

Saberes “akaiutibiró”: artesanía indígena LGBTQIAPN+

(“Akaiutibiró” knowledge: LGBTQIAPN+ indigenous crafts)

(Saberes “akaiutibiró”: artesanía indígena LGBTQIAPN+)

José Washington de Moraes Medeiros¹
Adriano Sérgio Bezerra de Oliveira²

RESUMO: Este artigo aborda a artesanía indígena Potiguara LGBTQIAPN+, produzida no litoral Norte da Paraíba, advinda de uma pesquisa de Mestrado na área de Ensino. Consequentemente à investigação, arquitetou-se um *Produto Educacional* (PE), tipificado como “exposição iconográfica”, aplicado na XVIII Semana de Educação, Ciência, Cultura e Tecnologia (SECT/IFPB). A imersão do público na exposição rendeu uma avaliação, cujos resultados esmeraram significativas distinções à artesanía Potiguara LGBTQIAPN+. Como desfecho, o legado étnico-cultural e histórico-artístico sobre arte popular e pluralidade de saberes pode otimizar conteúdos transversais para a formação omnilateral, superando o pensamento abissal, amplificando concepções sobre povos originários, interculturalidade, trabalho, artesanía, classe, raça, etnia, gênero e sexualidade, suplantando aporias neoliberais, neocoloniais e neopatriarcais.

PALAVRAS-CHAVE: Povos originários; exposição iconográfica como Produto Educacional; artesanía Potiguara; artesãos indígenas Potiguara LGBTQIAPN+; formação omnilateral.

Abstract: This article discusses the LGBTQIAPN+ Potiguara indigenous crafts, made in the North coast of Paraíba, as part of a master’s research project in the field of Education. As a result of the research, an *Educational Product* (PE) was designed, typified as an “iconographic exhibition”, which was applied at the XVIII Week of Education, Science, Culture, and Technology (SECT/IFPB). The public’s immersion in the exhibition led to an evaluation, whose results showed significant accolades to the LGBTQIAPN+ Potiguara indigenous crafts. As a result, the ethnic-cultural and historical-artistic legacy of popular art and knowledge plurality can optimize transversal content for omnilateral education, overcoming the abyssal thinking, broadening conceptions of native peoples, interculturality, work, crafts, class, race, ethnicity, gender and sexuality, supplanting neoliberal, neocolonial and neopatriarchal aporias.

Keywords: Native peoples; iconographic exhibition as an educational product; Potiguara crafts; LGBTQIAPN+ Potiguara indigenous artisans; omnilateral education.

Resumen: Este artículo trata de la artesanía indígena Potiguara LGBTQIAPN+, realizada en el litoral Norte de Paraíba, como parte de un proyecto de investigación de Maestría en el área de Educación. Como resultado de la investigación, se diseñó un *Producto Educativo* (PE), tipificado como “exposición iconográfica”, que fue aplicado en la XVIII Semana de Educación, Ciencia, Cultura y Tecnología (SECT/IFPB). La inmersión del público en la exposición dio lugar a una evaluación, cuyos resultados otorgaron importantes reconocimientos a la artesanía indígena Potiguara LGBTQIAPN+. En consecuencia, el legado étnico-cultural e histórico-artístico del arte popular y de la pluralidad de saberes pueden optimizar contenidos transversales para la educación omnilateral, superando el pensamiento abisal, ampliando concepciones sobre pueblos originarios, interculturalidad, trabajo, artesanía, clase, raza, etnia, género y sexualidad, suplantando aporias neoliberales, neocoloniales y neopatriarcales.

Palabras clave: Pueblos originarios; exposición iconográfica como producto educativo; artesanía Potiguara; artesanos indígenas Potiguara LGBTQIAPN+; educación omnilateral.

¹ Doutor em Educação. Professor do Programa de Pós-graduação em Educação Profissional e Tecnológica (ProfEPT), do Instituto Federal da Paraíba (IFPB), Campus João Pessoa. Coordenador do grupo de estudos e pesquisas em gênero e sexualidade (LogunGen). E-mail: jose-washington.medeiros@ifpb.edu.br

² Mestre em Educação Profissional e Tecnológica (ProfEPT/IFPB). Professor do Instituto Federal da Paraíba (IFPB), Campus Pedras de Fogo. E-mail: adrianooliviera29@gmail.com



“Arte indígena contemporânea é uma armadilha para pegar bons curiosos. Não é um quadro, flecha ou cerâmica; é um feitiço para falar de um assunto sério que é a urgência ecológica”.
(Jaider Esbell – artista visual indígena)

1 Introdução: saudação aos “encantados” das matas potiguara

Estimando os saberes tradicionais sobre a artesanaria indígena brasileira, além de dignificar a resistência ontológica de sujeitos indígenas LGBTQIAPN³, veio à tona o vislumbre de produzir, como Produto Educacional (PE) dirigido ao Ensino Médio Técnico-Integrado do Instituto Federal da Paraíba (IFPB), uma exposição iconográfica (fotográfica) sobre a diversidade artesanal indígena do povo “Akaiutibiró”⁴ – designação aqui referente à etnia Potiguara do litoral norte da Paraíba.

Nesse ângulo, a ideiação da exposição iconográfica tipificada e registrada como Produto Educacional dispôs-se sob os alicerces de uma ação pedagógica ou educativa, cujo intuito foi visibilizar a artesanaria produzida por indígenas Potiguara LGBTQIAPN+, além de incidir na luta pelo que Baptista (2021) chama de descolonização das sexualidades indígenas da evangelização eurocêntrica a qual foi vítima.

Nesse ínterim, com relevo à consciência política sobre minorias sociais, a exemplo dos povos originários brasileiros e latino-americanos, por diversas nuances, torna-se possível associar a ideiação da proposta ao que Baptista, Boita e Wichers (2021) denominam de “Museologia Social” ou “Sociomuseologia”, notadamente, por sua proximidade com comunidades vulneráveis, periferias urbanas ou simbólicas, com aceno a políticas públicas que ensejam reconhecimento a pessoas subalternizadas. De modo mais enfático, a exposição iconográfica atinou-se ao que tais autorias definem como “Museologia LGBT”. Nesse eixo, “a Museologia LGBT que aqui caracterizamos está interessada sobretudo no acesso à educação, saúde, alimentação, moradia e garantia dos direitos civis de pessoas e coletivos vivos dissidentes da matriz heterossexual vigente” (Baptista; Boita; Wichers, 2021, p. 6).

De acordo com os dados do último censo demográfico de 2022, o Brasil concentra, atualmente, 1,7 milhão de indígenas, correspondentes a 0,83% do total de habitantes do país. A Região Nordeste concentra o segundo maior percentual populacional de indígenas, com 31,22% da população (528.800 pessoas indígenas), ficando atrás apenas da Região Norte (Instituto Brasileiro

3 Sigla que designa a comunidade e o movimento político compostos por pessoas que se autoidentificam como Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis/Transsexuais, *Queers*, Intersexos, Agêneros, Pansexuais, Não Binários, dentre outras pluralidades de gênero e sexualidade.

4 “Akaiutibiró” (em tupi) ou Acajutibiró (em português), corresponde a “cajueiro bravo”, “cajueiro que não dá fruto” ou “sítio de caju azedo”, nome usado pelos indígenas da etnia Potiguara em referência a parte da região do litoral norte da Paraíba antes da invasão europeia, área que hoje é o município de Baía da Traição – PB, onde se localizam 13 das 31 aldeias Potiguara, território de seus ancestrais.



de Geografia e Estatística, 2023).

