seu gesto final: o poder de matar. Tecendo o conceito de soberania e como ela se manifesta no território a partir da invasão colonial, Mbembe (2018) continua:

A "ocupação colonial" em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição de novas relações espaciais ("territorialização") foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania. **O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que ela carregava consigo.** Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto.

(Mbembe, 2018, p. 38–39. Os grifos são de minha autoria)

A urbanização tem relação direta com os processos maquinizantes da cidade, da massificação e industrialização em contexto de globalização. Além disso, os processos de urbanização são alguns dos principais agentes atiçadores da crise climática. No caso da Aldeia São Miguel, a arquitetura e o traçado das ruas foram duas das principais ferramentas que a Igreja e o Estado recorreram para manter seu poder e controle. Afinal, o traçado reto não permite o caminho torto, desVIADO, aTRANSvessado. Houve essa tentativa de imposição na aldeia, mas ela resiste com sua alternância, com seu traçado irregular, com suas áreas abertas, verdes, ainda compartilhadas e atravessáveis — isso até o constante loteamento não murar todos os terrenos.

Repare ainda nos mapas de Carvalho (2008) a área alagadiça no baixo relevo que vai do rio ao mar: a Lagoa de Akajutibirô. Como me contaram alguns mais velhos Potiguara, essa área ficava alagada em algumas épocas em função do avanço do mar em direção ao Rio Sinimbu, formando uma lagoa doce-salgada onde brotavam alguns cajus-azedo.

A Vila da Baía de São Miguel foi criada a partir do aldeamento da Baía da Traição. Há uma restinga entre a baía e a lagoa de Acajutibirô. Esta lagoa é mais um “pântano que toma água, e quando a não tem, nega a passagem em razão do lodo” do que uma lagoa propriamente dita (AHU/PB, 1755–mai–12), de forma que, na segunda metade do século XX, permitia a prática da agricultura na parte mais seca do ano (Moonen, 1989, p. 25). Imediatamente além dela, estão a falésia e os tabuleiros, 40m a 50m acima do nível da lagoa. A vila está implantada sobre este terreno, num sítio que não é o mais alto de todos, mas que conjuga

defensibilidade, facilidade de acesso à restinga, ao porto (que fica na extremidade sul da baía) e ao interior (Monte-mor/Preguiça fica cerca de 3 léguas a sudoeste). O promontório que corre junto à praia, ligeiramente ao norte, onde se implantou uma fortificação, é um sítio mais defensável (por estar isolado por todos os lados), mas, justamente por isso, mais afastado do porto e pior caminho para o interior.

(Carvalho, 2008, p. 172)

Acho que vale uma reflexão-trocadilho-brincadeira sobre a categoria ecológica de pseudofruto para o caju. Pseudo- é um prefixo de origem grega que significa falso, fingido. Akaju (caju, em Tupi Potiguara) é pós-fruto, pós-fruta, é uma categoria para além da hegemonia. É uma pós-fruta tibira. Não acho que seja sobre ela ser uma quase fruta, mas transcender essa categoria. Afinal, as condições locais possibilitaram o surgimento dessa forma de vida outra, desse ecossistema inteiro. A área não era salgada como o mar, nem tão doce quanto o rio, não era atolada por completo como um rio, nem tão seca quanto a restinga. Era, por excelência e natureza, propícia à vida desse outro ser. Sim, estamos falando de corpo, natureza e território.

Nesse ponto, percebemos a repressão colonial cristã aos corpos desviantes da norma cisheterossexual. Podemos interpretar que a igreja funcionava como um tipo de panóptico na perspectiva de Foucault (2013). Era uma torre de controle e repressão do corpo, das corporeidades, especialmente tibira, das territorialidades outras que esses corpos produzem e gozam, **territorialidades tibira**. Esse foi mais

um processo de territorialização na Aldeia São Miguel e área próximas, e percebemos seus desdobramentos até os dias atuais.

Para além de todas essas questões, a importância da Aldeia São Miguel é evidenciada especialmente pelas Ruínas da Igreja de São Miguel, um templo centenário construído durante o período de catequização dos povos indígenas no século XVIII, tombado em 1980 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba (IPHAEP) e que, atualmente, se encontra em ruínas. Originalmente um símbolo da imposição cultural dos colonizadores e envolta em todas essas questões que mencionei, a igreja foi ressignificada ao longo do tempo pelos Potiguara, os “caboclos”, tornando-se um marco da identidade local e de todo o Povo-Território. Esse processo reflete a resiliência e a capacidade de adaptação Potiguara frente às “ruínas do Antropoceno” (Tsing, 2019).

Uma característica notável da Aldeia São Miguel é o seu formato. Inicialmente circular — conforme as narrativas de alguns mais velhos com quem conversei — a sua configuração socioespacial ao longo do tempo foi reconfigurada ao urbanismo missionário, ou seja, se aproximando da lógica de pátio-quadrado-de-mosteiro. Nessa linha tênue entre resistência Potiguara e imposição colonial, destaco as palavras de Carvalho (2008):

Podia não haver um plano inicial desenhado, mas havia uma ideia do espaço: uma ideia que levava em conta, simultaneamente, o território concreto por onde se assentava a povoação e a abstração do quadrilátero do pátio. Tal **conciliação** entre **espaço**

do colonizador e **espaço do colonizado**, entre **europeu** e **indígena**, remete ao próprio projeto missionário de catequização, que, ao mesmo tempo, impunha nova crença e novos hábitos, mas deixava **brechas** para alguma **permanência cultural**.

(Carvalho, 2008, p. 210. Os grifos são de minha autoria)

Esse traçado socioespacial remonta, inicialmente, às práticas ancestrais típicas de comunidades indígenas que têm a circularidade como elemento central de suas ritualísticas e atividades coletivas, sendo o círculo símbolo máximo do comunitarismo. Ao mesmo tempo que a imposição quadrática sobre o seu desenho original constitui num traço urbanístico colonial. Como pude tomar nota, através de uma conversa com alguns pescadores, moradores, crianças e, especialmente, o ancião Manuel Eufrásio Potiguara (São Nel), considerado Cacique Emérito devido à sua atuação marcante na aldeia, a circularidade permite ampla vista de tudo ao redor, inclusive, de possíveis invasores, sendo essa organização (hoje, parcialmente obstruída pelas construções presentes) uma estratégia de defesa territorial secular — afinal, antes mesmo da invasão colonial eram comuns as disputas e guerras entre os Potiguara e outros povos, como os Tapuia — e contemporânea, frente às invasões das terras indígenas. Na ocasião em que conversei com São Nel sobre isso, estávamos embaixo de um sombreiro, árvore que fica em frente à Escola Paulo Eufrásio. Comecei, então, a observar a aldeia ao meu redor e o palimpsesto de narrativas socioespaciais que se inscrevem sobre ela. A igreja, antes o “panóptico”, agora em ruínas, cedeu sua centralidade à escola local. Conversando com José Marcos Potiguara, ele me chama a

atenção para esse fato. A importância da educação para os Potiguara de São Miguel no âmbito de seus processos de territorialização contemporâneos é explícita.

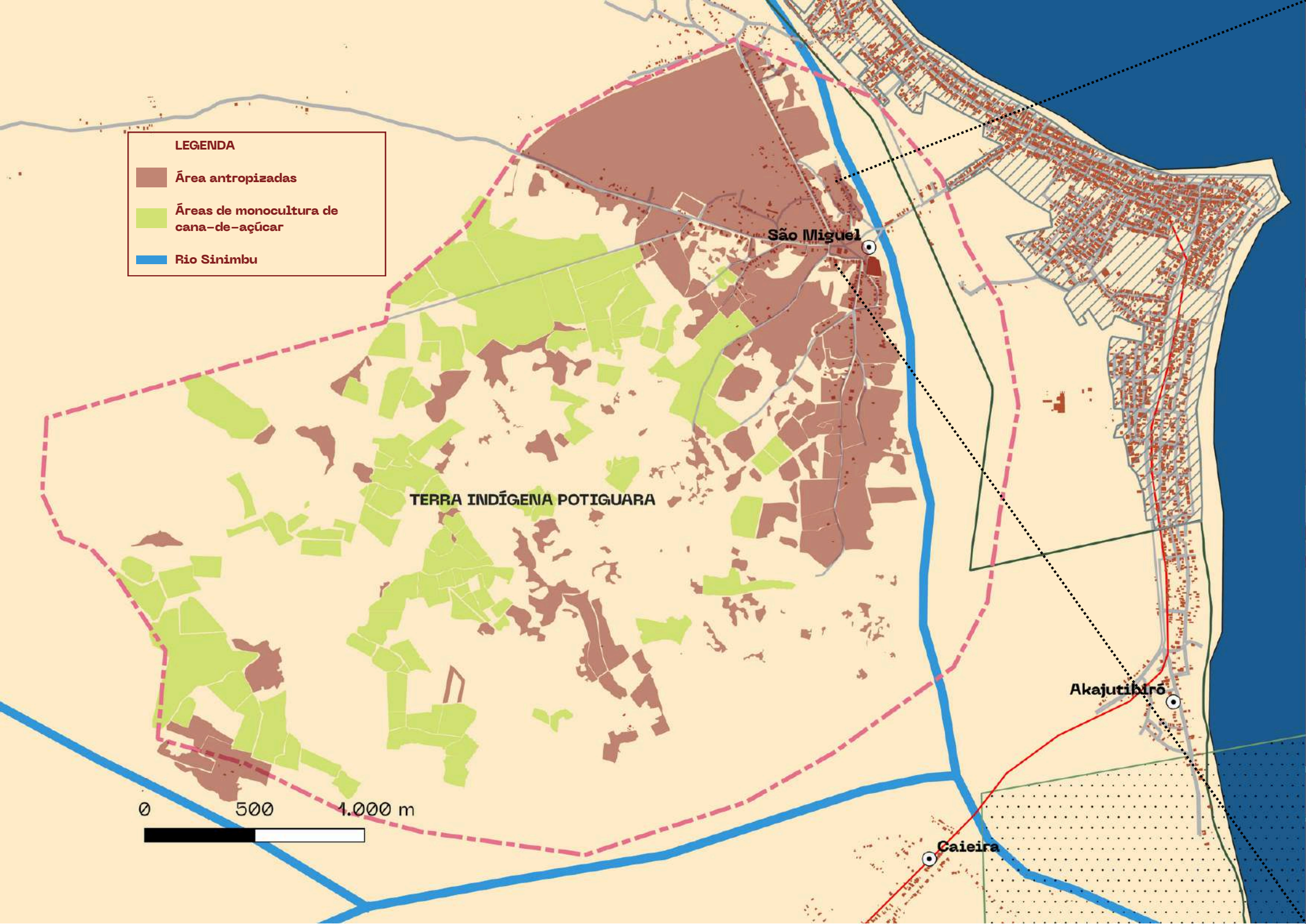
Ainda da conversa com Sêo Nel, pude refletir sobre outras questões. Embora os limites territoriais da Aldeia São Miguel não estejam traçados na literatura acadêmica e em registros “oficiais”, é na oralidade e na corporeidade Potiguara que se fazem vivos. Eles são definidos por marcos geográficos importantes, que pude ouvir, ver, sentir e tomar nota, como a ponte que cruza o **Rio Sinimbu**, que recebe esse nome em alusão às iguanas em seu curso – do Tupi Potiguara, senemby (iguana), e ‘y (rio) **rio das iguanas**. O Rio Sinimbu circunda a aldeia estabelecendo a separação entre Baía da Traição e São Miguel, enquanto o **Rio Estiva** delimita a fronteira entre as aldeias Estiva Velha e São Miguel. Outro marco relevante é a **Ladeira do Tapuia**, que define a divisa com a aldeia Laranjeiras; e ainda há uma **rua extensa** (atualmente calçada com pedras, assim como as ruas da Baía da Traição) com uma mangueira (Mangifera indica) frondosa ao seu fim e, logo em seguida, uma encruzilhada que separa as aldeias Benfica de São Miguel e da **comunidade do Morrinho** (comunidade estabelecida na periferia da Baía da Traição).

Após descrever todos os pontos que demarcam os limites geográficos da Aldeia São Miguel, apresento agora o **mapeamento técnico-sensível** que realizei. Esse mapa intercultural sinaliza as **transformações territoriais** e o **avanço da monocultura de cana-de-açúcar** na aldeia – que provém, inclusive, de plantadores de outras aldeias. Também fica

nítido que o aldeamento inicial se expandiu, comparado às cartografias apresentadas anteriormente. Atualmente, a aldeia tem uma forma que descrevo como reticular, preservando a centralidade de onde saem as ruas que se lançam como uma teia sobre o espaço biofísico.

Conforme o **mapeamento e levantamento de dados estatísticos** que realizei, a **Aldeia São Miguel** possui **área total de 10.678.323 m²** ou **1.068 hectares**. Desse valor, só a **monocultura de cana-de-açúcar** ocupa 1.682.790 m² ou **168 hectares**. As demais **áreas antropizadas** (que incluem áreas de habitação, roçados, coqueirais, áreas desmatadas, queimadas e/ou devastadas) somam 2.079.909 m² ou **208 hectares**. Se lembrarmos do índice de **60%** estabelecido pelo **TAC 36/2017** destinado ao **uso coletivo da aldeia** (que deveria ser “sustentável”), só a **cana-de-açúcar consome quase metade** de toda essa área (26,26%), enquanto as demais áreas (sinalizadas na cor vermelha) consomem (32,46%). Se somadas, essas áreas ocupam **58,73%** da Aldeia São Miguel, isso quer dizer que o **percentual de 60% já está esgotado, restando pouquíssimos fragmentos florestais preservados** e quando existem **não há corredores verdes** que os conectem uns aos outros. **A tapeçaria ecológica da Aldeia São Miguel apresenta inúmeros buracos, desfalques e descosturas.**

Para se ter uma ideia, a área urbana da Baía da Traição tem cerca de 1.422.870 m² ou 142 hectares. **Só os canaviais já superaram essa área.** O MPF determinou que 4 partes da aldeia (40%) devem ser de mata nativa. Hoje, só o plantio de cana já ocupa o espaço equivalente a quase



metade dessas 4 partes que deveriam ser de floresta. Isso nos revela que essa atividade econômica já ameaça diretamente o pulmão ecológico da aldeia.

Nas áreas da Aldeia São Miguel onde poderiam existir roçados de alimentos, casas e áreas de lazer (600 ha), a cana-de-açúcar já tomou conta de quase metade de todo esse espaço. Isso acarreta em uma série de perdas de oportunidades e **ameaça a soberania alimentar** e a expansão natural da comunidade. O que era para ser a cesta de alimentos dos Potiguara de São Miguel e o espaço para as suas casas crescerem, está virando um **deserto verde** de uma planta só que não alimenta a comunidade.

A monocultura de cana já ocupa quase 170 hectares da Aldeia São Miguel. Isso significa que:

- É como se **160 campos de futebol** profissional fossem **só de cana**;
- Essa área já é **metade de toda a reserva legal** que a Justiça mandou preservar;
- **Essa área é maior do que o núcleo urbano da Baía da Traição**;
- Dos **60%** do território onde a comunidade poderia plantar seu **alimento e morar**, a cana já tomou quase metade!

O que está sobrando para o feijão, para a mandioca e para o futuro das próximas gerações?