Em decorrência, a Paraíba aparece em 15º lugar no *ranking* dos Estados da federação com o maior número de pessoas autodeclaradas indígenas, somando 30.140 sujeitos (0,76% da população). O IBGE (2023) constatou, também, que as pessoas indígenas estão distribuídas em 113 dos 223 municípios do Estado, um aumento de 50,67% em relação ao último censo. Domiciliados em terras declaradas/demarcadas com maior quantidade absoluta de pessoas indígenas, a etnia Potiguara aparece em 7º lugar no país, com 17.858 pessoas.

As aldeias Potiguara e sua gente estão alocadas no litoral norte do Estado da Paraíba, estendendo-se até as divisas com o Estado do Rio Grande do Norte, perfazendo um alcance territorial de 33.757 hectares, distribuídas em 31 aldeias, que atravessam os municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto. Como muitos outros povos étnicos congêneres, genericamente, ficaram conhecidos como *ameríndios*, por comporem o quadro de habitantes preexistentes neste grande continente, antes chamado de *Abya Yala*⁵, e, posteriormente, rebatizado pelos invasores europeus de América.

Por esta razão, são ameríndios nativos ou originários no sentido de existirem com a terra, estabelecendo vínculos milenares com a espiritualidade da natureza e constituindo cosmovisões de mundo vinculadas à sua ancestralidade e a práticas xamânicas de seus antepassados. Desde sempre, os povos de *Abya Yala* têm “[...] interações complexas com o ambiente e a produção, a sociedade e a economia, os saberes e seus exercícios, e as formas sociais de apropriação do espaço, constituindo-o em território [...]. Território para essas populações é mais do que terra, é *biodiversidade mais cultura* (Maracci, 2012, p. 604).

Como “sociedades da natureza”, os povos ameríndios, incluindo a etnia Potiguara, são seculares em *Abya Yala* e são da natureza porque “constroem e sentem os seus ambientes de maneiras muito próprias, constituindo vínculos de continuidade entre o mundo biofísico, o humano e o supranatural” (Maracci, 2012, p. 605).

Em razão disso, este artigo concerne aos resultados da avaliação da referida exposição iconográfica pelo público imersivo, acontecimento que se deu durante a XVIII Semana de Educação, Ciência, Cultura e Tecnologia (SECT), ocorrida no Instituto Federal da Paraíba (IFPB) no ano de 2023, Campus João pessoa, evento para o qual a exposição foi selecionada por meio de

⁵ *Abya Yala* pode significar “terra madura”, “terra viva”, “terra em florescimento” e foi o nome conferido ao continente americano, antes da invasão europeia, batizado pela etnia Kuna, do Panamá e Colômbia, sendo também abraçado por diferentes povos e nações indígenas. Algumas etnias latino-americanas, como posição política, decidiram reconduzir *Abya Yala* ao seu posto original, assim se referindo ao continente em vez de América, “[...] argumentando-se que o nome América ou a expressão Novo Mundo é própria dos colonizadores europeus e não dos povos originários do continente” (Maracci, 2012, p. 611).



edital público-institucional.

Como gênese desse delineamento, a pesquisa mapeou dez indígenas LGBTQIAPN+, que têm sua *práxis* ontológico-laboral voltada à artesanaria, no que corresponde às tipologias, matéria-prima utilizada e inspiração para criação. Nesse percurso, quatro dos dez indígenas Potiguara se predispuseram a participar da pesquisa, a quem foi aplicada a entrevista, gestando-se, posteriormente, a exposição iconográfica.

Prioritariamente, como público-alvo, a exposição iconográfica voltou-se ao contexto do Ensino Médio Técnico-Integrado do IFPB. Todas as pessoas que a visitaram foram convidadas à avaliação do Produto Educacional, desde que fizessem parte da comunidade acadêmica da instituição. Com isso, após a apreciação, por livre e espontânea adesão, as pessoas acessavam um *QR Code*, via celular, e respondiam a um formulário, cujos resultados estão aqui sistematizados.

2 “Abrem-se as portas onde não há fechaduras”: a oca convida o público

Em relação à engenharia da exposição iconográfica, o cenário concebido inspirou-se na representação arquetípica da “oca” indígena, reduto circular de moradia rudimentar, e foi constituída em uma estrutura metálica de mais de dois metros de altura, o que demandou uma semana para ficar pronta e um dia para montagem.

Fotos 1, 2 e 3 – Segmentos externos da “oca” como reduto da exposição iconográfica



Fonte: Elaboração própria.

Em complemento à ambientação, também foram incluídas luminárias em fibra de bambu, outra matéria-prima muito utilizada por indígenas Potiguara para a confecção de produtos artesanais, como cestas, balaies; corvos para pegar camarões em rios, portas etc. Além do mais, foi afixado um painel em tecido de algodão, pintado com tinta sintética à base d'água, com grafismos indígenas, já que não era época do fruto do jenipapo, o que inviabilizou a confecção da tinta



orgânica utilizada pelas/os artesãs/os para este tipo de pintura.

Para aclimatar mais a ambientação, foram utilizadas folhas de cajueiro, trazidas da Aldeia Potiguara *Akaiutibiró*, e folhas de “pau jangada”, vindas da Aldeia São Francisco, além de cocar, arco e flecha, tacape, colares e brincos e cestinho de fibra de palmeira.

Fotos 4, 5, 6, 7 e 8 – Segmentos internos da “oca” como reduto da exposição iconográfica



Fonte: Elaboração própria.

Para harmonizar e organizar o material iconográfico, as fotografias maiores foram impressas em papel fotográfico A4, e molduras artesanais confeccionadas com as madeiras dos troncos do “pau jangada” e fibras.

Aproveitando todas as dimensões estruturais, a oca expunha iconografias nas “paredes” internas e externas, de modo que a pessoa visitante, mesmo que não quisesse entrar no espaço, poderia ter acesso a imagens. Sobressaíram-se fotos em folhas de cajueiro, justapostas em fibra de “pau jangada”, imprimindo, como pano de fundo, a reflexão sobre sustentabilidade e valorização da flora regional.

Na parte interna da oca, foram expostas quatro fotografias emblemáticas que caracterizavam a tipologia de cada artesão indígena LGBTQIAPN+ participante, seu traço ancestral e identitário



na artesanaria da etnia Potiguara.

Na parte de cima das “paredes”, em toda a sua extensão horizontalizada e circular, visualizava-se um painel estreito, delineado com grafismos abstratos, inspirados em elementos da natureza, tais como casco de tartaruga, folha da jurema, caminho de formiga, colmeia etc., técnica muito conhecida pelos indígenas Potiguara.

Por fim, o espaço aéreo (ou o “teto” da oca) continha um tecido esvoaçante, do tipo organza, pintado em aquarela para tecido, com as cores do arco-íris, representação que aludia à bandeira da comunidade e ao movimento social LGBTQIAPN+, simbolizando a união das cores como inclusão das diferenças.

Fotos 9 e 10 – Estudantes do Ensino Médio Técnico-Integrado em visita à exposição iconográfica



Fonte: Elaboração própria.

Em termos didático-pedagógicos, o realce da exposição iconográfica como Produto Educacional tem a possibilidade de perpassar o planejamento e o desenvolvimento de dinâmicas de ensino-aprendizagem em processos escolares formais atemporais, seja em aulas presenciais, híbridas e/ou remotas, atuando como contributo a conteúdos curriculares sobre o ensino de História e Cultura Africana, Afro-Brasileira e Indígena, conforme dispõe a Lei nº 11.645 (Brasil, 2008).

3 A luta potiguara como legado *ameríndio*: revide ao pensamento abissal

Ameríndios Potiguara mantêm-se enraizados nos mesmos territórios de seus antepassados, os mesmos que viram as primeiras caravelas surgirem no horizonte do Atlântico Sul, notadamente, portugueses, franceses e holandeses, quando por aqui aportaram, alegando a “descoberta” e a posse compulsória do *novo mundo*.