Outro aspecto singular de São Miguel é a sua relação simbólica com as demais aldeias do território Potiguara. É comum que os Potiguara de outras aldeias optem por serem enterrados no cemitério de São Miguel, reforçando o papel central e simbólico da aldeia no contexto do Território. Inclusive, durante uma das oficinas do projeto de extensão, realizada em novembro de 2024, uma moradora local (Dona Joana Maria da Conceição) fez um trocadilho afirmando que “se a Aldeia São Francisco é a aldeia-mãe, pode-se dizer que São Miguel é a aldeia-pai”.

Quanto à economia local, ela é diversificada, refletindo a adaptação dos moradores às condições locais. Entre as principais atividades econômicas destacam-se o artesanato, que consiste numa produção cultural voltada tanto à conservação da identidade indígena quanto à geração de renda; a agricultura familiar e a pesca artesanal, atividades tradicionais que complementam ou garantem o sustento e promovem a conexão com o território; a apicultura, atividade típica dos Potiguara de São Miguel, que produzem tanto o mel quanto outros produtos derivados dele, estando, inclusive, formalizados na Associação dos Produtores de Mel Indígena (Paraíbamel Potiguara); a fruticultura; a produção de garrafadas de remédios naturais feitos à base de ervas medicinais; o comércio local e serviços públicos, afinal, muitos moradores estão envolvidos em atividades comerciais e empregos no setor público, especialmente na prefeitura de Baía da Traição demonstrando seu poder de agência na sociedade. Por último, destaco o cultivo de cana-de-açúcar, atividade bastante controversa, como nos alertam Palitot e Yogi (2018, p. 368):

A mais intrigante de todas as questões suscitadas nessa investigação foi, com certeza, o seguinte paradoxo: parte dos indígenas que lutaram durante décadas contra o avanço de uma usina sobre suas terras tradicionais hoje produz cana-de-açúcar e fornece essa matéria-prima para outras usinas, eventualmente abastecendo até a usina em questão. Essa contradição nos coloca diante de questões complexas e delicadas que dizem respeito justamente aos modos como os Potiguara se relacionam com a plantation canavieira. Inclusive, em 2017, a Associação dos Plantadores de Cana-de-Açúcar Indígenas Potiguara (Aplancaip) chegou a ser constituída como forma de regularizar os cultivos dentro das TIs em atendimento às exigências da legislação ambiental.

Em São Miguel, essa tem sido uma das questões mais desafiadoras e dilemáticas. São pelo menos cinco décadas — considerando o ano de 1970 como marco da formalização desse trabalho entre os Potiguara — que alguns indígenas estão nos canaviais trabalhando. É através desse trabalho que algumas famílias Potiguara tiram o seu sustento e contribuem, inclusive, para a Luta de seu próprio Povo pela Terra. É graças ao seu trabalho nos canaviais que alguns têm acesso a direitos e serviços que deveriam ser básicos, como moradia, saúde, educação e mobilidade. Poucos são os filhos que as famílias conseguem enviar ou manter em outra cidade para estudarem, visto a ausência de cursos superiores no território e a baixa oferta em cidades próximas. Só consigo lembrar das palavras de Milton Santos:

Quando se confundem **cidadão** e **consumidor**, a **educação**, a **moradia**, a **saúde**, o **lazer** aparecem como **conquistas pessoais** e não como **direitos sociais**. Até mesmo a política passa a ser uma função do consumo. Essa segunda natureza vai tomando lugar sempre maior em cada indivíduo, o lugar do cidadão vai ficando menor, e até mesmo a vontade de se tornar um cidadão por inteiro se reduz.

(Santos, 2011, p. 88. Os grifos são de minha autoria)

Quem são esses homens que, entre as cinzas das chamas, colhem a cana? Quais os seus sonhos? Quais as possibilidades de vida para eles num mundo capitalista que os enxerga apenas como mão-de-obra? Quem são os "Potiguara-empresários" que estão vencendo na vida? Às custas de quê? Às custas de quem?

Deve ser evidente que este modelo empresarial não serve para a comunidade potiguara, porque só enriquece alguns poucos, deixando a quase totalidade da população na mais absoluta miséria. Para alguns poucos **Potiguara empresários**, há lucros fabulosos. Mas a maioria apenas está se transformando em mão-de-obra barata a serviço dos plantadores de cana. A área indígena potiguara já virou um imenso canavial, em que começa a faltar até espaço para as lavouras tradicionais e madeira para a construção de suas casas de taipa. Poucos são os Potiguara que ainda podem ser chamados de "índios camponeses". Sempre mais estão abandonando suas atividades agrícolas tradicionais para se engajar na atividade canavieira, como simples trabalhadores assalariados em suas próprias terras.

(Moonen, Maia, 1992, p. 142. Os grifos são meus)

A monocultura de cana-de-açúcar é tanto sustento quanto contradição. É urgente que as comunidades Potiguara, especialmente da Aldeia São Miguel, estejam cada vez sensibilizadas sobre esses dilemas. Afinal, ela deflagra a extinção do Povo-Território Potiguara da Paraíba, visto a sua relação simbiótica. Na minha interpretação, a aldeia parece uma complexa rede de cosmovisões, de discursos e de ontologias. Dividida entre aqueles que sonham e lutam pela conservação do seu território e da sua cultura e os que, frente ao pesadelo da vida real, frente à possibilidade de passar fome, ou ao desejo de ascensão social, se deixaram seduzir pelos interesses de mercado, rendendo-se à promessa de retorno financeiro rápido apesar das consequências socioambientais que envolvem a monocultura de cana-de-açúcar: a devastação da natureza e da cultura Potiguara. É o princípio de Viver Bem (privado, colonial, capitalista) se sobrepondo ao Bem Viver (coletivo, ancestral, solidário). **Mas como alcançar o Bem-Viver quando se está buscando, no mínimo, sobreviver?**

Não espere essa resposta apenas de mim, tampouco unicamente da comunidade da Aldeia São Miguel. Essa pergunta envolve diversos atores sociais, a sociedade civil brasileira, empresas do mercado capitalista, o próprio Estado, suas instituições, órgãos e agentes, o Norte Global — países que ao longo dos séculos têm explorado os territórios indígenas — e até você.

A Aldeia São Miguel segue na busca pelo Bem Viver. Na luta pelo bom relacionamento com a Mãe-Natureza, alguns grupos da aldeia tecem

iniciativas que buscam fortalecer a identidade Potiguara por meio de manifestações socioculturais, ecológicas e econômicas.

É o caso, por exemplo, do Coletivo Cultural Nhembo’e Katu. Um grupo de resgate e retomada cultural fundando durante a pandemia de Covid-19, por volta de 2022, pelos jovens Mestre Pyatã Oliveira da Silva Potiguara e Mestra Aline Caroline Miranda, do Povo Tupinambá. O grupo se dedica à pesquisa etnográfica de seus próprios povos, resgatando músicas de Coco de Roda que eram tocadas há tempos entre os Potiguara. O público-alvo de seu trabalho são as crianças, os galhos-novos. Elas aprendem desde músicas a como tocar os instrumentos, passando pela etnohistória de seu povo.

A apicultura, ou seja, a criação de abelhas, também tem ganhado espaço como uma alternativa sustentável ou socioecologicamente coviável de geração de renda, contrapondo os impactos econômicos e ambientais da monocultura de cana-de-açúcar na região. Na Aldeia São Miguel, a Associação Potiguara de Produtores de Mel (Paraibamel Potiguara) tem se destacado pelas suas atividades e pela urgência de seu discurso pró-Natureza. É fato que a coleta de mel é uma atividade enraizada na cultura Potiguara, como cantamos no Toré Sagrado:

Eu tava no meio da Mata
Eu tava tirando mel
Já chegou meus caboquinhos
do Tapuia Canindê

Tapuia, minha Tapuia
Tapuia de Canindê
Cadê minha machadinha,
minha flecha e meu coitê?

Baía, terra de coco,
de azeite de dendê
A água do coco é doce
E eu também quero beber

Vamo dançar e arrochar o Catimbô!
Pegar o inimigo na pontinha do cipô!
Vamo dançar e arrochar o Catimbô!
Amarrar o inimigo na pontinha do cipô!

(Música do Torê Sagrado Potiguara)

Já a Casa da Lua (também chamada de Kunhãbebê) tem cada vez mais trazido à tona a riqueza sociocultural, etnoecológica e etnohistórica da aldeia. A Casa da Lua se declara uma casa de cultura Potiguara e é liderada por mulheres Potiguara e não-indígenas. Ela realiza diversas atividades, como vivência culturais, etnoturismo comunitário e hospedagem com direito a alimentação típica da culinária indígena.

Acredito que o mapeamento de tais grupos e tais atividades seja importante para uma Gestão Territorial e Ambiental eficaz e alinhada com a realidade, as demandas, os interesses, as projeções, e os projetos em andamento na busca pelo Bem-Viver do Povo Potiguara de São Miguel. O contínuo fortalecimento desses coletivos e associações pode ser uma resposta eficaz à questão lançada há pouco.

Ervas medicinais de Dona Angelina, moradora da Aldeia São Miguel. E se o SUS através do posto de saúde local incluísse as pessoas que produzem remédios naturais, garrafadas etc. em suas práticas integrativas?

Nas **páginas seguintes**, diversas imagens da Aldeia São Miguel. Sua diversidade socioecológica e cultural. Vista do **Alto da Aldeia** em direção à Baía da Traição; pesca em área de rio próxima; **flores**: chanana e ninfeia; **Rio da Estiva**; **tratamento de peixe** à sua margem; contraste entre **área preservada** com árvores nativas frente à **monocultura de cana-de-açúcar**; flores e **rede de balanço**; anciã dançando **Torê Sagrado** na aldeia; diversos tipos de **habitações** locais, destaco o uso misto: geralmente à frente há o ponto comercial; as imagens deste capítulo se encerram com as **fotos aéreas** da Aldeia São Miguel que revelam a **devastação em função da monocultura de cana-de-açúcar**, vemos marcas de **queimadas** no solo. Fonte: Acervo pessoal (2025).









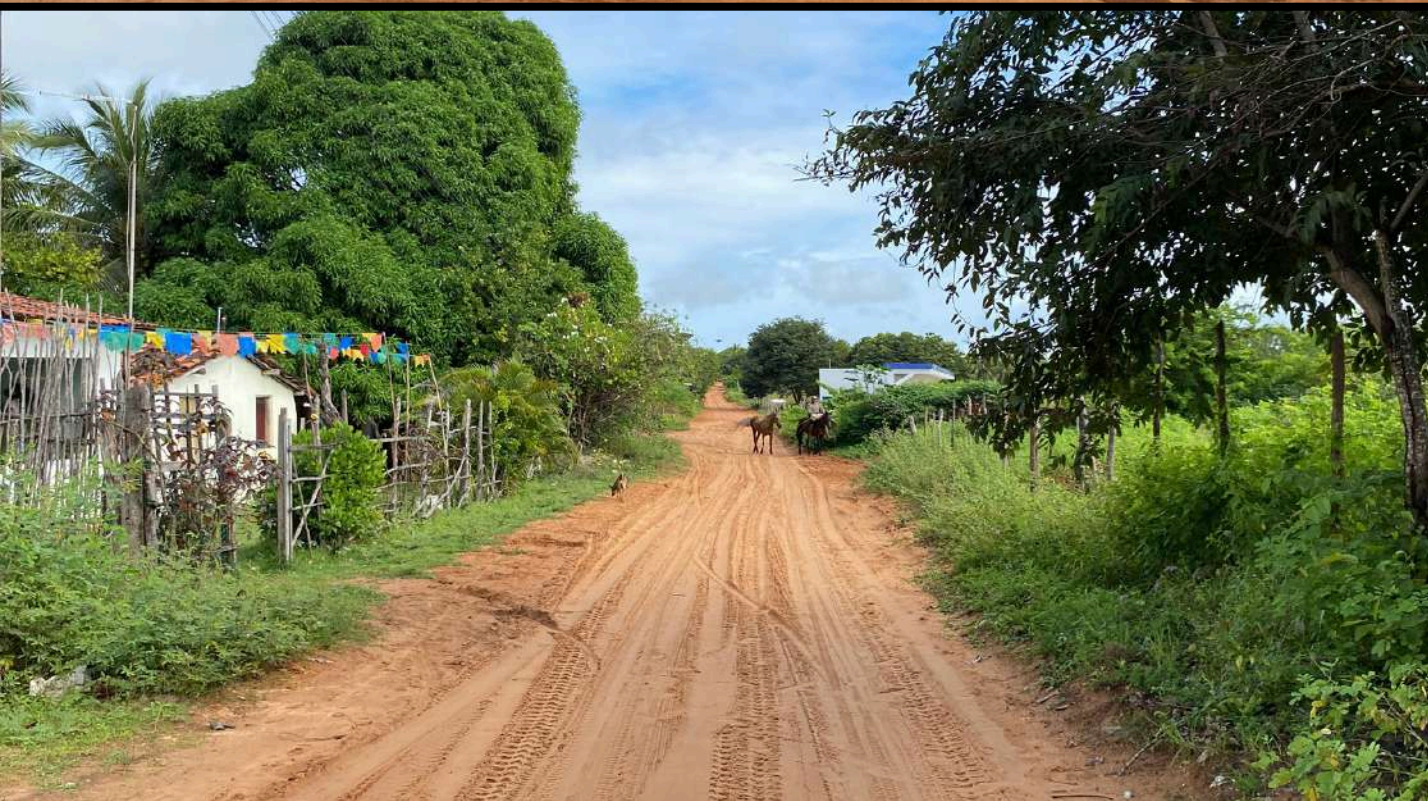




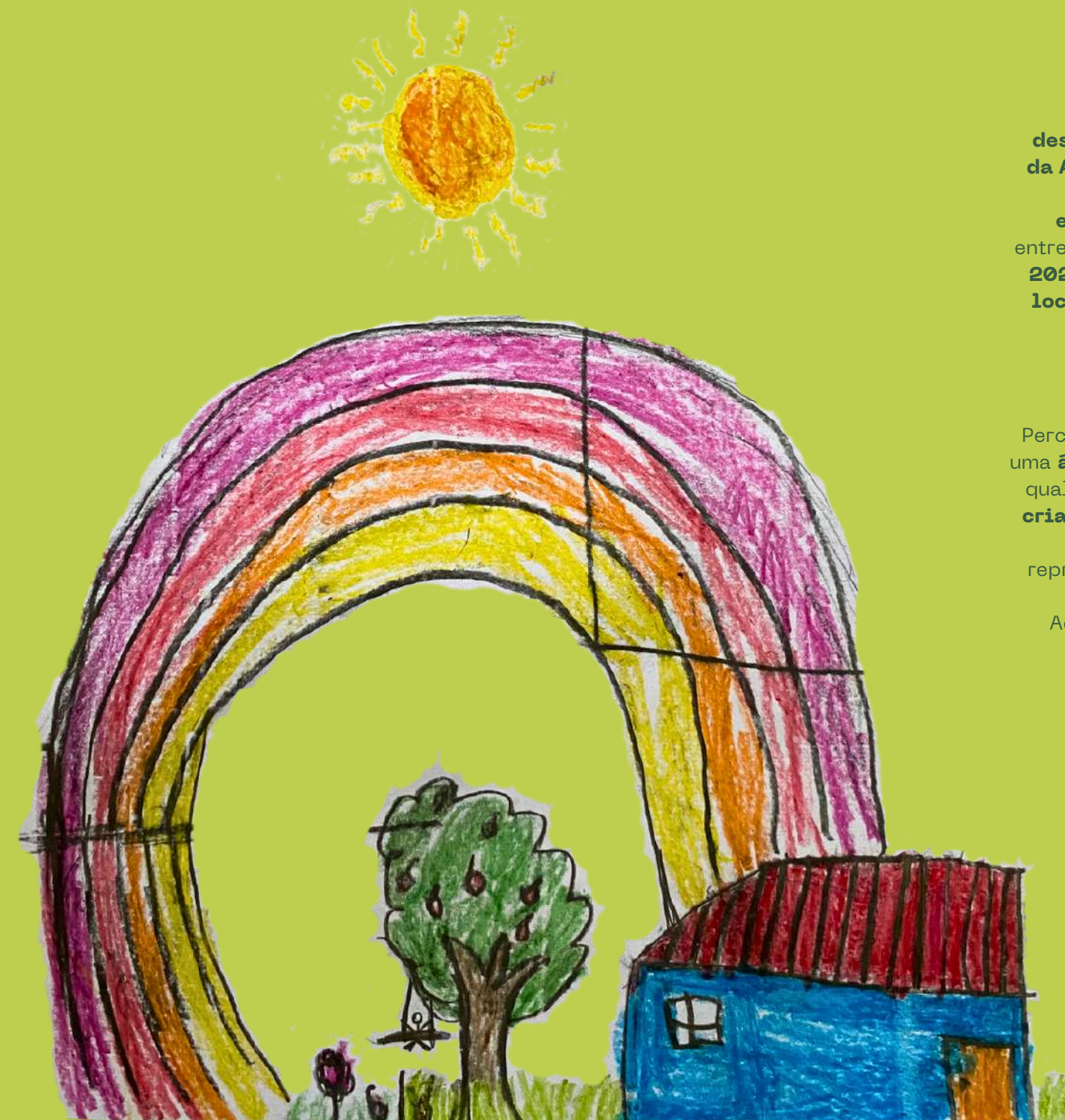












Nesta página:
desenho feito pelas crianças da Aldeia São Miguel durante uma **oficina de etnomapeamento** realizada entre os dias **2 e 3 de agosto de 2024**, facilitada pelo **cacique local**, Pedro Thiago Rodrigues Potiguara, **Rede Curica**, **GIPCSA**, **Paraibamel** e **Coletivo Nhembo'e Katu**.

Percebemos o **Sol**, o **Arco-íris**, uma **árvore** repleta de **frutas**, na qual em um de seus galhos uma **criança brinca de balanço**. Há uma **casa azul** ao lado, representando **moradia digna**.

Acervo da Aldeia São Miguel
(2024).

ETNOMAPEAMENTO COMO INSURGÊNCIA CARTOGRÁFICA:

OS ETNOMAPAS DA ALDEIA SÃO MIGUEL

“A adoração do **dinheiro** leva a um **endurecimento** do **coração**. E isso pode levar qualquer um de nós a **justificar**, ativa ou passivamente, a **exploração** e a **desumanização** dos **outros** e de **nós** mesmos.”

hooks (2021, p. 154).
Os grifos são de minha autoria.

Brincando de rei e rainha?

A elaboração de mapas sempre foi uma tarefa grandiosa e vinculada ao poderio náutico, militar e administrativo no Ocidente, especialmente sob o contexto monárquico colonial. Cabia ao rei, enquanto personificação da vontade una e legítima da nação a qual comandava, delimitar territórios e organizar o seu tecido socioespacial interno. Sob sua ordem, eram produzidos mapas minuciosos com levantamentos topográficos das colônias, além de descrições sobre a fauna, flora e sobre os ocupantes humanos das áreas de interesse (através da sua ótica eurocêntrica: “bárbaros”, “sem alma” e sujeitos submissos ao colonialismo eurocristão). Os cartógrafos eram funcionários proeminentes da monarquia e seu trabalho era sigiloso. Assim sendo, os conhecimentos territoriais e ambientais eram assuntos restritos aos monarcas e às suas estruturas governamentais (Pacheco de Oliveira, 2013).

No contexto contemporâneo, o procedimento cartográfico coube aos megaprojetos no âmbito desenvolvimentista e, portanto, vinculados a desdobramentos do colonialismo, como as usinas hidrelétricas construídas em territórios indígenas e de conservação ambiental. É o caso também das infraestruturas de urbanização, como as rodovias que atravessam o estado da Paraíba, passando pelas Terras Indígenas Potiguara, recorte territorial deste estudo.

São nas terras tradicionais onde estão os recursos ecossistêmicos mais bem preservados do país, sendo alvos das investidas exploratórias das grandes empresas capitalistas. Esses projetos de infraestrutura e megaestruturas são acobertados pelo próprio Estado, como afirma Acselrad (2013) ao destacar a Portaria 303 de 16 de julho de 2012 da Advocacia Geral da União. Essa portaria instituiu em seu inciso V que, em respeito à "soberania nacional", "o usufruto dos índios não se sobrepõe ao interesse da política de defesa nacional" e, portanto, "a instalação de bases, unidades e postos militares e demais intervenções militares, a expansão estratégica da malha viária, a exploração de alternativas energéticas de cunho estratégico e o resguardo das riquezas de cunho estratégico" podem ser "implementados independentemente de consulta às comunidades indígenas envolvidas ou à FUNAI".

Essa portaria colocou em xeque o Decreto Nº 6.040, publicado em 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). Isso porque é reconhecida a relação simbiótica entre essas populações e seus territórios, isto é, são os territórios tradicionalmente ocupados e seus recursos naturais a condição primordial para a reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica dessas comunidades. Além disso, a referida portaria contraria o princípio de desenvolvimento sustentável estabelecido pela PNPCT, pois esses megaprojetos geram inúmeros impactos à Mãe-Natureza e a seus guardiões, os Povos Indígenas. Expostas essas questões, fica evidente a injustiça socioambiental (e o consequente agravamento da crise climática em função dela) que esses processos de (des)territorialização impõem aos povos indígenas e a seus territórios.

Na contramão dessas escolas cartográficas com seus processos de territorialização impositivos, de sua colonialidade e de suas políticas desenvolvimentistas, surge, em diversos países a partir da década de 1990, a metodologia da cartografia social. Cartografia social, mapa social, muitas são as denominações possíveis para essa metodologia, fato é que ela se situa enquanto um contraponto contracolonial às referidas escolas cartográficas. Ela consiste basicamente no ato das comunidades, antes excluídas dos processos cartográficos de suas próprias terras, mapearem seus territórios a partir de seus pontos de vista. Funciona como um fio condutor do diálogo intercultural e intercientífico entre comunidade e pesquisadores presentes, através do qual narram suas histórias, lançam reflexões, prospectam e sonham sobre suas aldeias, apontando reivindicações.

Especificamente no Brasil, foi a partir da década de 1990 que os mapas sociais começaram a ser difundidos entre populações tradicionais. Acselrad (2013) destaca que entre os anos de 1992 a 2012 foram registradas cerca de 284 experiências no país. Dentre elas está o estudo que deu origem ao livro Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba (Cardoso, Guimarães, 2012), realizado em 2012.

A cartografia social pressupõe o diálogo intercultural e intercientífico entre quem cartografa e quem de maneira participativa observa esse cartografar. O fazer cartográfico é muito mais importante do que o produto cartográfico:

Na elaboração do mapa, o reconhecimento do saber tradicional nem sempre é evidente. É a partir do diálogo de saberes que o conhecimento local pode se expressar. A interação entre sujeitos com conhecimento técnico e sujeitos com conhecimento tradicional deve ser objeto de reflexão por parte dos pesquisadores do processo cartográfico e seus métodos, de modo a se alcançar o diálogo entre técnicas e saberes e evitar a imposição de um sobre o outro, ou ainda que se excluam mutuamente. Isso implica na necessidade de que os sujeitos do conhecimento técnico construam junto com as comunidades e suas autoridades étnicas as estratégias do processo cartográfico

(Acselrad, 2013, p. 21)

Por isso, a metodologia etnográfica atrelada aos mapas. Pois é ouvindo a comunidade cartografante que se entende as nuances do que está sendo representado. Afinal, o mapa em si é um instrumento limitado de representação da realidade e “essa limitação será colocada a partir do olhar, do ponto de vista daquele que estiver produzindo essa técnica ou essa cartografia” (Acselrad, 2013, p. 22).

Partindo do princípio de que “todos os mapas são uma abstração do mundo, elaborada sempre a partir de um ponto de vista” (Acselard, 2008, p. 13), é importante que indígenas expressem suas cosmovivências, seus saberes e conhecimentos tradicionais, em especial, acerca dos territórios que ocupam, sendo esse o objetivo da metodologia de mapas sociais. Nesse sentido, é bastante lógico o emprego do adjetivo “social” à cartografia, visto que ela se coloca enquanto uma “cartografia crítica, desnaturalizada” e que se contrapõem ao “positivismo e ao papel de

direção absoluta e autoritária das forças políticas hegemônicas no processo de produção cartográfica” (Almeida, 2013, p. 166).

Os etnomapas têm mostrado sua eficácia no caso dos Potiguara da Paraíba, como tem destacado Costa (2019). No caso específico da Aldeia São Miguel, tem sido graças a essa metodologia e às demais oficinas realizadas na comunidade com a facilitação do GIPCSA, da Rede Curica, do Coletivo Nhembo’e Katu e da Paraibamel que as demandas dos Potiguara têm sido expressas. Elas envolvem: saneamento básico, destinação de resíduos sólidos, construção de escolas de segundo grau e educação de jovens e adultos, políticas de saúde, preservação ambiental, geração de renda, construção de casas de farinha, cultivo de ervas e plantas medicinais.

Entretanto, esses etnomapas produzidos pela aldeia revelam algumas peculiaridades, sendo necessário, inicialmente, reconhecer as particularidades desse instrumento. A corporeidade é a linguagem primordial dos Potiguara. Leda Maria Martins nos lembra que os povos afro-ameríndios, dos quais fazem parte os povos indígenas e afro-diaspóricos, usam a linguagem do corpo para se expressar (Martins, 2021). Quer seja nos cantos da voz, nos encantos do movimento, na alegria de brincar-dançar Coko de Roda, no gingado-lutar da Capoeira, na malemolência do zambê, no trançado de palha, no chocalhar dos maracás, quer seja no território pintado em grafismo com jenipapo sobre a pele que dá força espiritual para guerrear: os Potiguara usam o corpo para se expressar. E tomo a liberdade de complementar: para defenderem

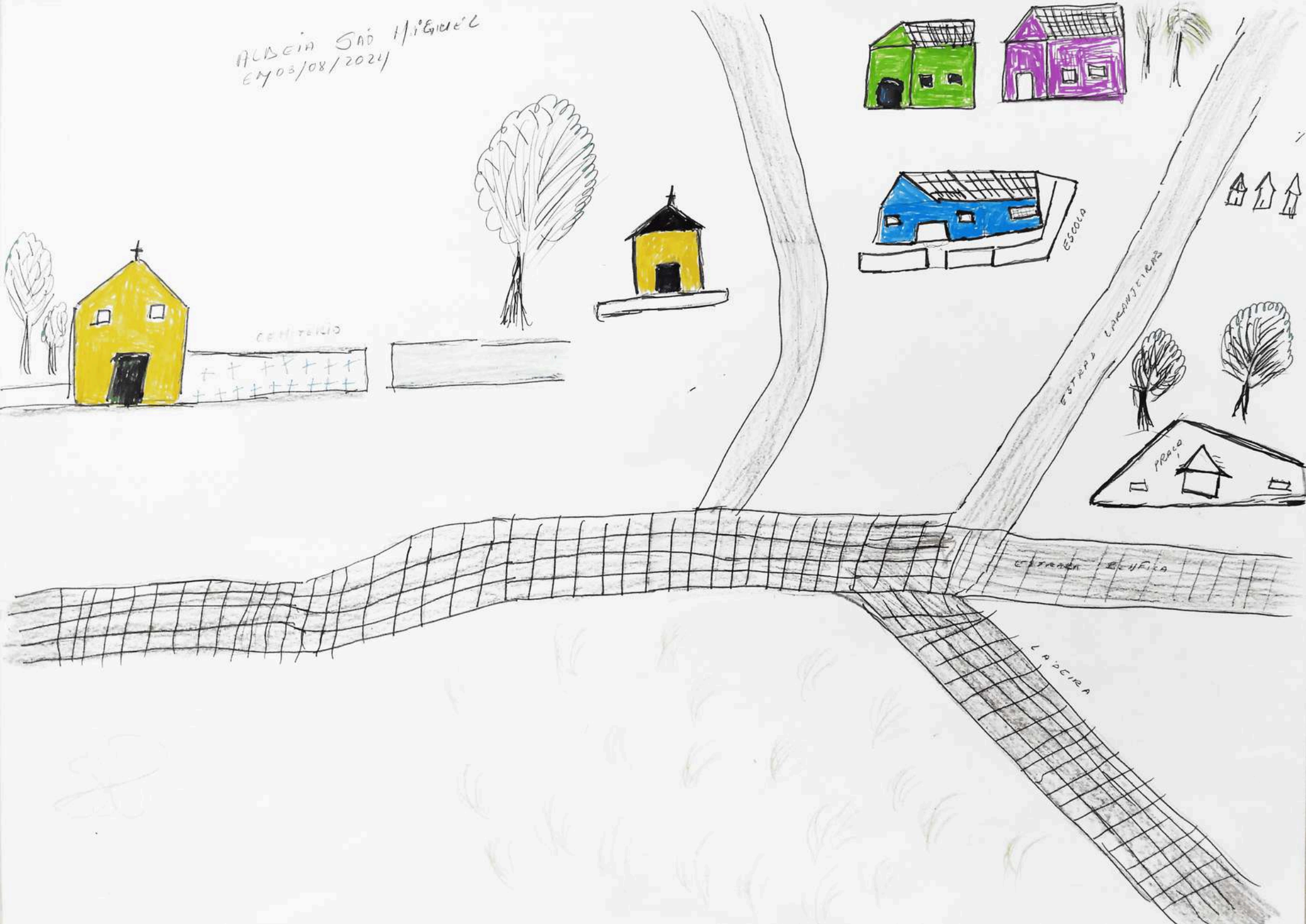
- Demandas para a comunidade / Aldeia São Miguel
 - Colta Seletiva
 - ESPAÇO CULTURAL (MUSEU)
 - ÁREA DE RECREAÇÃO
 - CONSTRUÇÃO DE UMA OCA (PARA REUNIÕES DA COMUNIDADE / RITUAL TORÉ)
 - COOPERATIVA (PARA A PRODUÇÃO DE POLPA DE FRUTAS)
 - OFICINAS PARA A PRODUÇÃO DE ARTEFATO INDÍGENA
 - ÔNIBUS ESPECÍFICO PARA ESCOLA
 - PROFESSORES ~~ESPECÍFICOS~~ PARA AS DISCIPLINAS ESPECÍFICAS
 - MATERIAIS DIDÁTICOS PARA ESCOLA (ESPECÍFICO DA CULTURA)
 - CAPACITAÇÃO PARA GUIA TURÍSTICO (COMUNIDADE)
 - MELHORIA DAS SALAS DE AULA

Na página anterior, **demandas da comunidade da Aldeia São Miguel pela lente das professoras** do ensino básico da Escola Municipal de Ensino Fundamental Paulo Eufrásio Rodrigues durante oficina de etnomapeamento realizada entre os dias 2 e 3 de agosto de 2024, facilitada pelo cacique local, Pedro Thiago Rodrigues Potiguara, Rede Curica, GIPCSA, Paraibamel e Coletivo Nhembo'e Katu. Acervo da Aldeia São Miguel (2024).

seus territórios, quer seja nos rituais de invocação dos ancestrais e das forças da natureza para intervirem em favor da proteção, quer seja fechando estradas para reivindicar os seus direitos, como tem acontecido recentemente diante dos retrocessos no Congresso Nacional.