Dessa forma, a “missão colonizadora” eurodizimadora reclamou para si a terra e a gente presente em seu território, plasmando seus interesses sobre os direitos de quem não poderia conclamar justiça. Assim, o povo Potiguara viu o terror do Norte, poderoso, belicoso e cristão, sobre o Sul desprotegido, tranquilo e pagão, cujos nativos foram considerados pelos invasores



como “sub-humanos”, inúteis e perigosos.

Nesse ritmo, sob os fios amolados das espadas, facões e os estouros de pólvora vindos de canhões e espingardas, a missão colonizadora abriu, a ferro e fogo, as clareiras da conquista – o Norte invencível ganhou mais uma vez, inoculando, a contragosto do povo local, os venenos do pensamento abissal sobre o conhecimento e a ação, até hoje.

[...] A epistemologia ocidental dominante foi construída na base das necessidades de dominação colonial e assenta na ideia de um pensamento abissal. Este pensamento opera pela definição unilateral de linhas que dividem as experiências, os saberes e os atores sociais entre os que são úteis, inteligíveis e visíveis (os que ficam do lado de cá da linha) e os que são inúteis ou perigosos, ininteligíveis, objectos de supressão ou esquecimento (os que ficam do lado de lá da linha) (Santos; Meneses, 2009, p. 13).

Nas agruras da sangrenta trincheira, o povo Potiguara sentiu as dores da pilhagem sobre seu patrimônio tangível e simbólico, com o mesmo clamor com que outras etnias indígenas do Brasil profundo foram também subjugadas, testemunhas da proclamação colonialista. Tal fato homogeneizou o novo mundo a seu bel prazer, planificando as diferenças culturais e assolando a diversidade de saberes por meio de formas de pensar e agir convenientes a si mesma, aos moldes devastadores do pensamento abissal.

Muito embora o desalento apontado corrobore a realidade enfrentada pelos Potiguara, as estratégias forjadas pelos colonizadores para a desagregação e/ou dizimação dessa etnia não tiveram o êxito tão esperado pelas expectativas invasoras, no sentido de que não conseguiram expulsar de vez até a última pessoa indígena Potiguara de seu espaço territorial. Mas é fato que abalaram profundamente, maculando as condições de vida ao longo dos períodos históricos, razão pela qual muitas pessoas saíram das aldeias rumo às cidades, a exemplo da região metropolitana de João Pessoa, fenômeno que rendeu a tais casos a denominação de “índios misturados”.

A partir da segunda metade do século XIX, os Potiguara, como os demais grupos indígenas do Nordeste, foram tratados, tanto pelo Estado quanto pelos pensadores sociais, como grupos indígenas extintos. No processo de conquista das terras indígenas, os colonizadores adotaram as estratégias da “guerra justa”, da conversão e da mistura, que contribuíram para a invisibilidade dos indígenas (Paiva, 2013, p. 55).

A conversão e a mistura como articulações da “guerra justa” causaram desorientação interna e deterioração na organização política dos coletivos Potiguara. Em muitos períodos históricos, as intervenções pós-coloniais foram ratificadas e/ou motivadas pelo próprio Estado, a partir do apagamento de tal povo da memória e das ações de assistência estatal, razão pela qual o esquecimento, como estratégia pós-colonial, chega ao ponto de contaminar a própria subjetividade, no que concerne à identidade indígena – “de dentro pra fora”.

No entanto, a partir do século XX, a força do patrimônio simbólico e histórico Potiguara, no



que concerne aos enfrentamentos pela terra, pelo território, pela cultura, pela identidade coletiva, etc., emerge como luta por si mesmos, conduzindo a um rearranjo nos modos de vida, da tradição, da organização política. Esta realidade não é exclusiva à autonomia Potiguara, posto que tangencia um levante coletivo dos povos originários latino-americanos, do modo como explica Maracci (2012, p. 605-606):

No atual contexto marcado pelo neoliberalismo e pelo modelo de desenvolvimento econômico pautado no agronegócio/agroindústria, e com o agravamento da crise econômica mundial, os povos indígenas [...] do mundo inteiro avançaram nas suas lutas nas últimas três décadas, forjando mudanças nas leis constitucionais de diversos Estados nacionais da América Latina, afirmando, concomitantemente, suas diferenças culturais, identitárias e epistêmicas, e explicitando seus modos de ser e de pensar distintos da cultura dominante ocidental cristã capitalista. Ensejam, assim, uma mudança na mentalidade integracionista, homogeneizante e autoritária dos Estados latino-americanos.

No Brasil, na atualidade, a configuração e a pertinência da ação de enfrentamento coletivo contra o pensamento abissal conduzem às tipificações do que Maracci (2012) nomeia de “movimento social indígena”⁶, fortalecendo as dinâmicas coletivas de ajustamento da conversão e da mistura, cujo combate pressupõe (re)afirmação, reconhecimento e reparação.

Consoante Santos (2009, p. 50), poderíamos supor que o movimento social indígena diz respeito às formas com as quais as lutas subalternas do Sul global reivindicam o direito à vida e à justiça social, contrapondo as contrações do capitalismo e do colonialismo. As conjunções destes fatores, somadas às características intrínsecas da resistência histórica, fizeram emergir um sistema integrado de forças subalternas, sem precedentes, no Brasil e na América Latina.

Nessas trilhas, o autorreconhecimento étnico e a integração social dos coletivos têm trazido contributos à organização política potiguara, cuja densidade populacional tem aumentado nos últimos tempos, em virtude da autodeclaração étnico-racial.

4 “Na toada do maracá”: sujeitos indígenas como artesãos LGBTQIAPN+

Os artesãos indígenas Potiguara LGBTQIAPN+ que fizeram parte da exposição iconográfica como PE escolheram um *avatar*, isto é, um pseudônimo, ou a forma original como gostariam de ser codificados na pesquisa.

4.1 *Garapirá*: artesão bissexual – LG(“B”)TQIAPN+

O avatar *Garapirá* foi inspirado em um pássaro da fauna local, assim concebido e nominado pela etnia Potiguara. O nome também baliza um festival anual de “coco de roda” e “ciranda”

⁶ São exemplos desta mobilização o Movimento Indígena Revolucionário (AIR), o Acampamento Terra Livre (ATL) e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), dentre outras ações, sobre gênero e sexualidade indígena que se organizam nas redes sociais digitais.



Potiguara, organizado por indígenas da Aldeia Laranjeira, em Baía da Traição.

Garapirá é um artesão indígena de 51 anos, atualmente separado em termos de estado civil. Tem origem na Aldeia *Akaiutibiró*, município de Baía Traição, e hoje reside na cidade-sede deste lugar. Já ministrou diversas oficinas sobre o artesanato Potiguara, dentro e fora das aldeias de seu povo. Ele relembra a infância com a artesanaria e seu compromisso professoral para com a cultura Potiguara:

Praticamente, eu comecei com o artesanato quando tinha uns 10 anos de idade, e hoje já estou com 51. **Ainda vivo a vida de artesanato, e ainda ensino, já ensinei para meus irmãos**, já participei de uns cursos para ensinar nas escolas, a exemplo de um projeto que aconteceu. **Estou aqui para ensinar, para passar minha cultura para quem quer aprender, para que a cultura do artesanato nunca morra, sempre prevaleça** (*Garapirá – grifos nossos*).

Garapirá tem o Ensino Médio completo e, como visto, acumula muito tempo de profissão e experiência como artesão, atuação à qual se dedica hoje integralmente, embora já tenha atuado em outras atividades no mercado de trabalho formal, com carteira assinada.

Foto 11 – Com a arte da palha e sob o som do maracá, *Garapirá* performa os encantados das matas



Fonte: Elaboração própria.

Em termos de composição de gênero e sexualidade, *Garapirá* se autoconcebe como “homem + cisgênero + bissexual”. Uma pessoa “cisgênero” é aquela que se identifica com o sexo biológico com o qual nasceu, bem como as características físicas e as performances socioculturais convencionadas para o comportamento de gênero, isto é, nasceu com pênis e se reconhece com a categoria sociocultural “homem”, por exemplo.

Em latim, enquanto “*trans*” corresponde a “através de”, “*cis*” significa “próximo a”; então, a lógica é que a pessoa *cis* tem equiparadas ou sincronizadas as disposições binárias sexo/gênero, uma vez que mantém “próxima” à anatomia biológica (sexo/genitália) a composição do gênero que



lhe é, histórica e socioculturalmente, atribuída, o que implica dizer que *cis* e *trans* são antônimos um do outro.

Já a característica “bissexual” refere-se à identificação sexual, à vivência da sexualidade e às manifestações com as quais as experiências afetivo-sexuais são demandadas ao longo da vida. Nesse caso, a pessoa cisgênero, sendo ou não bissexual, não vive a necessidade de deslocar o gênero, isto é, não se trata de alguém que não reconhece o corpo e que, portanto, precise de transição de gênero.

Por essas vias, enquanto a cisgeneridade define o gênero, a bissexualidade é um reconhecimento identitário-sexual de vivência da sexualidade plural, histórica e subjetivamente auto-orientada, na qual a pessoa sente desejo em manter relacionamento amoroso/sexual com pessoas de ambos os gêneros – masculino e/ou feminino. Comportamentos alheios e adversos a essa expressão sexual, que estipulem preconceito, discriminações e/ou ódio a pessoas bissexuais podem ser classificados como “bifobia”.

Em relação à artesanaria, como matéria-prima para a produção, *Garapirá* desenvolve criações a partir de fibras, palhas, plumagens, sementes, cascas de árvores, bambu, sisal, buriti, bem como outros materiais naturais. A tipologia de peças que esse artesão produz dá-se a partir do trançado, com técnicas variadas sobre os fios de fibra, resultando em objetos utilitários, decorativos e de embelezamento, com destaque para as biojoias.

Nesse compasso, ele desenvolve seu trabalho a partir da extração de matéria-prima diretamente da floresta, no seu estado mais *in natura*. É por meio de suas mãos que os/as indígenas usam as saias de “pau jangada”, tendo em vista ser referência na captação desta madeira. Os saíotes de “pau jangada” são vestimentas indistintamente coletivas, isto é, independente do sexo/gênero, são usadas por todas as pessoas durante os festejos tradicionais nas aldeias, com destaque para a celebração do Toré⁷.

[...] quanto às nossas vestimentas, a gente usa [...] um pau da nossa região, conhecido como engriba, também chamado de ‘pau de jangada’, que é um pau que a gente tira de nossas matas, é um pau muito trabalhoso para fazer as fibras, leva em média 30 dias de molho no rio. Temos que ter sigilo da água, a água tem que ser morna pela natureza, a gente não pode botar ela no inverno porque ela custa amolecer e não fica uma fibra perfeita, uma fibra bonita, ela fica uma fibra escura. Então, eu **prefiro que seja acompanhado o movimento que a natureza nos oferece, e tudo isso a gente como indígena tem esses conhecimentos, que já aprendemos com nossos antepassados** (*Garapirá – grifos nossos*).

Geralmente, em suas produções, *Garapirá* inspira-se naquilo que a cultura indígena

7 Festejo cerimonial de raiz espiritual indígena, ritmado e dançado em forma circular. Como culto à ancestralidade, o acontecimento do Toré pode ser encontrado em grande parte das etnias indígenas do Nordeste brasileiro. O povo Potiguara realiza o Toré em datas especiais, cerimônias que reúnem todas as aldeias.



denomina de “os encantados das matas”, referências as quais (re)elaboram sua criatividade e objetificam suas concretudes artesanais. É sabedor de diversos contos da floresta, envolvendo o mito dos encantados, como seres astrais que fazem parte dos saberes tradicionais, do folclore e da espiritualidade indígena. Demonstra conhecimentos sobre a natureza, domina as influências da extração da madeira de acordo com as fases da lua, o manejo responsável da floresta, etc.

4.2 *Cobra coral*: *artesanato gay* – L(“G”)BTQIAPN+

O avatar *Cobra Coral* é uma alusão direta a um réptil silvestre da fauna brasileira, rasteiro e altamente peçonhento. Espiritualmente, a cobra coral e a jiboia são consideradas seres divinais, reverenciadas pela tradição indígena brasileira, especificamente, em cerimônias indígenas, hinários caboclos e rituais xamânicos. Nesse caso, energeticamente, o artesão invoca a força astral deste animal de poder e faz da cobra coral um dos ícones de sua produção, inspiração que faz surgirem peças com cores que lembram este animal.

Cobra Coral é um artesão jovem, hoje com 25 anos, solteiro, nascido na Aldeia *Ybykuara*, em Marcação, e domiciliado na Aldeia São Miguel, em Baía da Traição. Ele é estudante do Ensino Superior, cursando Bacharelado em Secretariado Executivo Bilíngue, pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Campus IV, em Mamanguape.

Foto 12: Biojoia de *Cobra Coral*



Fonte: Elaboração própria.

No que corresponde às particularidades de gênero e sexualidade, *Cobra Coral* se anuncia “homem + cisgênero + gay”. O indivíduo que se autorrefere como pessoa *gay* é correspondente ou sinônimo de pessoa homossexual. Embora o termo homossexualidade seja genérico, ou seja, alcance tanto “homens que se relacionam afetiva e sexualmente com outros homens”, como “mulheres que se relacionam afetiva e sexualmente com outras mulheres”, comumente, é mais utilizado para designar homens *gays*. Ao longo do tempo, a luta política pela afirmação, contra a carga simbólica



negativa atribuída pelo heterossexismo, a perseguição, a discriminação e a violência homofóbica etc., têm marcado o movimento gay “[...] mais do que apenas uma identidade sexual, seria uma identidade política antagonista em relação à heteronormatividade” (Carvalho; Andrade; Junqueira, 2009, p. 17-18).

Em outro aspecto, a homossexualidade e o homossexualismo não são termos paritários, tendo em vista que, há 34 anos, até 17 de maio de 1990, o “ismo” era a Classificação Internacional de Doença (CID 302.0), utilizada pela Organização Mundial de Saúde (OMS), que enquadrava o homossexualismo como “desvio e transtorno mental”.

Expressando-se sobre a carga negativa e histórica que recai contra pessoas homossexuais, Borrillo (2016, p. 13) exclama que, durante vários séculos, à homossexualidade foram atribuídas designações depreciativas, a exemplo de “crime abominável, amor vergonhoso, gosto depravado, costume infame, paixão ignominiosa, pecado contra a natureza, vício de Sodoma [...]”.

Com a luta histórica dos movimentos sociais pelas minorias no mundo todo, a patologização e a psiquiatrização da homossexualidade foram redimensionadas, removendo-a da classificação como doença, uma conquista contra as relações de saber-poder que impactavam múltiplas formas de desrespeito e violência à pessoa humana. Desse modo, a *homossexualidade*, a *homoafetividade* e/ou o *homoerotismo* correspondem ao reconhecimento identitário-sexual de vivência da sexualidade plural, histórica e subjetivamente auto-orientado, no qual a pessoa sente desejo em manter relacionamento amoroso/sexual com pessoas do mesmo gênero. Comportamentos alheios e adversos a esta expressão sexual, que estipulem preconceito, discriminações e/ou ódio a pessoas homossexuais, sejam estas *gays* (homem/homem) e/ou lésbicas (mulher/mulher) podem ser classificados como homofobia/lesbofobia.