Talvez seja justamente em função de utilizarem primordialmente a linguagem do corpo que alguns têm dificuldade de traçar as primeiras formas sobre o papel, isso particularmente entre os adultos. Entre as crianças, o traço corre mais solto, não há tanta preocupação com a "fidedignidade" representativa do desenho. O seu imaginário salta à frente: as árvores são multicoloridas e o Sol sorri alegremente. Depois de colocadas todas essas questões, acredito que seja a hora de apreciarmos os etnomapas de São Miguel.

Os etnomapas que serão apresentados a seguir foram desenhados pelos Potiguara da Aldeia São Miguel, organizados em um grupo com uma média de 30 pessoas, composto por mulheres, crianças, pessoas LGBTQIAPN+, anciões e homens, entre os dias 2 e 3 de agosto de 2024 na Escola Paulo Eufrásio da aldeia em questão. A produção se deu durante duas oficinas. No primeiro dia, desenharam as crianças, no segundo, desenharam os protagonistas do conflito socioambiental latente em função da cana-de-açúcar, os apicultores e os plantadores de cana, e um morador isolado que não se juntou a nenhum dos dois grupos. Vamos ver esse último primeiro:



Na página anterior, **etnomapa de morador isolado** desenhado durante oficina de etnomapeamento realizada entre os dias 2 e 3 de agosto de 2024, facilitada pelo cacique local, Pedro Thiago Rodrigues Potiguara, Rede Curica, GIPCSA, Paraibamel e Coletivo Nhembo'e Katu. Acervo da Aldeia São Miguel (2024).

No etnomapa do morador isolado, aparecem a Igreja de São Miguel (em ruínas) e a nova, construída por volta de década de 1980, o cemitério, a Escola de Ensino Municipal de Ensino Fundamental (E.M.E.F.) Paulo Eufrásio Rodrigues, construída bem no centro da aldeia por volta também da década de 1980. A escola é um espaço de relativa "neutralidade" política, substituindo o antigo pavilhão (antes, o pátio da igreja) para a realização de alguns eventos na comunidade. O morador também destacou a praça, construída recentemente por volta dos anos 2010, que instalou novas polaridades de socialização/ territorialização na aldeia, antes concentradas no pátio da igreja. Embora muito timidamente, desenhou também alguns coqueiros na parte superior direita da folha. Nas minhas andanças pela aldeia, pude perceber que tem se espalhado um tipo de monocultura de coco (Cocos nucifera): diversas áreas, antes de mata nativa e heterogênea, têm perdido espaço para grandes planos de coqueirais. É a mesma situação com a cana-de-açúcar também representada pelo morador no plano inferior na folha.

Esse morador destacou ainda a pavimentação em pedras, que é um padrão comum na urbanização desde o período colonial. Esse tipo de pavimentação compromete a permeabilidade do solo, fazendo as águas correntes das chuvas escoarem em alta velocidade (especialmente considerando o contexto topográfico da aldeia, que é repleta de ladeiras), causando fortes correntezas que prejudicam o solo, compactando-o e causando a morte da microbiota. Além disso, esses tipos de pavimentação causam ilhas de calor, intensificando a crise climática. É um sinalizador do avanço da urbanização em terra indígena.



Na página anterior, **Casa em São Miguel com cartaz de campanha política** que diz: “Esta rua será calçada por Deta de Serginho”. Candidato a prefeito pelo município de Baía da Traição. Como nos alerta Acosta (2016, p. 93): “projetos municipais para melhorar as ruas, em cidades construídas em torno da cultura do automóvel e não dos seres humanos, são apresentados como se se tratassem de obras para o Bem Viver.” Acervo pessoal da autora (2024).

Curiosamente, a pavimentação (como tem sido feita) de ruas é vista como índice de melhoria de vida. Como nos lembra Acosta (2016) se há “melhoria” de vida para alguns, significa que outros podem viver num estado “pior”. Muitas das vezes essa prática é utilizada como moeda de troca em campanhas políticas. Não tem sido diferente em São Miguel.

Na próxima página, vejamos o **etnomapa dos plantadores de cana-de-açúcar**. Eles destacam o Rio Sinimbu, as principais ruas da Aldeia São Miguel, as suas ladeiras, a praça pública, a escola e a quadra de esportes, as igrejas de São Miguel, a igreja evangélica Assembleia de Deus, e alguns pontos de serviços, como o conserto de motos, o Mercadinho de Galego, e um bar. Mas o que, de fato, chama atenção é que são sinalizadas diversas **áreas de mata**, indicando, na perspectiva desse grupo, que a **Aldeia São Miguel** se encontra **preservada**. Por outro lado, vejamos em seguida o **etnomapa** produzido pelo grupo confrontante, os **apicultores**.

O etnomapa dos apicultores, ao contrário do produzido pelos plantadores de cana, mostra muitas áreas degradadas pela monocultura de cana-de-açúcar e pela extração de areia. Ao mesmo tempo sinaliza diversas áreas de importância socioecológica e espiritual. A sobreposição dos etnomapas revela perspectivas divergentes e conflitantes entre os grupos sobre a situação ambiental da aldeia. O conflito se materializou até mesmo na polaridade espacial na sala onde as cartografias foram desenhadas. Os grupos desenharam os mapas em mesas separadas e durante o processo cartográfico, discutiam sobre a injustiça

que o mecanismo da cana-de-açúcar pressupõe: devastar áreas coletivas para uso e lucro individual é também devastar áreas onde se desnovelavam complexas redes de socialização, de transmissão de cultura e da economia, especialmente, da coleta de frutas típicas Potiguara de São Miguel. Os apicultores, por exemplo, indicam a substituição de áreas de mangabeiras por talhões de cana-de-açúcar. Assim como a invasão de áreas de várzeas (pául), o desmatamento das áreas próximas às fontainhas – um tipo de olho d’água por onde verte água cristalina do lençol freático – além das áreas de extração de areia. Mas sinalizam também as áreas sagradas com presença de Encantados e uma nascente localizada a um “baixio de tabuleirinho”. Vejamos nas páginas seguintes o etnomapa das crianças.

É brincando que as crianças se vinculam mais rápido ao seu território⁸⁶ e é através da brincadeira das crianças com cores e formas expressas no papel que percebemos imaginários e realidades sobre o território a partir da perspectiva de quem nele habita. Acredito que a importância dada pelas crianças às igrejas reflete igualmente a sua importância nos seus cotidianos e na construção de suas identidades. Como corrobora Blach (2017, p. 51), a Igreja de São Miguel é um “lugar de memória dessa comunidade, a partir do qual são construídas diversas narrativas de valoração e atribuição de significado simbólico”. As entrevistas cedidas ao autor pela comunidade sinalizam o desejo e até mesmo o sonho (literalmente) da comunidade em ver a igreja ser restaurada, afinal, São Miguel é o padroeiro não só da aldeia local, mas de todo o Povo Potiguara:

[86] Pensamento atribuído à arquiteta Beatriz Goulart. Disponível em: <<https://territoriodobrincar.com.br/biblioteca-cat/dialogos-do-brincar/dialogos-do-brincar-13-o-brincar-no-territorio-urbano-com-beatriz-goulart>>. Acesso em jul. 2025

A análise do significado que São Miguel tem para o povo Potiguara como seu padroeiro, da importância da festa do novenário e da igreja edificada, revela a centralidade que a Aldeia São Miguel exerce historicamente nas relações sociais e na cultura religiosa de Baía da Traição. A festa mobiliza aldeias e pessoas de todas as regiões do entorno da cidade, que participam das celebrações.

(Blach, 2017, p. 52).

A análise do significado que São Miguel tem para o povo Potiguara como seu padroeiro, da importância da festa do novenário e da igreja edificada, revela a centralidade que a Aldeia São Miguel exerce historicamente nas relações sociais e na cultura religiosa de Baía da Traição. A festa mobiliza aldeias e pessoas de todas as regiões do entorno da cidade, que participam das celebrações (Blach, 2017, p. 52). O primeiro autor analisa a questão no contexto regional nordestino e o segundo no contexto local mais específico do Povo Potiguara. Para Palitot (2005), é necessário nos desprendermos da visão continuísta (purista) e enxergar a emergência da singularidade étnica e social a partir das descontinuidades históricas, afinal, o Povo Potiguara foi uma das primeiras etnias de contato com os colonizadores. Sofreu com diversos processos de assimilacionismo cultural, isto é, a sua integração forçada à cultura dominante do colonizador (hegemonia) e invasões das empresas capitalistas, como as usinas sucroalcooleiras e têxtil. Palitot (2005) destaca que é preciso abandonar a ideia de uma “essência atemporal e substantiva” (Palitot, 2005, p. 8). Para o autor, se há um elemento contínuo entre os Potiguara do século XVI e os atuais é a



"constante refabricação de uma fronteira étnica nesta região" que permite a manutenção da identidade étnica indígena enquanto grupo. Assim, apesar das rupturas e descontinuidades instauradas através do contato intercultural com o colonizador, a cultura e a identidade Potiguara resistiram e se adaptaram até hoje (Blach, 2017, p. 54). A cultura não é estática, muito pelo contrário: ela é dinâmica, passível de alterações e transformações internas ou causadas pelas interações interculturais.

Os Potiguara 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 Potiguara 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 a existência dos Potiguara enquanto grupo dentro da sociedade regional e nacional.

(Palitot, 2005, p. 8)

O etnomapa das crianças costurado por estradas, revela a complexidade do contexto rururbanaldeado no qual vivem os Potiguara, isto é, um contexto marcado por diversos processos de territorialização, entre área camponesa (rural), área urbana (vila) e aldeia. O contexto de proximidade à urbanização não faz dos Potiguara menos indígenas,

afinal, como nos lembra Nêgo Bispo: são as cidades que estão nos territórios tradicionais e não o contrário (Bispo dos Santos, 2023). É preciso lembrar que durante os processos de demarcação das TIs, o território da Baía da Traição ficou de fora da delimitação, mesmo os Potiguara tendo uma forte ligação com o litoral, onde pescam, fazem seus Cocos de Roda e se alinham com a natureza.

O **etnomapa desenhado pelas crianças** apresenta áreas que lhes são importantes como suas **casas**, a **escola**, o **campo de futebol**, os **espaços coletivos** (como a **praça**, as **igrejas**) e a presença de seres e **fenômenos cósmicos** como o **Arco-íris** (em Tupi Potiguara, **Iy'yba**), o **Sol** (**Kûarasy**), além de algumas **árvores** frondosas resistentes.

Os mapas locais indicam a sabedoria do Povo Potiguara de São Miguel em reconhecer espécies nativas, como a mangabeira, árvore típica da região de Mata Atlântica e restingas locais, que possui frutos suculentos, adocicados e com potencial diverso para a produção de sucos e sobremesas. O avanço das áreas devastadas pela cana-de-açúcar sinaliza a necessidade de recuperação florestal e do solo, possivelmente através de um Plano de Recuperação de Áreas Degradadas (PRAD), que pode ser elaborado pela própria comunidade através dos coletivos locais, como o Nhembo'e Katu, a Associação Paraibamel (ambos da aldeia São Miguel), Águas Potiguara (Aldeias Alto do Tambá e Forte), Projeto Árvore Nativa (Aldeia Jaraguá) e a Rede Curica (Aldeia Três Rios).

Cartografar um etnomapa é como tecer espirais, em que se fundem narrativas da memória, enlaces (muitas das vezes, que se caracterizam enquanto problemáticas, conflitos) do presente e projeções de futuros (demandas e soluções). Memória, afetividade, desgostos ("aqui tinha uma área verde muito bonita, hoje está desmatada"), desejos, sonhos e reivindicações.

O etnomapeamento aplicado entre os Potiguara de São Miguel tem permitido o levantamento de dados diagnósticos da(s) realidade(s) socioambiental(is) local(is) da aldeia permitindo, a partir do diálogo intercultural e intercientífico, traçar diretrizes para uma Gestão Territorial e Ambiental pautadas nas cosmovivências indígenas locais, isto é, a maneira como o Povo Potiguara vive, percebe e se relaciona com as forças cósmicas, com a Mãe–Natureza e entre si.

Os etnomapas elaborados pelos próprios indígenas refletem distintas cosmovisões e percepções socioambientais da aldeia, indicando que os Potiguara de São Miguel, embora sob a mesma identidade étnica, possivelmente se constitui enquanto um grupo heterogêneo por manifestarem perspectivas culturais, sociais, ambientais e territoriais distintas. Os etnomapas refletem camadas de conflitos socioambientais. É através desses instrumentos que podemos inferir os fenômenos associados aos processos de desintegração do tecido socioambiental e cultural da aldeia em função do conflito socioambiental latente e da evidente devastação ambiental que tem dificultado a reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica dos Potiguara de São

Miguel, e ainda contribuído para o avanço da crise climática, conectando, assim, as questões locais à esfera planetária. É a colonialidade, o capitalismo, o livre discurso de mercado que busca justificar o anseio de ascensão financeira individual, e a perspectiva de divórcio entre Potiguara e Natureza, além de toda a violência e mazelas deixadas nas terras indígenas desde a Invasão Colonial **(alô, Norte Global novamente)** que têm fomentado tamanha devastação em território Potiguara.

O etnomapeamento tem se mostrado um eficaz instrumento de reconhecimento do território, de mapeamento de ameaças, além de facilmente poder ser interpretado enquanto um instrumento de afirmação étnica, tendo em vista a relação simbiótica entre indígenas e seus territórios. A elaboração do PGTA é um caminho possível para garantir a proteção das terras e da cultura Potiguara e muitas são as atividades econômicas sustentáveis possíveis para a geração de renda sem comprometer a natureza e a vida das gerações atuais e futuras. É um instrumento de reconhecimento territorial e ambiental fundamental para a defesa dos direitos territoriais indígenas e na conservação da biodiversidade, afinal, as terras indígenas representam cerca de 13% do território nacional e abrigam ecossistemas fundamentais para o equilíbrio ambiental do país e, por extensão, do planeta. **Concentremos novamente nossa atenção no PGTA.**



Na página anterior, células-plantas-bichos. **Por um mundo de muitos mundos.**

Ilustração digital produzida por gerador de imagens a partir de prompt de comando elaborado pela autora (2025).

EM BÚSCA DA YBYMARÃNE'YMA

PROPOSTAS PARA A
GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL
DA ALDEIA SÃO MIGUEL

“Ó, Mãe de Deus,
Arreda os Males!
Ó, Mãe de Deus,
Arreda os Males!