Enfatizando com mais afincado o fenômeno, Borrillo (2016) acrescenta que existe vários tipos de homofobia, algumas mais veladas e outras explícitas, mas todas protagonizadas por atos como formas sistemáticas de inferiorização e opressão contra pessoas que se desviam da heterossexualidade como matriz única de vivência da sexualidade. “Do mesmo modo que a xenofobia, o racismo ou o antissemitismo, a homofobia é uma manifestação arbitrária que consiste em designar o outro como contrário, inferior ou anormal [...], fora do universo comum dos humanos” (Borrillo (2016, p. 13-14).

Ao longo da história judaico-cristã, a homossexualidade foi uma das identidades sexuais mais perseguidas, maltratadas, violentadas, assassinadas, inclusive, pelo Estado. Basta citar o exemplo do Holocausto, no qual os nazistas caçavam pessoas homossexuais, aprisionavam-nas em campos de concentração e as identificam com uma estrela cor de rosa no uniforme. Milhares



morreram nas câmeras de gás e/ou em experimentos científicos, a exemplo de castrações químicas etc.

Atualmente, a tendência dos estudos *Queer* ou estudos *Transviados* é naturalizar as abjeções e suas cargas pejorativas, historicamente atiradas como armas às pessoas homossexuais. A orientação é assumir as abjeções, e, à medida que se banalize o que tem se tornado inadmissível, linguagens agressoras e suas formas verbais depreciativas, rechaçadas de construções de sentido abjeto, vão perdendo seus nexos originais, cujas remodelagens são reapropriadas e ressignificadas com o tempo. É o exemplo de “viado”, “bicha”, “boiola”, “sapatão”, “machuda”, “mulher-macho”, dentre tantas outras adjetivações que recorrentemente foram utilizadas como recursos do “insulto patriarcal”, mas que hoje não surtem o mesmo efeito de antes. Nesse revide, a dor de quem era ofendido/a virou temor por parte de quem afronta porque a base depreciativa perdeu seu campo funcional.

Como homem cisgênero, indígena, artesão e *gay*, *Cobra Coral*, embora jovem, tem um vasto conhecimento sobre a artesanania indígena. Sobre sua trajetória, ele enfatiza o seguinte: “desde cedo, atuo com o artesanato, e sempre estou procurando me aperfeiçoar cada vez mais para reinventar o artesanato indígena, acho super necessário. Ter sempre uma nova forma de fazer o artesanato indígena, não só diante do padrão” (*Cobra Coral*).

Talvez em virtude desta inquietação *Cobra Coral* tenha o domínio de várias técnicas, valendo-se do barro como matéria-prima para produzir cerâmica utilitária, uma tipologia pouco desenvolvida entre indígenas Potiguara. Ele também maneja a plumagem como base para a criação, dedicando-se com esmero à arte das biojoias.

4.3 Bem-te-vi: artesanato gay – L(“G”)BTQIAPN+

O empréstimo do nome também advém de um pássaro da fauna brasileira. Com 45 anos de idade, solteiro, oriundo da aldeia São Francisco, em Baía da Traição, e domiciliado no mesmo local, *Bem-te-vi* acumula singular experiência em salões de artesanato, seja na Paraíba ou fora do Estado. Trata-se de um oficineiro em diversos projetos que envolvem o artesanato indígena, com desenvoltura ímpar no ofício e no professorado da artesanania.

Hoje, estou com 45 anos de idade, então, fui participando dos eventos, tanto aqui no Estado da Paraíba como nos vizinhos, Rio Grande do Norte e Pernambuco. E daí foi abrindo portas para outros eventos, como em Minas Gerais, Rio de Janeiro, Brasília, Fortaleza. Então, abriu a porta para o desenvolvimento de mais produção porque eu produzia pouco. Mas eu tive esse ‘abrir de portas’ pelos amigos indígenas de outras etnias, que me chamavam para participar desses eventos estaduais, e até internacionais (*Bem-te-vi – grifos nossos*).



Bem-te-vi tem desenvoltura na criatividade e desenvolve acabamentos refinados em suas produções, a exemplo de cocares indígenas, uma tipologia altamente difícil e delicada. Como é *expert* em plumagens, suas inspirações vêm das aves e pássaros brasileiros, com desenvoltura na harmonia entre cores e formas, com facilidade de criar produtos de embelezaria, por meio de técnicas de nós em cordas/cordões, manipulação e conservação de penas e sementes.

Foto 13 – A arte da plumagem de *Bem-te-vi* materializada em forma de cocar Potiguara



Fonte: Elaboração própria.

Em seu contexto, *Bem-te-vi* é um profundo conhecedor de adornos estéticos, o que lhe rende a criação de bijoias, a exemplo de colares, brincos, pulseiras, tiaras, entre outros itens. Seu material vem por meio do escambo e/ou da compra de recursos produtivos advindos de outras localidades, em parceria com parentes indígenas de outras territorialidades, cidades e etnias. *Bem-te-vi* é uma referência na arte indígena potiguara, sempre atuou como oficineiro da artesanaria, dentro e fora dos espaços indígenas. Está cursando o Ensino Superior, matriculado no Curso de Bacharelado em Ecologia, na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Campus IV, em Rio Tinto.

4.4 Îebyra: *artesão transexual* – LGB(“T”)QIAPN+

O codinome Îebyra significa “retorno ao Tupi”, um avatar politicamente bastante representativo, haja vista que o povo Potiguara está reaprendendo a língua-mãe de seus antepassados – o Tupi. Paiva (2013) explicita que a chegada das escolas indígenas às aldeias favoreceu este tipo de iniciativa, de modo que tanto as crianças matriculadas quanto a comunidade estão (re)aprendendo a língua e aplicando-a em seu cotidiano.

Îebyra é um artesão jovem, atualmente, com 22 anos de idade, casado, nascido e residente na Aldeia São Miguel, município de Baía da Traição, que se destaca com potencialidade a partir



de traços artísticos em produções artesanais, a exemplo da pintura. Ele está cursando o Ensino Superior, matriculado no Curso de Bacharelado em Antropologia, na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Campus IV, em Rio Tinto. Em suas reminiscências de memórias pregressas, ele descreve: “minha família me chamava para pintar, ensinou-me a fazer a tinta do jenipapo para pintar, aprendi também a fazer cocar, foi meu primo que me chamou para aprender. Também aprendi o trançado, e assim sucessivamente” (Îebyra).

No que concerne às particularidades de gênero e sexualidade, Îebyra corresponde a “*homem + transexual + heterossexual*”, em processo de transição para o gênero masculino, já que nasceu biologicamente com a genitália feminina. Inusitado o fato de que, quando indagado sobre sua autoidentificação de gênero e sexualidade, Îebyra diz que é “homem cisgênero heterossexual”, e não “homem transexual heterossexual”. Chega a ser até comum encontrarmos homens transexuais autorreferindo-se como “homem cisgênero heterossexual”. Trata-se de um fenômeno complexo que, geralmente, ocorre com pessoas que deslocam o gênero e se tornam transexuais masculinos. “O/a transexual pode ser heterossexual, homossexual ou bissexual, isto não abala o sentimento de não pertencimento ao gênero que seu sexo a/o posiciona” (Bento, 2017, p. 27).

O que emerge aqui como ponto de reflexão, conforme Bento (2017), não é a sexualidade heterossexual do homem transexual, mas a posição política de gênero ou a falta desta, fator que conduz o sujeito a não assumir a transexualidade, como se camuflasse sua realidade como forma de proteção e/ou assunção de mecanismos da masculinidade hegemônica (tradicional) em sua fase limite – o machismo, de modo que, quanto mais se aproximar do eixo da masculinidade tradicional, mais macho será para si e para os outros. Ainda lembrando Bento (2017), também há casos em que homens transexuais não são heterossexuais, isto é, mantêm relações afetivo-sexuais com outros homens. O mesmo também ocorre com mulheres transexuais.