Ó, Mãe de Deus,
Minha Mãe Soberana
Ó, Mãe de Deus,
Minha Mãe Soberana

Reina, Reina,
Reina, Reina, Reiou Ah!
Reina, Reina,
Reina, Reina, Reinou Ah!

Ó, Mãe de Deus,
Olha aqui meus kurumĩs
Ó, Mãe de Deus,
Olha aqui meus kurumĩs

Eu sou morubixaba,
Ela é kunhataĩ
Eu sou morubixaba,
Ela é kunhataĩ

Reina, Reina,
Reina, Reina, Reiou Ah!
Reina, Reina,
Reina, Reina, Reinou Ah!
[...]

Trecho de música tradicional de Toré Potiguara. O Povo Potiguara lançou um álbum coletivo com músicas em Tupi Potiguara e Português do Brasil que pode ser acessado através do link: <https://open.spotify.com/intl-pt/album/1Xzfr9RzRSPZedhfoYnPfU?si=eNBWwOvoSHewEx5o_An4-g>. Acesso em: out. 2025.

Um instrumento de luta

A partir do meu envolvimento com a comunidade, da escuta de suas demandas, de sua trajetória de luta, do estudo dos PGTAS lançados em outros territórios — como o do Povo Pataxó, que também faz parte da região Nordeste do Brasil assim como os Potiguara —, das conversas com Fred Karakarã Potiguara, atual consultor do Programa Fortalecendo Territórios, e com a Rede Curica, das discussões com a turma da disciplina de mestrado e doutorado do PPGA ministrada pela professora Dra. Ivys Medeiros da Costa, e das reuniões com a equipe do GIPCSA, pude sintetizar algumas diretrizes, ações e indicações de possíveis parcerias para o Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Aldeia São Miguel. Inclusive, pude participar de uma das oficinas de PGTA do Programa Fortalecendo Territórios na sessão ocorrida na Aldeia Três Rios no dia 2 de outubro de 2025, que contou com a presença de diversas lideranças do Território, como o próprio Cacique Geral Sandro Gomes Potiguara, e da aldeia. A partir dessa terra fértil de nutrição teórico-prática, apresento neste capítulo algumas sementes que acredito poderem germinar na Aldeia São Miguel e, quiçá, em outras partes do Território Potiguara.

O PGTA, como já discutido, é um instrumento de autodeterminação, gestão e defesa do território tradicional. Ele se baseia no conhecimento

ancestral, na organização social coletiva e na visão de futuro do Povo Potiguara, buscando o Bem Viver, a Terra Sem Males, Ybymarãne’yma, ou seja: coexistências plenas e em harmonia socioecológica com a Mãe-Natureza, com as comunidades humanas e não-humanas, com os Espíritos Ancestrais e Encantados. O PGTA é um documento vivo, dinâmico e contracolonial, que rejeita a lógica de desenvolvimento predatória e reafirma os modos de ser, saber e viver Potiguara, o bem-pensar, o bem-sentir e o bem-fazer. Este exercício coletivo, intercultural, ao se propor em seguir o caminho do Bem Viver, consiste, em si próprio, em uma materialização dessa cosmologia. A partir do bem-pensar, do bem-sentir compartilhamos aqui esta benfeitoria. É um pontapé inicial, uma contribuição ao PGTA e, dessa forma, à busca pela Terra Sem Males. O PGTA é um caminho para se chegar à Ybymarãne’yma.

Tomando como exemplo o PGTA Pataxó e as diretrizes da PNGATI, sistematizei, inicialmente, junto a Fred Karakarã Potiguara, alguns eixos temáticos para o PGTA Potiguara da Aldeia São Miguel. São eles:

EIXOS TEMÁTICOS
Contribuições para o Plano de Gestão
Territorial e Ambiental da Aldeia São Miguel

- 1. Território**
- 2. Preservação e Uso Sustentável**
- 3. Educação e Fortalecimento da Cultura**
- 4. Agricultura**
- 5. Infância, Juventude, Geração, Identidades, Gênero e Sexualidade**
- 6. Esporte**
- 7. Saúde e Medicina Tradicional**
- 8. Inclusão Digital**
- 9. Espiritualidade e Patrimônio Imaterial**
- 10. Etnoturismo**
- 11. Pesca**
- 12. Direitos e Benefícios Sociais, Seguridade social**
- 13. Habitação e Contexto Coletivo**

EIXO 1 – TERRITÓRIO

Podemos dizer que território para o Povo Potiguara da Paraíba é quem eles são, é pelo que lutam. Evidentemente, território se trata de um conceito jurídico (Decreto nº 6.040/2007), mas é principalmente um conceito político que compreende o relacionamento com a Mãe-Terra sobre a qual caminham e que guia a luta pela afirmação étnica-territorial.

Território é comumente a pauta mais discutida entre os Potiguara da Paraíba. A luta pela demarcação teve ganhos significativos, inclusive, com a recente homologação da última terra que restava ser legalizada: Monte-Mór, em 4 de dezembro de 2024. Mas a luta continua. Muitos territórios no Brasil enfrentam e lidam com a expropriação e desintrusão das suas terras. Durante uma das reuniões dos Potiguara, realizada em outubro de 2024 e organizada pela OJIP e pelo CIMI, com a participação do Águas Potiguara e da Rede Curica, ficou nítida a preocupação dos presentes com possíveis retaliações e até mesmo reversões nos direitos sobre as terras, como ocorrido a alguns povos (ver os casos da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, e Terra Indígena Jaraguá, do Povo Guarani), inclusive com o aval do Estado, sob a rubrica da tese do Marco Temporal. O Poder Judiciário, usando principalmente do argumento do Marco Temporal, tem anulado portarias declaratórias (etapas anteriores à

homologação de terras) e, em casos recentes e graves, suspenso os efeitos de decretos de homologação, criando uma insegurança jurídica extrema para diversos povos. A ameaça de perda via judicial é real e atual. Como diretrizes e ações para o PGTA da Aldeia São Miguel saltam:

Subeixos e Ações:

Limites das aldeias entre si e com as áreas urbanas:

Ação: Mobilizar as lideranças indígenas, junto aos anciões, para realizar um diálogo coletivo sobre a importância da delimitação territorial e promover a sua execução, caso seja de vontade comum da comunidade.

Fiscalização e monitoramento do território:

Ação: Solicitar maior frequência nas ações de fiscalização e monitoramento por parte de órgãos competentes, como a Funai, Ibama e ICMBio.

Ação: Promover a capacitação, por meio de parcerias com órgãos como o Ibama, ICMBio e a prefeitura municipal, de dois indígenas da aldeia para atuarem como Agentes Indígenas de Conservação da Biodiversidade (AICB), integrando à equipe dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e dos Agentes Indígenas de Saneamento (AISAN). Esses agentes devem ser remunerados.

Ação: Buscar parcerias para mobilizar recursos para implantação do Agente Indígena de Conservação da Biodiversidade (AICB).

Ação: Buscar parcerias para viabilizar a construção de postos estratégicas para a fiscalização, utilizando mão de obra indígena local.

Essas guaritas devem ser equipadas com sistemas de comunicação direta com a Funai, Ibama, ICMBio e Polícia Federal. Prever a mobilidade dentro do território (carros).

Ação: Oferecer capacitação para voluntários da comunidade, com o objetivo de apoiar os AICB nas ações de preservação e monitoramento.

Ação: Sensibilizar a comunidade sobre a importância das ações de fiscalização e monitoramento, promovendo diálogos e oficinas educativas para conscientizar sobre os benefícios dessas medidas para a preservação do território.

Ocupação por não-indígenas na aldeia:

Ação: Fortalecer a fiscalização e o monitoramento de transações envolvendo compra e venda de benfeitorias para não-indígenas, garantindo o cumprimento das normas internas da aldeia.

Ação: Promover reuniões, oficinas de sensibilização sobre racismo, rodas de conversa sobre relacionamentos interétnicos.

Fortalecimento das associações indígenas atuantes na aldeia:

Ação: Estabelecer parcerias com órgãos municipais, estaduais e nacionais para o financiamento de atividades de interesse coletivo da comunidade.

Ação: Criar um plano de ação estratégica para articular projetos que fortaleçam as associações, com foco na gestão sustentável de recursos.

Ação: Estímulo ao cooperativismo.

Sobreposição das terras indígenas com unidades de conservação geridas pelo ICMBio:

Ação: Solicitar a revisão do Plano de Manejo elaborado pelo ICMBio, considerando as especificidades da terra indígena e os direitos das populações tradicionais.

Ação: Garantir a participação indígena, com direito à voz e voto, nos processos de elaboração e revisão dos planos de gestão e manejo das unidades de conservação sobrepostas.

Coleta de resíduos sólidos e líquidos (coleta seletiva etc.):

Ação: Estabelecer parcerias com governos municipais, estaduais e federais para implementar sistemas de coleta regular e descarte adequado do lixo nas aldeias.

Ação: Organizar encontros comunitários para sensibilizar e conscientizar sobre a coleta seletiva, enfatizando sua importância para a preservação ambiental e qualidade de vida.

Ação: Distribuição de composteiras caseiras. Parceria: Prefeitura da Baía da Traição.

Atividades econômicas:

Ação: Estabelecer parcerias com instituições públicas e privadas para fortalecer a produção e garantir o escoamento dos produtos locais, promovendo maior visibilidade e geração de renda para a comunidade Potiguara.

Ação: Firmar acordos de cooperação para o fortalecimento das associações e organizações locais responsáveis pela gestão das

atividades econômicas e de sustento, como o artesanato, a apicultura, coleta de mangaba, coleta de castanha de caju, pesca artesanal e caça sustentável.

EIXO 2 – PRESERVAÇÃO E USO SUSTENTÁVEL

Subeixos e Ações:

Recuperação de áreas degradadas:

Ação: Estabelecer parcerias com universidades e instituições especializadas para realizar estudos do solo, visando a restauração das áreas degradadas através de PRADS.

Ação: Articular a implementação de programas de pagamento por serviços ambientais, beneficiando organizações atuantes na aldeia que promovem a conservação.

Ação: Discutir o TAC 36/ 2017 do MPF com a comunidade e os órgãos responsáveis, estabelecendo acordos sobre os limites do extrativismo e atividades de impacto ambiental na aldeia.

Desmatamento, seca das nascentes, assoreamento e cercamento dos rios:

Ação: Promover o reflorestamento de áreas desmatadas e margens dos rios com espécies nativas, através de parcerias estratégicas, como a Rede Curica e o Águas Potiguara.

Ação: Intensificar a fiscalização nas áreas de relevância ecológica e cultural, especialmente em regiões de uso para coletores e artesãos.

Ação: Devolver os rios à comunidade, analisar a qualidade de suas águas e promover mutirões de limpeza quando necessário.

Fortalecimento do artesanato tradicional:

Ação: Implementar projetos de reflorestamento de espécies que fornecem matéria-prima para o artesanato tradicional Potiguara, como Carnaúba, Saboneteira e Mucunã.

Ação: Oferecer apoio aos artesãos por meio da aquisição de insumos e equipamentos que facilitem a produção e comercialização dos produtos.

Ação: Ofertar oficinas de formação econômica para as pessoas artesãs aprenderem, por exemplo, a precificar os seus produtos de maneira justa.

Áreas de Fontainhas:

Ação: Intensificar a solicitação de fiscalização das áreas de fontainhas para assegurar sua preservação.

Ação: Realizar estudos técnicos para a implementação de ações voltadas à conservação dessas áreas.

Queimadas nas plantações e nas matas:

Ação: Organizar reuniões de conscientização com a comunidade, especialmente agricultores, sobre os impactos das queimadas.

Ação: Viabilizar uma equipe de brigadistas florestais indígenas, capacitados e equipados, e remunerados. Esses profissionais serão integrados como Agentes Indígenas Brigadistas Florestais (AIBF), com a colaboração de voluntários treinados para apoio.

Possíveis parceiros sugeridos para esta temática: comunidade, associações indígenas de atuação local, Funai, Ibama, ICMBio, governo estadual e municipal e ONGs.

A monocultura de cana-de-açúcar

Ação: Criação de corredores verdes conectando os trechos de Mata Atlântica resistentes.

Ação: Criação de zonas de amortecimento entre os canaviais e as áreas de vegetação.

Ação: Controlar o uso de agrotóxicos na aldeia, nas terras indígenas e proximidades, desde o Rio Camaratuba ao Rio Mamanguape.

Ação: Reduzir gradativamente as áreas de canavial para reflorestamento.

Ação: Oferecer cada vez mais oficinas e de sensibilização sobre os danos da monocultura de cana, enfatizando e buscando viabilizar outras atividades econômicas de baixo impacto ambiental. Parceiros: coletivos e associações do Povo Potiguara da Paraíba, ICMBio, Funai, Ibama, prefeituras, empresas.

EIXO 3 – EDUCAÇÃO E FORTALECIMENTO DA CULTURA

Subeixos e Ações:

Construção, reforma e ampliação das unidades de ensino:

Ação: Reivindicar melhorias estruturais nas unidades de ensino presentes na aldeia.

Ação: Criar laboratórios específicos para disciplinas como Química, Física, Ciências, Educação Ambiental e disciplinas específicas da educação indígena.

Políticas públicas para a Educação Indígena e para a Educação Escolar Indígena:

Ação: Buscar apoio e implementação de políticas públicas para a melhoria da qualidade da educação escolar indígena. Possíveis parceiros: municípios, estado e MEC.

Ação: Implementação do Plano Nacional de Educação Escolar Indígena (PNEEI).

Formação continuada de professores indígenas:

Ação: Garantir recursos para a formação continuada de professores indígenas, com foco em sua especialização no ensino superior. Possíveis parceiros: Funai, Secretaria de Educação Estadual e Municipal, e MEC.

Ação: Firmar convênios com universidades para garantir a permanência de estudantes e professores/estudantes indígenas, com apoio financeiro e logístico.

Ação: Fortalecer programas de ensino–pesquisa–extensão, como Anama Potiguara e Pet Indígena.

Eventos culturais e tradicionais Potiguara:

Ação: Promover eventos culturais em parceria com a comunidade e a Funai.

Ação: Inserir os anciãos em sala de aula para ensinar costumes e tradições, priorizando o saber dos troncos–velhos.

Ação: Divulgar a cultura e história Potiguara para toda a comunidade, indo além do ambiente escolar.

Materiais didáticos:

Ação: Adquirir móveis e materiais diversos para a escola, como bebedouros, quadros brancos, carteiras, armários, datashow e computadores, fortalecendo o estudo vinculado a tecnologias contemporâneas.

Ação: Buscar a aquisição de livros do Tupi Potiguara Kuapa para distribuição aos alunos e comunidade, promovendo a retomada da língua Tupi Potiguara.

Ação: Fortalecer o ensino das disciplinas específicas que abordam a cultura indígena.

Horta escolar e comunitária:

Ação: Buscar parcerias para fortalecer as hortas escolares e comunitárias com recursos e capacitação.

Ação: Envolver o Agente Indígena de Conservação da Biodiversidade (AICB) no fortalecimento das hortas.

Ação: Promover a participação dos anciãos no ensino de práticas agrícolas e uso de ervas medicinais.

Cursos profissionalizantes e tecnológicos:

Ação: Viabilizar cursos profissionalizantes e tecnológicos na aldeia. Possíveis parceiros: municípios, estado, MEC, SEBRAE, IFPB, UNEB, SENAC, SENAR e sindicatos.

Centro Cultural da Aldeia São Miguel:

Ação: Criar um etnomuseu para expor itens culturais relevantes da comunidade.

Ação: Buscar parcerias para viabilizar a construção do etnomuseu, utilizando de técnicas bioclimáticas, adaptadas ao clima e à cultura Potiguara.

Educação ambiental nas escolas:

Ação: Desenvolver projetos de educação ambiental e viveiros de mudas nas escolas indígenas. Possíveis parceiros: Rede Curica, município,

estado, associações e comunidade Potiguara.

Capacitação e reuniões de gestores da educação:

Ação: Fortalecer a Organização dos Professores Indígenas Potiguara da Paraíba (OPIP) na aldeia.

Ação: Garantir apoio e assistência para viagens de capacitação e participação em reuniões. Possíveis parceiros: Funai e município.

Programa de alfabetização de jovens e adultos:

Ação: Expandir o EJA e PROEJA na aldeia, garantindo acesso e inclusão. Possíveis parceiros: municípios, estado, Secretarias de Educação.

Ação: Implementar uma educação escolar indígena diferenciada, específica e bilíngue (Potiguara/Português), que valorize a história, a língua e os saberes tradicionais.

Ação: Elaborar coletivamente um currículo escolar Potiguara, integrando o conhecimento dos anciões sobre história, astronomia, agricultura e espiritualidade.

Ação: Fortalecer a revitalização linguística do Tupi Potiguara, criar oficinas de língua Potiguara para todas as idades, produzindo materiais didáticos (cartilhas, dicionários, audiovisuais etc.).

Ação: Memória Viva: Documentar, através de audiovisual e escrita, as histórias, cantos, danças (Toré e Coco de Roda) e técnicas artesanais, como cestarias e cerâmica, esta última, inclusive, possivelmente consiste num sinal diacrítico da Aldeia São Miguel, como cantamos no Toré.

Parcerias possíveis: Coletivo Nhembo’e Katu, Rede Curica (Mostra Curica — audiovisual), MEC, SECULT, IPHAN, UNESCO, Organizações indígenas, como APOINME.

Quem pintou a louça fina
foi a flor da maravilha!
Quem pintou a louça fina
foi a flor da maravilha!

Ô, Pai, Filho e Espírito Santo,
Filho da Virgem Maria
Ô, Pai, Filho e Espírito Santo,
Filho da Virgem Maria

Eu tava na minha casa
E mandaram me chamar
No dia de Santos Reis
Na casa de João Pascoal

Música de Toré Potiguara.

Disponível em:

<<https://open.spotify.com/intl-pt/track/1R6BmyRFDMLiVyObszsK9w?si=8f4ccad46a3c44d4>>.

Acesso em: out. 2025.

EIXO 4 — AGRICULTURA

Subeixos e ações

Comercialização dos produtos agrícolas:

Ação: Reivindicar junto ao governo federal a implementação e disponibilização do selo de produtos indígenas Potiguara.

Ação: Promover capacitações sobre produção, comercialização, precificação e escoamento de produtos com apoio de órgãos competentes.

Ação: Estabelecer meios eficazes para o escoamento dos produtos agrícolas da aldeia São Miguel.

Ação: Organizar os produtores locais para facilitar a venda por meio do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA).

Valorização dos conhecimentos tradicionais:

Ação: Documentar os conhecimentos dos anciãos e agricultores sobre práticas agrícolas tradicionais.

Ação: Elaborar um livro sobre a agricultura tradicional Potiguara.

Ação: Implementar formas de controle interno para proteger os conhecimentos tradicionais, como os remédios naturais, regulando a interação com pesquisadores e instituições que atuam na região.

Produção de mel, coleta de mangabas, castanhas de caju e agricultura familiar:

Ação: Apoiar a Associação Paraíba Mel para fortalecer a produção e o escoamento de mel de abelhas exóticas e nativas.

Ação: Realizar o mapeamento de mangabeiras e cajueiros para preservação e reflorestamento dessas árvores, visando à sustentabilidade futura.

Aquisição de itens de uso coletivo:

Ação: Estabelecer parcerias para a aquisição de maquinários destinados às associações da aldeia, visando à eficiência na produção agrícola.

Ação: Buscar recursos para a compra de ferramentas, equipamentos de proteção individual e outros itens básicos para os agricultores.

Construção de locais para produção e comercialização:

Ação: Viabilizar recursos para a construção de uma casa de farinha, com possíveis parcerias como Funai e Sesai.

Ação: Buscar apoio financeiro para a criação de uma fábrica de polpas.

Ação: Estabelecer parcerias para construir um espaço de beneficiamento para os produtos indígenas.

A problemática da monocultura:

Ação: Incentivar a diversificação da produção agrícola na aldeia, promovendo a sustentabilidade.

Ação: Estimular práticas agroflorestais como modelo produtivo local, com o apoio de associações indígenas, como a Rede Curica, o Coletivo Nhembo’e Katu, a Associação Paraibamel e Águas Potiguara.

Coleta, beneficiamento e comercialização de plantas nativas:

Ação: Desenvolver estratégias para a distribuição e comercialização de produtos oriundos de plantas nativas.

Ação: Fortalecer a soberania alimentar através da agroecologia, resgatando sementes crioulas e os sistemas tradicionais de roça, através, possivelmente da criação de Bancos de Sementes Comunitários Potiguara. Referência: Projeto Ta’ynhetá Potiguara, da Rede Curica.

Ação: Organizar Feiras Livres periódicas para troca e venda de excedentes agrícolas dentro e fora da aldeia, retomando a prática das trocas e escambos tradicionais entre os Potiguara.

Ação: Implementar sistemas agroflorestais (SAFs) que combinem cultivos alimentares com espécies nativas para recuperação do solo.

Ação: Fortalecer a Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (PNAPO).

Parcerias Possíveis: Rede Curica, Paraibamel, EMATER, EMBRAPA.

EIXO 5 – SAÚDE E MEDICINA TRADICIONAL

“As feridas psíquicas em decorrência do obscurecimento da identidade e do não reconhecimento da ancestralidade são um problema grave que afeta muitas pessoas, especialmente as que sofrem discriminação racial, cultural ou religiosa. Essas feridas podem se manifestar como baixa autoestima, crise de identidade, depressão ansiedade, isolamento social, entre outras.”

(Werá, 2024, p. 68)

“Para a vida indígena, quando não tem terra, tudo fica perdido, muitas coisas ruins começam a acontecer na aldeia. O envolvimento dos jovens com drogas e bebida alcoólica é facilitado, assim como a desorganização social e a questão da fome, porque não tem espaço para plantar. Quando temos terra demarcada, o nosso trabalho, a nossa preocupação, é trabalhar pela sustentabilidade, pela autonomia alimentar e, principalmente, pela natureza, pela água limpa, pelos bichos e pelos animais, entre os quais alguns podemos comer de vez em quando e outros, não [...].”

(Guarani, 2022, p. 12)

Subeixos e ações

Ação: Ampliação e capacitação do corpo de profissionais da área da saúde, incorporando uma visão holística sobre saúde, suas relações com o território, afinal, um território saudável é um povo saudável.

Ação: Sensibilização sobre o uso de drogas e alcoolismo na aldeia.

Ação: Fortalecer os cuidados com saúde mental, demanda mais latente na aldeia segundo os profissionais de saúde do posto local.

Ação: Sensibilização sobre saúde sexual e reprodutiva.

Ação: Fortalecer práticas de saneamento ecológico.

Ação: Ampliação da unidade de saúde, com aquisição de mais equipamentos e serviços especializados, como ortodontia etc.

Ação: Implementação de um modelo de saúde diferenciado que integre o conhecimento da Medicina Tradicional (ervas, rezadeiras, pajés) com a medicina ocidental. Incorporação desse pessoal à rede de saúde SUS, com remuneração.

Ação: Valorização dos AIS e AISAN, fornecimento de cursos de formação e remuneração adequada.

Ação: Estabelecer uma casa de saúde, reza e cura como parte do polo de saúde da aldeia, para fortalecer a transmissão dos saberes às novas gerações.

Ação: Criação da Farmácia Viva Potiguara, criar hortos medicinais comunitários e registrar o conhecimento sobre o uso de plantas.

Ação: Formação de Agentes Comunitários de Saúde Indígenas (AIS), capacitá-los para lidar com os desafios contemporâneos, para atuarem como ponte entre os dois sistemas de conhecimento (indígena e ocidental).

Ação: Fomentar cada vez mais oficinas, palestras e rodas de conversa sobre cuidados com a saúde mental.

Ação: Discutir a descriminalização da maconha (uso medicinal e recreativo) e o uso do óleo medicinal canábico na aldeia.

Parcerias Possíveis: anciãs, rezadeiras, benzedeiras, pajés, SESAI, FIOCRUZ, Universidades (Departamentos de Farmácia e Medicina).

EIXO 6 – INFÂNCIA, JUVENTUDE, GERAÇÃO, IDENTIDADE, GÊNERO E SEXUALIDADE

Subeixos e ações:

Ação: Criar espaços de diálogo intergeracional que valorizem o papel da juventude, das mulheres e da diversidade de identidades na comunidade, combatendo todas as formas de preconceito, discriminação e violência.

Ação: Fomentar rodas de conversa entre jovens e anciões sobre sonhos, desafios e projetos de futuro para a aldeia.

Ação: Educação sexual às crianças.

Ação: Criação de casa de acolhimento para mulheres vítimas de violência. Nesse espaço deverá ser oferecida formação continuada para garantir a autonomia integral dessas mulheres indígenas.

Ação: Fortalecer a organização das mulheres Potiguara, valorizando seu papel na transmissão cultural, na agricultura e na espiritualidade.

Ação: Realizar atividades sobre equidade de gênero e respeito à diversidade, baseadas nos princípios comunitários, levando em consideração a presença expressiva de corporeidades trans, travesti, homo, lesbo e bissexual. Parcerias Possíveis: ONU Mulheres, UNICEF, Secretarias de Diversidade da Paraíba, ONGs de direitos humanos.

Ação: Fortalecimento do Programa Nacional de Enfrentamento à Violência e de Promoção dos Direitos Humanos das Pessoas LGBTQIA+ nos Territórios do Campo, das Águas e das Florestas (Programa Bem Viver+), instituído pela Portaria Interministerial nº 1, de 3 de dezembro de 2024, com a assinatura do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC), Ministério dos Povos Indígenas (MPI) e Ministério da Igualdade Racial (MIR).

Ação: Organizar equipes transdisciplinares de profissionais para atuarem no Programa Bem Viver+, que serão como "Agentes de Defesa de Direitos Humanos LGBTQIA+"⁸⁷. As equipes deverão ser compostas por profissionais da saúde emocional e do direito.

Ação: Viabilização de acesso ao Ambulatório de Pessoas Trans e Travestis (Ambulatório TT) de acompanhamento especializado e com corpo profissional composto por pessoas LGBTQIA+, com foco na população Trans e Travesti indígena.

Parcerias sugeridas: Coletivo APAÎÊ, Secretaria da Mulher e da Diversidade Humana da Paraíba, Espaço LGBT+, Ambulatório Fernanda Benvenutty (João Pessoa).

[87] Ver a página 15 da cartilha do Programa Bem Viver+. Mais informações em: <<https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/lgbt/campanhas-lgbtqia/lgbtqia-cidadania/bem-viver>>. Acesso em: set. 2025.

EIXO 7 — ESPORTE

Subeixos e ações:

Ação: Fortalecimento das associações de esportes que atuam na aldeia e no Território, como o Instituto Bate-Lata (Baía da Traição), a Associação Xe Potiguara: Te’Yia Sosê (Rio Tinto), reconhecida pelo Projeto de Lei nº 1.220/2025 como uma associação de Utilidade Pública.

Ação: Valorização dos atletas através de bolsas-estudo/ bolsas-atletas. Suporte logístico e financeiro para campeonatos.

Ação: Fornecer estruturas de base para treinos. As quadras, por exemplo, não têm qualidade suficiente.

Ação: Importante a valorização equânime das modalidades desportivas Potiguara, são elas:

- 1) Arco e flecha, 2) Remo, 3) Nado, 4) Corrida de tora, 5) Maratona, 6) Lançamento de lança, 7) Cabo de guerra (puxar corda), 8) Futebol
- 1) Ybyrapara U’uba Bê, 2) Ygapukuia, 3) 'Ytaba, 4) Topytânhana, 5) Nhanusu, 6) Mimbuku Reityka, 7) Sama Rekyia, 8) Mbyapu’a

(Silva Potiguara, 2024, p. 87)

Ação: Fortalecer os Jogos Indígenas Potiguara da Paraíba realizados anualmente no Território.

Ação: Além das bolsas para jovens já mencionadas, fortalecer uma política de intercâmbios e ingresso em times também profissionais.

Ação: É importante reconhecer o esporte como ferramenta de integração comunitária, saúde e valorização cultural, assim, oficinas, palestras e rodas de conversa devem ser realizadas entre instituições e comunidade com o intuito de envolve-los cada vez mais na busca de soluções.

Ação: Em infraestrutura — construir e manter espaços esportivos multiuso (campo de futebol, quadra poliesportiva) para acolher diversos grupos modais.

Ação: Eventos interaldeias — organizar jogos tradicionais e intercâmbios esportivos com outras aldeias.

Parcerias possíveis: prefeituras de Rio Tinto, Mamanguape e Baía da Traição, Secretarias de Esporte, Ministério do Esporte, Confederação Brasileira de Esportes Indígenas.

EIXO 8 — INCLUSÃO DIGITAL, DIREITOS AUTORAIS E DE IMAGEM

Subeixos e ações:

Ação: Cópia do acervo da **Galeria Arandu da UFPB**, por exemplo. É justo que a comunidade tenha acesso aos materiais produzidos sobre eles. O Coletivo Nhembo’e Katu já tem sinalizado o desejo de construção de um espaço comunitário na aldeia, como um etnomuseu, que exponha a etnohistória e a cultura Potiguara.

Ação: Acesso à internet facilitado na aldeia, inicialmente, essa ação pode ser implantada em ambientes públicos da aldeia, como a praça, o posto de saúde, e a escola — sim, as crianças e jovens não devem ser alienadas do uso da tecnologia. Pelo contrário, precisam que a própria escola os ensine e deem espaço e suporte necessário para que elas aprendam a usar esses instrumentos na luta política. Uma educação que forme seres humanos cidadãos e não mão-de-obra meramente burocrática.

A educação não tem como objeto real armar o cidadão para uma guerra, a da competição com os demais. Sua finalidade, cada vez menos buscada e menos atingida, é a de formar gente capaz de se situar corretamente no mundo e de influir para que se aperfeiçoe a sociedade humana como um todo. A educação feita mercadoria reproduz e amplia as desigualdades, sem extirpar as mazelas da ignorância. Educação apenas para a produção setorial, educação apenas profissional, educação apenas consumista, cria, afinal, gente deseducada para a vida.

(Santos, 2005, p. 206)

Ação: Acesso à informação e ambientes materiais, como laboratórios de informática.

Ação: Apropriar-se das tecnologias digitais de forma crítica e autônoma, usando-as como ferramentas de comunicação, gestão territorial e valorização cultural. Vide, por exemplo, a Rede Curica, exemplo de possível parceria (realizamos a Mostra Curica).