Como artista que é, Îebyra vai dando formas às suas criações artesanais, utilizando como matéria-prima a pigmentação orgânica como técnica para a fabricação de tintas naturais, principalmente, dedicando-se às pinturas corporais e ao grafismo indígena, extraídos do fruto do jenipapo e do carvão vegetal, por exemplo. Seus grafismos são inspirados em padronagens da natureza, como caminhos de formigas, colmeias de abelhas, escamas de peixes e tartarugas, tipos de folhas etc.



Foto 14 – O grafismo étnico de *Îbyra*.

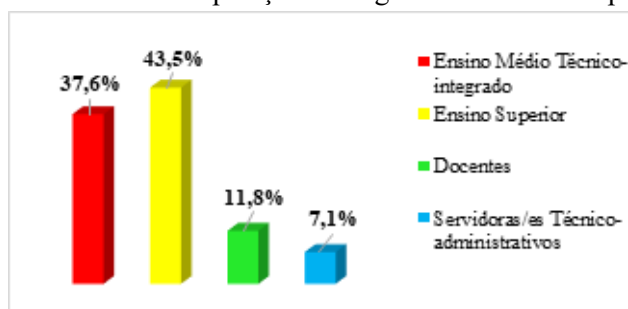
Fonte: Elaboração própria.

Îbyra tem um traço limpo e inovador, com prevalência de riscos escuros, “pretificados”. Também imprime sua arte em peles de tambores, bem como em outros instrumentos musicais, materializando a inovação em aplicações da técnica em diversas superfícies, planas ou não.

5 Inter(ação) e integr(ação) com o público: imersão e apreciação da exposição iconográfica como produto educacional

A avaliação contou com 85 pessoas respondentes, que visitaram e aceitaram apreciar formalmente a exposição iconográfica como PE, aqui sistematizados por categorias.

Gráfico 1 – Visitantes da exposição iconográfica distribuídos por categoria.



Fonte: Elaboração própria.

Conforme demonstrado, do total de visitantes à exposição iconográfica, 37 foram discentes do Ensino Médio Técnico-Integrado (37,6%), 32 do Ensino Superior (43,5%) da instituição, 10 docentes (11,8%) e 6 servidores técnico-administrativos (7,1%). Como se percebe, os/as discentes somaram mais de 80% das pessoas que visitaram e responderam à avaliação sobre a exposição iconográfica.



Não restam dúvidas sobre o quanto uma ação, articulada em espaço público escolar, evidenciando sujeitos subalternizados – indígenas, pobres/excluídos, LGBTQIAPN+, ainda pode causar estranheza, haja vista que, segundo Miskolci (2021), o diferente e o abjeto fazem parte da mesma medida social de repúdio, repugnância, repulsão... indivíduos estranhos, “anormais”.

Não bastasse a carga histórica de estigmas atribuída pela colonização ao sujeito indígena, cujas atribuições de sentido deferiram e cristalizaram representações de extrema abjeção, a identidade LGBTQIAPN+ associada à persona indígena verga ainda mais o peso do estigma social.

Como gênese desse processo histórico, figura o colonizador europeu, branco, heterossexual, patriarcal, cristão, belicoso etc., como catalisador e representante do ideal “civilizatório”, para o qual indígenas eram seres primitivos, selvagens, pagãos, sub-humanos, “sem alma”, estigmatizações amplificadas e endossadas pelo ocidente. Em decorrência dos estigmas, em 1537, a Igreja Católica, por meio do Papa Paulo III, endossou e decretou o indígena como “receptáculo vazio”.

Assim sendo, o decreto papal acabou por referendar o “vazio jurídico que justificou a invasão e ocupação dos territórios indígenas” (Santos, 2009, p. 29), com implicações arrasadoras até a presente data, cujos determinismos convalidam o que é e o que deixa de ser direito indígena, bem como folclorizam os saberes tradicionais indígenas na mesma aspereza com que circunscrevem sua apropriação como objetificação pela ciência moderna.

Diante disso, na concepção de Santos (2009, p. 30),

[...] a apropriação e a violência tomam diferentes formas na linha abissal jurídica e na linha abissal epistemológica. Mas, em geral, a apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana. Na prática, é profunda a interligação entre a apropriação e a violência.

Não é difícil supor o quanto apropriação (pilhagem) e violência (injustiça) perpetraram o binômio vida/morte para povos indígenas brasileiros, retalhados em função da missão colonizadora, que impunha um ideal civilizatório imperioso, alheio aos seus modos de entendimento e de vontade, motivo pelo qual foram/são profundamente vilipendiados por serem considerados “receptáculos vazios”. Desde então, as populações indígenas de *Abya Yala*, especificamente bandeadas nestas terras do Atlântico Sul, são vitimizadas pelas mais extremadas formas de violência, como fontes de sofrimento humano no mundo.

Ratificando Ramose (2009, p. 153), é possível entendermos que “a colonização, neste sentido, não apenas ameaçou, mas extinguiu, de fato, a soberania das populações indígenas conquistadas”, com consequências tão drásticas que repercutem nos direitos fundamentais e humanos desta população até a presente data.



Em razão disso, no século XXI, é dever do Estado, e do IFPB em particular, empreender intervenções para priorizar o fomento à consciência autônoma nos processos educativos, por intermédio de políticas e projetos pedagógicos comprometidos com a urgência da “descolonização”, tendo em vista que “[...] continuamos a viver num mundo colonial e temos de nos libertar das formas estreitas de pensar as relações coloniais, de modo a concretizar esse inacabado e incompleto sonho do século XX que é a descolonização” (Grosfoguel, 2009, p. 396-397).

As repercussões de empreendimentos pedagógico-intervencionistas à descolonização do pensamento e da ação contrariam currículos envoltos ou absolvidos, direta ou indiretamente, por alinhavos neoliberais, neopatriarcais e neocoloniais. Nas bases da Educação Profissional e Tecnológica (EPT), urge reforçar trilhas educacionais comprometidas, de fato, com o fôlego da formação omnilateral, cujo esforço é acender luzes para a compreensão das coisas a partir de suas múltiplas dimensões, desvendar o oculto, desvelar as superficialidades, amplificar o entendimento sistêmico e político do mundo, incluindo o trabalho como princípio educativo.

Omnilateral é um termo que vem do latim e significa “todos os lados ou dimensões” (Frigotto, 2012, p. 267). Sendo assim, a subjetividade da experiência na constituição do humano, associada à consciência política de mundo relacionada ao trabalho como atividade vital e diante das condições históricas, em linhas gerais, especificam os princípios por uma educação omnilateral.

Referendando-se em fundamentos filosóficos, históricos, sociológicos, políticos, etc., por intermédio de pensadores, como Marx, Engels, Gramsci, Lukács, dentre outros críticos do programa de exploração capitalista, a educação ou formação omnilateral mapeia o indivíduo como “ser total”, como agente histórico-político em seu contexto de mundo, constituído multidimensionalmente por uma consciência sistêmica – corpórea, intelectual, cultural, psicossocial, socioemocional, afetiva, estética, lúdica, espiritual, de classe, raça, gênero e sexualidade etc.

Nessa atmosfera contextualizadora, a materialidade ontológica e o “vir a ser” do sujeito histórico encampam os modos pelos quais a formação omnilateral planta as bases para a consciência de mundo, objetivando conduzir o sujeito a tirar as vendas da realidade imediata ou superficial e favorecer a autocompreensão como agente de mudanças de sua própria história. Diante disso, de modo mais coordenado, Frigotto (2012, p. 267) diz que a educação omnilateral “[...] busca levar em conta todas as dimensões que constituem a especificidade do ser humano e as condições objetivas e subjetivas reais para seu pleno desenvolvimento histórico”.

Faz-se mister destacar que aderir ao desenvolvimento histórico não significa render-se às manobras neoliberais do capital. Pelo contrário: corresponde ao fomento da reflexão crítica sobre a própria história da sociedade, seus povos, sua gente, seus desafios por justiça social, incluindo o



trabalho como atividade condigna à sobrevivência. “Sendo o trabalho a atividade vital e criadora mediante a qual o ser humano produz e reproduz a si mesmo, a educação omnilateral o tem como parte constituinte” (Frigotto, 2012, p. 266).

No entanto, propostas pedagógicas subsidiadas na educação omnilateral precisam manter a guarda sobre a relação formação/trabalho, haja vista o condicionamento ideológico a partir do qual manobras capitalistas podem mascarar currículos tidos como libertários, mas que são verdadeiras “arapucas” da consciência (pensamento abissal).

Os agentes da educação omnilateral à frente da gestão e da aplicação dos processos de ensino-aprendizagem precisam ficar alertas, a fim de erigir posturas críticas para com os saberes científicos e tecnológicos, desvendar a quem estes servem, qual o intuito por trás de suas conduções, esforçando-se para não degradingarem na mesma cadeia (re)produtiva que pode transfigurar e escravizar o aparente pensamento reflexivo em manipulações mercantis pelo capitalismo. “Trata-se de uma sociedade que explora dentro de uma legalidade construída pela classe dominante e que se expressa no direito positivo por ela produzido” (Frigotto, 2012, p. 269).

Sendo assim, a formação omnilateral investe na transposição entre “formação técnica” (racionalidade instrumental – pensamento abissal) e “formação intelectual” (racionalidade emancipatória – pensamento pós-abissal), antagonismo que insiste em dominar a Educação Profissional e Tecnológica (EPT), inclinando-se em sobressair a formação técnica como manobra neoliberal sobre políticas e propostas pedagógicas e, em decorrência, sobre processos educativos em sala de aula, mecanizando o saber e condicionando o indivíduo como peça ou massa de manobra no mercado de trabalho – fazedor/a de tarefas com mais obediência e menos criticidade. “A tarefa do desenvolvimento humano omnilateral e dos processos educativos que a ele se articulam direciona-se num sentido antagônico ao ideário neoliberal” (Frigotto, 2012, p. 272).

Em razão disso, arvorando-se como base dicotômica ao neoliberalismo, a educação omnilateral também precisa ser opositora ao neocolonialismo e ao neopatriarcalismo, portanto, partidária do ideal da descolonização do conhecimento, do pensamento e da ação como vertentes pedagógicas prioritárias para programas de ensino-aprendizagem pós-abissal.

Por isso, propostas pedagógicas que se debruçam sobre o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena na educação básica devem ultrapassar o escamoteamento da realidade sobre os povos originários, assim como era feito durante a Ditadura Militar no Brasil, e que, na atualidade democrática, muitas vezes, insiste em ser replicado. Perspectivas formativo-críticas ancoradas no reconhecimento das etnias indígenas e na descolonização do pensamento precisam “[...] notar que os europeus definiram o ‘outro’ por aquilo que eles pensavam do ‘outro’, representando povos com



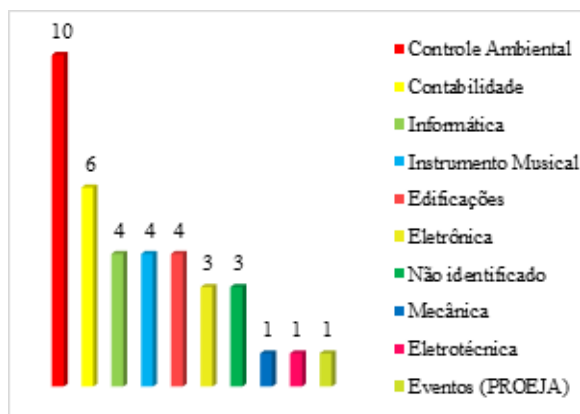
ricas e antigas culturas artísticas como meros pintores de potes” (Rodrigues, 2012, p. 91).

No respiro da democracia que se renova constantemente, as questões emblemizadas pela exposição iconográfica fundamentam aprendizagens reflexivo-críticas, subsidiadas nos princípios da interculturalidade, em seus múltiplos níveis de expressão e respeito às diferenças.

Ao contrário do multiculturalismo – que pressupõe a existência de uma cultura dominante que aceita, tolera ou reconhece a existência de outras culturas no espaço cultural onde domina – a interculturalidade pressupõe o reconhecimento recíproco e a disponibilidade para enriquecimento mútuo entre várias culturas que partilham um dado espaço cultural (Santos; Meneses, 2009, p. 9).

Em relação à distribuição de visitantes discentes por matrícula em cursos do Ensino Médio Técnico-Integrado, tem-se o seguinte:

Gráfico 2 – Visitantes discentes do Ensino Médio Técnico-Integrado do IFPB, distribuídos por cursos



Fonte: Elaboração própria.

Como visto, discentes do Ensino Médio Técnico-Integrado em Controle Ambiental perfizeram a proporção mais representativa de visitas à exposição iconográfica. É preciso reconhecermos que a Semana de Educação, Ciência, Cultura e Tecnologia (SECT/IFPB) é um evento institucional grande e pluralizado, com programações variadas e impactantes ocorrendo simultaneamente, em todas as áreas do conhecimento.

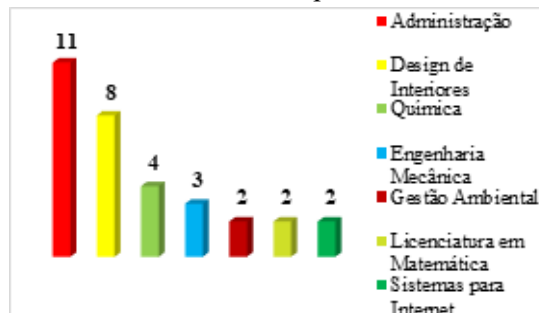
Talvez tenha sido em função da temática que discentes do curso de Controle Ambiental tenham aderido mais firmemente à apreciação da exposição. Do cenário técnico-formativo no IFPB, Campus João Pessoa, o curso de Controle Ambiental está mais próximo às discussões que permeiam e relevância e a preservação da natureza, e é em prol da biodiversidade que se constitui a edificação do currículo e da profissionalização. Sendo assim, é possível que discentes deste eixo formativo tenham ainda mais convicção do quanto os saberes tradicionais indígenas e a preservação dos recursos naturais estão entrelaçados, como uma teia articulada de interposições que possibilita



melhor compreender os povos indígenas, verdadeiramente, como “sociedades da natureza”.

Já no que corresponde à distribuição de visitantes discentes por matrícula em cursos do Ensino Superior, o resultado foi o seguinte:

Gráfico 3 – Visitantes discentes do Ensino Superior do IFPB, distribuídos por cursos.

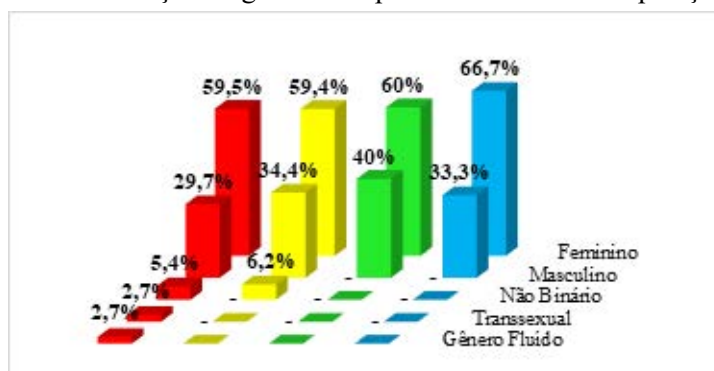


Fonte: Elaboração própria.