Ação: Telecentro Comunitário Potiguara — instalar e manter um espaço com internet para pesquisa, comunicação e capacitação na aldeia.

Ação: Narrativas Digitais e Protagonismo no audiovisual — capacitar jovens para produzir conteúdo (vídeos, podcasts, posts) que conte a história e a cultura Potiguara sob sua própria perspectiva. Parceiros possíveis: OJIP, AUP, Anama Potiguara, Coletivo Nhembo’e Katu, Rede Curica.

Ação: Monitoramento Digital — formação no uso de aplicativos de GPS e mapas digitais para o monitoramento territorial. Parceria: Funai.

EIXO 9 — ESPIRITUALIDADE E PATRIMÔNIO IMATERIAL

É importante fazermos algumas ressalvas. É preciso termos uma visão crítica, desnaturalizada e não romantizada sobre a cosmologia dos próprios Potiguara, pois se trata de um grupo étnico heterogêneo com diversas perspectivas e cosmovisões. Embora se trate de uma narrativa pautada nas oralidades ancestrais, transmitidas por alguns troncos-velhos, os anciões, nem todos os Potiguara vivem sob essa mesma égide cosmológica, que envolve, por exemplo, o culto aos Encantados. Devido ao processo de catequização e evangelização nas Terras Potiguara, boa parte de seu povo é cristã, evangélica ou católica, que não compartilham dessas mesmas perspectivas. Enquanto alguns desse grupo — mesmo indo ao culto ou celebrando sua missa — seguem acreditando nessas energias, para outros, essa cosmologia, hoje em dia, trata-se principalmente de uma prática social.

É importante, manter assegurada a liberdade de crença de cada Potiguara. A missa dos católicos, o culto dos Evangélicos, a Jurema dos juremeiros, o Candomblé dos candomblecistas, a Umbanda dos umbandistas. Todas essas cosmologias também fazem parte dos Potiguara contemporâneos. Ao mesmo tempo, é preciso também uma postura crítica ao ensino religioso, pautada na etnohistória Potiguara. O ensino da história longe do papel impositivo do colonizar e do espírito colonial que nos ronda. Estudo da cosmologia de seu povo antes da invasão colonial. Entendendo suas resistências nas fronteiras de fricção intercultural e os processos de territorialização vividos, assim como tem acontecido o resgate da língua originária Potiguara, o Tupi Potiguara.

Subeixos e ações

Ação: Fortalecimento do Coletivo Nhembo’e Katu.

Ação: Proteger, vivenciar e transmitir as práticas espirituais, rituais e saberes imateriais que fundamentam a identidade Potiguara de maneira intergeracional.

Ação: Proteção de Lugares Sagrados — proteger os locais de ritual, cemitério tradicional e áreas de encontro com os Encantados.

Ação: Rituais e Festas — Fortalecer a realização regular de rituais como o Toré, e festas tradicionais, como a Festa de São Miguel Arcanjo, realizada todos os anos entre os dias 20 e 29 de setembro.

Ação: Fortalecimento da prática de transmissão da oralidade Potiguara, como os contadores de histórias. Parcerias Possíveis: IPHAN, UNESCO, Casa da Lua.

EIXO 10 – DIREITOS, POLÍTICAS E BENEFÍCIOS E SEGURIDADE SOCIAIS

Subeixos e ações

Ação: Fomentar discussões, palestras, rodas de conversa e plantão jurídico na aldeia com participação da comunidade e assistentes sociais.

Ação: Emissão de documentação cidadã.

Ação: Fortalecer as políticas e direitos indígenas.

Ação: Auxílio maternidade e paternidade.

Ação: Garantir o acesso aos direitos sociais e benefícios governamentais, combatendo a burocracia e a desinformação, através de rodas de conversa, palestras e oficinas.

Ação: Criação de um posto de atendimento à cidadania Potiguara, local especializado na defesa dos Direitos Indígenas dentro da aldeia, com um agente para auxiliar no acesso a programas como Bolsa Família, aposentadoria, documentação (NIS, CPF) etc.

Ação: Esse posto de atendimento deverá realizar palestras, oficinas e rodas de conversa para informar a comunidade sobre seus direitos.

Ação: Advocacia Comunitária – Formar lideranças para atuar na defesa dos direitos indígenas perante os órgãos governamentais. Como é o caso da jovem liderança Fred Karakarã Potiguara que participou do Programa de Bolsas para jovens indígenas do Alto Comissariado Das Nações Unidas para os Direitos Humanos.

Parcerias Possíveis: Defensoria Pública da União, CRAS (Centro de Referência de Assistência Social), INSS.

EIXO 11 – ETNOTURISMO

O turismo exploratório tem sido grande causador de diversas problemáticas no território Potiguara e, especialmente, na Aldeia São Miguel. Controle do turismo em todo o território. Área urbana da Baía da Traição que avança sobre o mar, precisa recuar. Toda a atual área urbana da Baía da Traição deve ser uma área de amortecimento.

O etnoturismo precisa ser controlado. Algumas comunidades indígenas, como no Parque Tayrona⁸⁸, na Colômbia, tem o direito garantido a épocas do ano sem a presença de turistas no território. O parque fica fechado 45 dias do ano. Durante esse período, é possível ser dadas bolsas, investir em fomento cultural interno, dentre outras formas de subsídio à vida comunitária.

Subeixos e ações:

Ação: Capacitação do guia indígena de etnoturismo

Ação: Elaborar uma política para a atividade de etnoturismo na aldeia, que ela seja de base comunitária, autogerida, que respeite a cultura e gere renda de forma justa e sustentável.

Ação: Plano de Visitação – elaborar um regramento interno definindo o que, como e quando pode ser visitado, respeitando os locais sagrados.

Parcerias Possíveis: Casa da Lua (Kunhãbebê), Ministério do Turismo, EMBRATUR, SETUR–PB, Coletivo Nhembo’e Katu.

[88] Vide:
<https://www.instagram.com/reel/DN-4ePDs6x/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA==>. Acesso em: set. 2025.

EIXO 12 — PESCA

Subeixos e ações

- Ação:** Aquisição de embarcação e equipamentos para pesca.
- Ação:** Formação para pescadoras e pescadores, especialmente em tecnologias ocidentais.
- Ação:** Criação de um local adequado para armazenamento dos pescados. Informação sobre os direitos de pescadores e marisqueiros
- Ação:** Garantir a prática da pesca artesanal sustentável, assegurando a soberania alimentar e a proteção dos ecossistemas aquáticos.
- Ação:** Fortalecimento do Plano Nacional da Pesca Artesanal (PNPA).
- Ação:** Acordos de Pesca — estabelecer, de forma autônoma, acordos de pesca comunitária que definam técnicas, períodos e áreas de pesca para preservar o ciclo de casa ser.
- Ação:** Manejo de Manguezais — proteger os manguezais, berçário natural da vida marinha, contra a especulação imobiliária e a poluição.
- Ação:** Monitoramento da qualidade da água — monitorar a qualidade da água dos rios e do estuário.
- Parcerias Possíveis:** Secretaria de Pesca da Baía da Traição, Ministério da Pesca e Aquicultura, Secretaria Nacional de Pesca Artesanal (SNPA) e do Fórum Nacional da Pesca Artesanal (FNPA), Águas Potiguara, IBAMA, Pescadores da Aldeia São Miguel e da Baía da Traição, Universidades (Departamentos de Oceanografia, Ecologia, Biologia).

EIXO 13 — HABITAÇÃO E CONTEXTO COLETIVO

- Ação:** O **Sol** entra pela **porta** e a **Lua** pelo **oitão** viva o dono da **casa** com suas obrigação
- Ação:** Eu bem disse a laranjeira Que ela não botasse flor Ela passa sem laranja Só não passa sem **amor**
- Ação:** (Música do Toré Potiguara. Os grifos são de minha autoria)

Arquiteturas orientadas com os astros celestes, com o Sol, com a Lua, com as Estrelas, com os fenômenos naturais, o vento, a chuva, que permitam a percepção da passagem do tempo, dos ciclos. Arquiteturas abertas à vida, abertas ao Bem Viver e aos devires (coletividade), mas respeitando também a privacidade e intimidade de cada família.

Subeixos e ações:

- Ação:** Ampliar o acesso à moradia de boa qualidade.
- Ação:** Estradas, manutenção de pontes. Estruturas retentoras de poluentes graúdos nos rios, como os próprios Potiguara da Aldeia Grupiúna dos Cândidos fizeram no rio local.

Ação: Pavimentação ecológica das ruas de maior tráfego, definidas pela própria comunidade.

Ação: Promoção de discussões sobre urbanização, territorialidade, arquitetura Potiguara na aldeia.

Ação: Criação de posto de atendimento na comunidade para buscar soluções para as demandas infraestruturais e arquitetônicas da aldeia.

Ação: fortalecer a arquitetura tradicional Potiguara e espaços de convivência coletiva que fortaleçam os laços comunitários e a identidade cultural.

Ação: Oficinas de Bio–construção, Bioarquitetura, Soluções Baseadas na Natureza (SBN). Incentivar a construção e reforma de casas usando técnicas e materiais tradicionais (taipa, madeira de manejo), adaptados ao conforto e segurança física contemporâneos.

Ação: Espaços Coletivos – construir e revitalizar ocas de reunião, casas de reza, terreirão, casa de farinha coletiva, espaços para a juventude, para os idosos e para as crianças.

Ação: Saneamento Ecológico – implementar sistemas de captação de água da chuva e tratamento de esgoto através de biossistemas (círculo de bananeiras, biovaletas etc.).

Ação: Área urbana da Baía da Traição que avança sobre o mar, precisa recuar. Deve ser, no mínimo, uma área de amortecimento, com turismo e ruído urbanos controlados:

[...] as áreas do entorno das Terras Indígenas [como é o caso da Baía da Traição] precisam de especial atenção, mesmo que elas não estejam sob a jurisdição formal do povo indígena. As diversas dinâmicas econômicas, políticas e ambientais dos entornos

podem provocar fortes impactos na Terra Indígena de tal magnitude que pode até inviabilizar os seus planos de gestão. Para isto, o mapeamento das distintas relações sócio–políticas e interétnicas existentes na região e as ameaças que elas provocam deve ser parte do processo de gestão territorial, junto com a implementação de mecanismos de resolução dos conflitos socioambientais. (Little, 2006, p. 37. Os colchetes são de minha autoria)

Parcerias Possíveis: Paraibamel – que tem implementado o Programa Minha Casa, Minha Vida até então – Caixa Econômica Federal, Universidades (Departamentos de Arquitetura e Urbanismo, e Engenharia Sanitária), Instituto Serrapilheira.



Na página anterior, **rosas amarelas**.

Ilustração digital produzida por gerador de imagens a partir de prompt de comando elaborado pela autora (2025).

**"ESSA DESPEDIDA
JÁ ME FAZ CHORAR"**
CONSIDERAÇÕES NEM TÃO FINAIS ASSIM

“Só se pode viver perto de outro, e conhecer **outra** pessoa, sem perigo de ódio, se a gente tem amor. Qualquer **amor** já é um pouquinho de saúde, um descanso na loucura. **Deus** é que me sabe.

[...]

O correr da **vida** embrulha tudo, a vida é assim: **esquenta** e **esfria**, **aperta** e daí **afrouxa**, **sossega** e depois **desinquieta**. O que ela quer da gente é **coragem**. O que **Deus** quer é ver a gente aprendendo a **ser capaz de ficar alegre** a mais, no meio da alegria, e inda mais alegre ainda no meio da tristeza!”

Rosa (2001, p. 327 e 334).
Os grifos são de minha autoria.

Ne’ĩ, aiur ikô! Tchau, até logo!

Ao chegar neste momento final, percebo que este trabalho não se encerra — ele tece outras espirais, que se expandem de maneira rizomatosa. Espero que as palavras que escrevi aqui sejam como um portal que se abre para novos começos, um convite ao devir constante que é o Bem Viver.

Ao me declarar "sonhadora de caminhos" e "bioarquiteta contraurbanista", entendi que estava deslocando minha formação arquitetônica de seu lugar colonial. A verdadeira **arquitetura** não se faz com concreto e aço, mas com sonhos compartilhados, com a escuta sensível dos territórios e dos saberes ancestrais, com **envolvimento**. Minha trajetória errante — do **Sertão** paraibano às terras **Potiguara** — me ensinou que o **urbanismo** não pode ser ferramenta de dominação, mas **instrumento** de **cura** entre os **povos** e a **Mãe–Terra**.

Esta pesquisa foi, antes de tudo, um exercício de desaprender as fronteiras que me foram impostas. Com os Potiguara de São Miguel compreendi que o conhecimento verdadeiro nasce não da distância supostamente neutra, mas do envolvimento ético e do afeto responsável. Minha metodologia do "brincar de roçado" — com minhas caminhadas dialógicas, meu corpo–diário, e os cocos brincados — mostrou que o **rigor acadêmico** pode ser um ato de **amor** e cura coletiva.

Ao tomar a Terra Sem Males não como utopia distante, mas como horizonte projetual cotidiano, descobri que o Plano de Gestão Territorial e Ambiental pode ser um instrumento de autodeterminação potente. As propostas que apresentei aqui não são apenas soluções técnicas, mas sementes para que a Aldeia São Miguel continue sua busca ancestral pelo Bem Viver — um caminho que, necessariamente, inclui as corporeidades dissidentes, a cura das feridas psíquicas da colonialidade, e a economia do cuidado, do envolvimento, da reciprocidade, do amor, da felicidade.

Assim como o caju-azedo — esse pós-fruto que transcende categorias —, minha escrita não se encaixa nos moldes acadêmicos convencionais porque recusa a separação entre pensamento e sentimento, entre ciência e espiritualidade, entre vida pessoal e produção intelectual. Este trabalho de conclusão de curso reflete meu corpo-território em palavras: travesti, sertaneja do Vale do Rio Espinharas, galegona.

Este trabalho não se conclui, não se encerra — ele lança flechas. Flechas de amor, flechas da luta por um mundo onde caibam muitos mundos, flechas que transpassam o capitalismo, a colonialidade, o cisheteropatriarcado. Se há uma conclusão possível, é que a verdadeira arquitetura — aquela que eu acho que vale a pena — é a que se faz com as mãos na terra, com os pés descalços no chão, com o coração aberto à outra. É a arquitetura do envolvimento, da confluência, do compartilhamento que tanto nos ensina Nêgo Bispo.

Que travestis, assim como eu, possam viver sem medo em todos os territórios. Que o Bem Viver seja uma prática cotidiana. E que saibamos, sempre, que a luta mais radical é aquela que se faz com amor. Estamos todos unidos à grande teia da vida, somos Natureza.

Para tanto, é preciso que ela esteja de pé, que estejamos de pé. Através do mapeamento técnico-sensível pudemos perceber a devastação da Aldeia São Miguel pela monocultura de cana-de-açúcar. É preciso prestar atenção também nos monocultivos de coco. Acredito que é necessário realizar estudos mais aprofundados para compreender os índices de qualidade de vida da Aldeia São Miguel, como o lazer, a felicidade, e o amor, que, assim como o arroz e o feijão, são igualmente urgências.

Apesar de toda a resistência do Povo Potiguara de São Miguel, a colonialidade e o capitalismo atravessam o cotidiano da comunidade. Os conflitos poderiam ser resolvidos com o fortalecimento dos laços fraternais entre a comunidade, além de práticas de justiça restaurativa.

Estive na comunidade de São Pedro e São Paulo, duas ruas dentro da Aldeia São Miguel, hoje, chamada por alguns de “favelinha de São Miguel”. A presença da comunidade levanta diversas discussões sobre os processos de pertencimento étnico, processos de territorialização, e questões de saúde pública, como o saneamento, que merecem maior atenção. Ao refletir sobre a coexistência da comunidade na Aldeia São Miguel, me lembro das palavras de Nêgo Bispo:

No dia em que os **quilombos** perderem o medo das **favelas**, que as favelas confiarem nos quilombos e se juntarem às **aldeias**, todos em confluência, **o asfalto vai derreter!**

(Bispo dos Santos, 2023, p. 45)

Tem sido comum nos relatos de algumas pessoas da comunidade o medo da criminalidade quase sempre associada, em suas falas, à presença da “Favelinha”, ou mesmo ao uso de drogas e da erva medicinal envolta em diversos dilemas racistas: a maconha. O problema mesmo é a criminalização do seu uso medicinal e recreativo. O problema mesmo é a violência policial. **Descriminaliza já!**

É evidente que as sugestões para o PGTA da Aldeia São Miguel precisam ser retroalimentadas através de discussões contínuas com a comunidade da Aldeia São Miguel e sociedade civil para a construção e manutenção do PGTA. Serão necessários mais encontros e discussões sobre o PGTA e suas temáticas, inclusive, com equipes multi–inter–transdisciplinares. Um exercício que envolve toda a sociedade civil. Espero que este trabalho possa contribuir com a construção do PGTA Potiguara, especialmente através da articulação da Rede Curica, a qual faço parte, com o Programa Fortalecendo Territórios, o qual Fred Karakará Potiguara (coordenador geral da Rede Curica) faz parte.

Para mim, este trabalho contribuiu para a minha construção pessoal como ser humana, ou como música que vibra no universo. Foi uma experiência de reencontro, mesmo longe de minha terra natal.

[89] Frase inspirada na cosmologia da palavra Ubuntu, de origem Zulu e Xhosa, do continente africano. Essa filosofia africana é baseada no respeito e na solidariedade, centrada na perspectiva de interdependência humana. Ou seja, todos os seres humanos são parte de um mesmo tecido social, estamos conectados numa teia na qual a felicidade e a realização de um indivíduo dependem do bem–estar de toda a comunidade e vice–versa.

[90] Trecho de música de Coco de Roda Potiguara catalogada no acervo de Mário de Andrade e resgatada pelo Coletivo Nhembo’e Katu.

Compartilhamentos. Confluências. **Este trabalho foi fruto do Bem Viver, foi fruto de um reencatamento com a vida. Eu vim pra território Potiguara pra descansar, eu vim pra me curar, pra lavar a alma, o Orí, saber quem sou eu, quem é a outra, quem é ela. Quem é você?**

O Território Potiguara e, especialmente, a Aldeia São Miguel, foi um lugar onde eu pude matar a saudade de um futuro–ancestral, de uma memória, de um sonho. Um lugar onde eu acredito que podemos sonhar juntos o amanhã. Com amor, propus que voltemos–sigamos de mãos dadas à Ybymarãne’yma. Espero que o trabalho abra brechas, como quem brincando de roçado, penteia a terra para plantar e que dessas brechas brotem flores, frutos e pós–frutos. Ainda há muita luta, mas “Potiguara é guerreiro e Potiguara sabe guerrear”, como canta esse Povo–Território em suas ritualísticas coletivas.

O que escrevo aqui não é uma despedida, é só um até logo, um até já. Continuarei em Território Potiguara contribuindo com o que eu puder na sua luta pelo Bem Viver. Afinal, **“se eu sou é porque nós somos”⁸⁹**. Só tenho a agradecer com o coração cheio de alegria por tudo. Aikuguabetê, obrigada. Fê nas curicas, fê na cobra–coral, fê nas abelhas, fê nas tibira, fê no bom aprender. Acho que vou ficar pro cafezinho da tarde...

**O meu passarinho verde
Que de verde ele avoou
Amanhã, eu vou me embora,
Eu vou! Eu vou!⁹⁰**

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver:** uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016, 264 p.

ACSELRAD, Henri (Org.). **Cartografia social, terra e território.** Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2013, 318 p. (Coleção território, ambiente e conflitos sociais; n. 3).

ACSELRAD, Henri (Org.). **Cartografias sociais e território.** Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2008, 168 p. (Coleção Território, ambiente e conflitos sociais; n. 1).

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (orgs.). **Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social.** Manaus: UEA Edições, 2013, pp. 157–173.

AUGÉ, Marc. **Por uma Antropologia da Mobilidade.** Maceió: EDUFAL: UNESP, 2010.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu Editora/ PISEAGRAMA, 2023. 112 p.

BLACH, Matheus Cássio. Os Potiguaras da Paraíba: identidade, território e patrimônio cultural. **Revista Memorare**, Tubarão, SC, v. 4, n. 1, p. 45–68 jan./abr. 2017.

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Presidência da República. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em nov. 2024.

BRASIL. **Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012**. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, e dá outras providências. Presidência da República. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm>. Acesso em: nov. 2024.

BRASIL. **Lei nº 12.378 de 31 de dezembro de 2010**. Regulamenta o exercício da Arquitetura e Urbanismo; cria o Conselho de Arquitetura e Urbanismo do Brasil – CAU/BR e os Conselhos de Arquitetura e Urbanismo dos Estados e do Distrito Federal – CAUs; e dá outras providências. Presidência da República. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12378.htm>. Acesso em: out. 2025.

CADOGAN, León. Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá–Guaraní del Guairá. **Revista de Antropologia**. Boletim n. 227 da Faculdade de

Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1959, n. 5, 217 p. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:cadogan-1959-ayvu>>. Acesso em: set. 2025.

CALDEIRA, Tereza Pires do Rio. **Cidade de Muros:** crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Editora 34; Edusp, 2000.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a El–Rei D. Manuel**. São Paulo: DOMINUS, 1963.

CAÑETE, Thales Maximiliano Ravena; CAÑETE, Uriens Maximiliano Ravena; CAÑETE, Voyner Ravena. A Coviabilidade de populações, povos e comunidades tradicionais: novas abordagens sobre o paradigma da sustentabilidade. **Brazilian Journal of Development**, Curitiba, v.7, n.8, p. 82383–82401, ago. 2021.

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

CARDOSO, Thiago Mota; PINHEIRO, Maíra Bueno (Orgs.). **Aragwaksã: Plano de Gestão Territorial do Povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas**. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012, 109 p.

CARVALHO, Juliano Loureiro de. **Formação territorial da Mata Paraibana, 1750–1808**. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) — Universidade Federal da Bahia, 2008, 259 p.

CIR/ UNICEF. **Plano de Vida dos Povos Indígenas Originários da Venezuela, Warao, E’ñepa e Ka’riña no Brasil**. 2022. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/relatorios/plano-de-vida-dos-povos-indigenas-originarios-da-venezuela-no-brasil>>. Acesso em: set. de 2025.

COSTA, Ivys Medeiros da. **A gestão participativa em áreas sobrepostas de Unidade de Conservação e Terra Indígena: a situação dos Potiguara na Paraíba**. Tese (Doutorado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) — UFC, UFPI, UFRN, UFPB, UFPE, UFS, UESC. João Pessoa, 2019, 213 p.

DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. **Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia, vol 1**. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34,1995. (Coleção TRANS).

EMBRAPA. **Compartimentação Ambiental e Seus Potenciais Gerais para Irrigação na Terra Indígena Potiguara, Paraíba**. Boletim de Pesquisa e Desenvolvimento. Rio de Janeiro–RJ, julho de 2024. ISSN 1678–0876 / e-ISSN 1678–0892.

EVARISTO, Conceição. **Escrevivência**: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Organização de Constância Lima Duarte,

Isabella Rosado Nunes. Ilustrações de Goya Lopes. 1. ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FAVRET–SAADA, Jeanne. Ser Afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, 2005, pp. 155–161.

FÉLIX POTIGUARA, Victor Júnior Lima. **Etnopedologia: diálogos entre os saberes indígena e técnico na Terra Indígena Potiguara na Baía da Traição, Paraíba**. Trabalho de Conclusão de Curso (Tecnólogo em Agroecologia) — Instituto Federal de Educação Tecnológica da Paraíba. Picuí, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2013.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI). Coordenação Geral De Gestão Ambiental. **Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas: Orientações para Elaboração**. Brasília: FUNAI, 2013.

GEERTZ, Clifford James. Sobre a autoridade etnográfica. In: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, pp. 17–62.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN–BIANCO, Bela (org.). **A Antropologia das sociedades**

contemporâneas. São Paulo: Global Universitária, 1987.

GUARANI, Jerá. Para nós, o futuro é indígena. Mediação de Renata Marquez. In: MOULIN, Gabriela; MARQUEZ, Renata; ANDRÉS, Roberto; CANÇADO, Wellington. **Habitar o Antropoceno.** Belo Horizonte: BDMG Cultural / Cosmópolis, 2022. pp. 8–21.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização ã multiterritorialidade. **Boletim Gaúcho de Geografia**, 29: 11–24, jan., 2003. Versão online disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/bgg/article/view/38739/26249>>. Acesso em: jul. 2025.

hooks, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas.** Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2021.

INESC. **Ampliar para preservar: análise dos PGTAs na retomada da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas no Brasil.** 2023. Disponível em: <<https://inesc.org.br/ampliar-para-preservaranalise-dos-pgta-na-retomada-da-politica-nacional-de-gestao-ambiental-eterritorial-de-terras-indigenas-no-brasil/>>. Acesso em: set. 2024.

JÁCOME, Maryana Pereira. **Lugares que se (trans)formam — o território–rizoma e os modos de subjetivação na Favela Santa Lúcia.** Dissertação (mestrado em Psicologia) — Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. 2020, 126 p.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton; Cançado, Wellington. Saiam desse pesadelo de concreto! In: MOULIN, Gabriela; MARQUEZ, Renata; ANDRÉS, Roberto; CANÇADO, Wellington. **Habitar o Antropoceno.** Belo Horizonte: BDMG Cultural / Cosmópolis, 2022. 256 p.

LITTLE, Paul E. **Gestão territorial em Terras Indígenas: definição de conceitos e proposta de diretrizes.** Relatório final entregue à Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais (SEMA–AC), à Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI–AC), à Agência da GTZ no Brasil (GTZ). Rio Branco, Acre, 15 dez. 2006.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, 2004, pp. 251–290. (Anuário Antropológico 2002–2003).

Lorde, Audre. **Irmã outsider.** Tradução de Stephanie Borges. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol 17, n. 49 — São Paulo, junho de 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné e Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MANCUSO, Stefano. **Nação das Plantas.** Tradução de Regina Silva. São Paulo: Ubu Editora, 2024, 128 p.

MARIA POTIGUARA, Ezequiel. **Os Potiguara: o que não te contaram sobre nós.** 1 ed. Rio Tinto: EPOPEIA, 2024.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo–tela.** 1. Ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021. 256 p. (Série Encruzilhada).

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção.** Tradução de Renata Santini. São Paulo: n–1 edições, 2018, 80 p.

MELIÃ, Bartolomeu. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia.** Universidade de São Paulo. Volume 33, 1990, pp. 33–46. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/autor:bartomeu-melia>>. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú – Coleção Nicolai.

MOONEN, Frans; MAIA, Luciano Mariz. **Etnohistória dos índios Potiguara: ensaios, relatórios, documentos.** João Pessoa: PR/PB–SEC/PB, 1992.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. **Revista de Antropologia,** São Paulo, v. 62 n. 2: 459–484, USP, 2019. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/161080>>. Acesso em: out. 2024.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva–Guaraní. **Zeitschrift für Ethnologie.** Berlin, 1914, n. 46, p. 284–403.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Soberania, democracia e cidadania. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (orgs.). **Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social.** Manaus: UEA Edições, 2013, pp. 12–14.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Revista MANA,** volume 4, número 1, pp. 47–77, 1998.

PALITOT, Estevão; MENDONÇA, Aldo; NASCIMENTO, Giovana. Processos de territorialização e campesinato na Paraíba: dois estudos de caso. In: SILVA, Alexandra Barbosa da; BALTAZAR, Macaíba de Sousa; MURA, Fábio; HENRIQUE, Ruth (Orgs.). **Território, identidade e poder: reflexões a partir de múltiplas perspectivas.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2017, 278 p.

PALITOT, Estevão; YOGI, Euriko dos Santos. Dormindo com o inimigo ou prosperando nas ruínas: dilemas de uma plantation. **Revista Ruris** (Campinas), vol. 12, n. 2, 2018, pp. 235–270.

PIRES, Flávia Ferreira. Roteiro sentimental para o trabalho de campo. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 20, 2011, p. 143–148.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em: set. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. **Revista Novos Rumos**, Marília, São Paulo, n. 37, 2002, ano 17, nº 37. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/2192>>. Acesso em: set. 2025.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. 2.ª ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1985, 460 p. Livro digitalizado disponível em:

<<http://www.etnolinguistica.org/biblio:ribeiro-1985-indios>>. Acesso em: set. 2025.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornélia. Etnografia de rua: estudo de Antropologia urbana. **ILUMINURAS**, Porto Alegre, v. 4, n. 7. 2003.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 19. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Texto da orelha. In: ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016, 264 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as Ciências**. 7 ed. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

SANTOS, Milton. **O espaço da cidadania e outras reflexões**. Porto Alegre: Fundação Ulysses Guimarães, 2011. (Coleção O Pensamento Político Brasileiro; V. 3).

SANTOS, Milton. **O retorno do território**. In: OSAL: Observatorio Social de América Latina. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), ano VI, n. 16, jun. de 2005, p. 251–261. ISSN 1515–3282.

SILVA POTIGUARA, Gustavo Gomes da. Do coco um cocar: a tradição do coco de roda Potiguara e a busca pela ancestralidade na dança. João Pessoa, 2024, p. 54.

SILVA POTIGUARA, José Romildo da. **Tupi Potiguara Kuapa:** Conhecendo a língua Tupi Potiguara. Organização de Carolina Coelho Aragon. Ilustrações de Daiane Silva Barbosa Potiguara. Mamanguape: 2024.

TRONCO VELHO PANKARARU. **Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Pankararu.** Aldeia Brejo dos Padres, Tacaratu–PE, julho de 2017. Disponível em: <<https://prize.equatorinitiative.org/wp-content/uploads/formidable/15/PANKARARU.pdf>>. Acesso em: set. de 2025.

TSING, Anna Lowenhaupt. Sobre a não escalabilidade: o mundo vivo não é submisso a escalas de precisão aninhadas. In: _____. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno.** Brasília: IEB Mil Folhas, 2019, pp. 175–202.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). **A Aventura Sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978, pp. 36–46.

WALKER, Alice. **A cor púrpura.** Tradução de Betúlia Machado, Maria José Silveira e Peg Bodelson. 30ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2023.

WERÃ, Kakã. **Tekoã: uma arte milenar indígena para o bem–viver.** 1. ed. Rio de Janeiro: BestSeller, 2024.