Em relação ao Ensino Superior, houve maior proporção para o Curso de Bacharelado em Administração e o Curso de Tecnologia em Design de Interiores. Conclamando Santos (2009, p. 471), é possível atinarmos para o diálogo entre diferentes formas de conhecimento. Ou seja: a exposição iconográfica pode ter dimensionado confluências de uma prática social mobilizadora e integrativa entre saberes que dialogam, “[...] no contexto de práticas sociais constituídas ou a constituir, cuja dimensão epistemológica é uma entre outras, e é dessas práticas que emergem as questões postas aos vários saberes em presença”.

Na sequência, no que diz respeito à autoidentificação de gênero por parte das/os visitantes à exposição iconográfica como Produto Educacional, os resultados foram os seguintes ilustrados no gráfico 4.

Gráfico 4 – Autoidentificação de gênero das pessoas visitantes à exposição iconográfica



Fonte: Elaboração própria.

Conforme se evidencia, houve prevalência de pessoas do gênero feminino entre as/



os visitantes discentes do Ensino Médio, do Ensino Superior, docentes e servidoras/es técnico-administrativas/os, perfazendo mais de 59% nas quatro categorias. Chama atenção, entre os discentes do Ensino Superior, o fato de que 6,2% se constituem como gênero não binário; no Ensino Médio, 2,7% reconhece-se como transexual, e 2,7%, como gênero fluido.

Esse fenômeno sinaliza a complexidade e a urgência de melhor compreensão sobre gênero e sexualidade na atualidade, resvalando desafios para as instituições formativas referentes ao amparo/acolhimento a pessoas do Ensino Médio, por exemplo, que estão em fase de desenvolvimento hormonal, da personalidade e da consciência, para além das clausuras ideológico-moralistas e teológico-conservadoras que circunstanciam compulsoriamente o gênero, o sexo e a sexualidade a fatores biológicos e eurocêntrico-patriarcais.

Sobre isso, Grosfoguel (2009, p. 392) desenvolve o seguinte pensamento:

O patriarcado europeu e as noções europeias de sexualidade, epistemologia e espiritualidade foram exportadas para o resto do mundo através da expansão colonial, transformadas assim nos critérios hegemônicos que iriam racializar, classificar e patologizar a restante população mundial de acordo com uma hierarquia de raças superiores e inferiores.

Ao contrário de tal hierarquização, o reconhecimento de gêneros plurais na escola exige respeito à dignidade humana e implica “pedagogias abertas” que absorvam e fomentem curricularização oportuna sobre gênero e sexualidade, para além de domínios ideológicos, moralistas, político-partidários e religiosos sobre o tema.

Diversidade, diferenças, inclusão, etc. são parâmetros socioculturais contemporâneos imprescindíveis para matizar propostas e projetos pedagógicos fundados na realidade e sedimentados na educação para o século XXI, cuja responsabilidade não pode mais se furtar ao compromisso com a educação sexual, emocional, espiritual, como premissas sistêmicas da condição humana para uma formação omniateral. Quijano (2009, p. 107) argumenta que “a ‘naturalização’ mitológica das categorias básicas da exploração/dominação é um instrumento de poder excepcionalmente poderoso. O exemplo mais conhecido é a produção do ‘gênero’ como se fosse idêntico a sexo”.

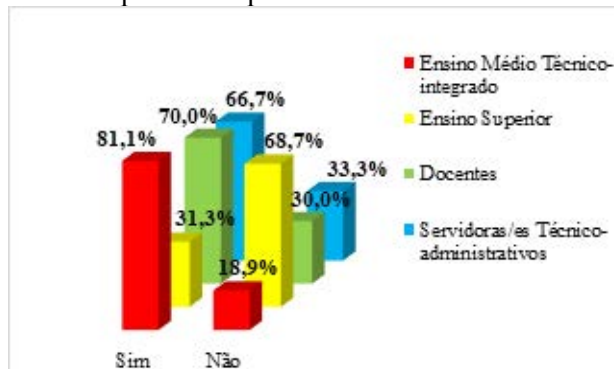
No novo cenário cultural planetário, embora o alvoroço da extrema direita e do neofascismo seja ascendente, o enfrentamento das gerações libertárias e/ou *queer* pela naturalização das expressões sexuais e identidades de gêneros plurais, paradoxalmente, também ganha relevo, como (r)evolução de contracultura na conjuntura do sistema-mundo, envolvendo a relação intrínseca entre formação, subjetividade, profissionalização e mercado de trabalho.

À guisa de descobrir sobre vivências/experiências das pessoas sobre os povos originários



brasileiros fomentadas pelo IFPB, dentro e fora da sala de aula, eis os resultados:

Gráfico 5 – Sobre vivências/experiências promovidas no IFPB relacionadas aos povos originários



Fonte: Elaboração própria.

Os resultados mostram que as categorias de sujeitos discentes do Ensino Médio Técnico-Integrado, docentes e servidoras/es técnico-administrativas/os já tiveram experiências/vivências sobre os povos originários, promovidas pelo IFPB, com incidência menor no Ensino Superior.

A julgar o fato de o Ensino Superior ser um nível formativo ainda mais sintonizado e circunstanciado pelas processos de construção e validação do conhecimento teleguiado pela ciência moderna, não é de estranhar a pouca visibilidade dos povos originários brasileiros no contexto de tal formação, tendo em vista que a ciência moderna não se mostra tão compromissada com o reconhecimento de outras formas de conhecimento alheias aos seus próprios determinismos como verdades incomparáveis.

Santos (2009, p. 49) ajuda-nos a compreender melhor esta perniciosa lacuna, quando reflete sobre o seguinte:

Em muitas áreas da vida social, a ciência moderna tem demonstrado uma superioridade indiscutível em relação a outras formas de conhecimento. Existem, no entanto, outras formas de intervenção no real que hoje nos são valiosas e para as quais a ciência moderna nada contribuiu. É o caso, por exemplo, da preservação da biodiversidade tornada possível por formas de conhecimento camponesas e indígenas e que, paradoxalmente, se encontram hoje ameaçadas pela intervenção crescente da ciência moderna.

Isso posto, há de se supor que, no quadro macroestrutural de construção e validação do conhecimento científico, as Ciências Sociais Aplicadas e as Ciências Exatas – extratos aos quais as pessoas dos cursos superiores que visitaram a exposição iconográfica pertencem, tendem a ser ainda mais conservadoras aos patamares autoconstituintes e autolegitimadores da ciência moderna, em relação à autoproclamada superioridade apontada por Santos (2009), razão pela qual aproximações com os povos originários parecem distantes, desnecessários e/ou não convincentes.

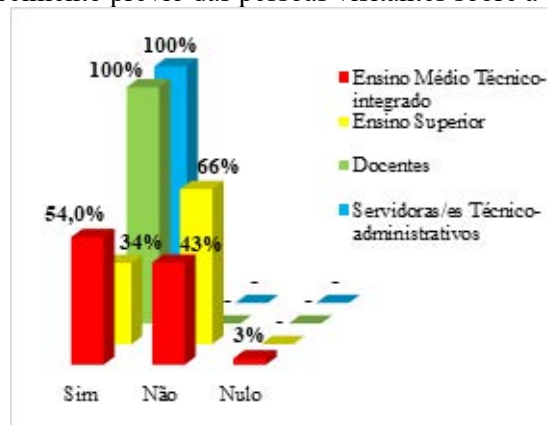
Nesse sentido, à supremacia da ciência moderna como hegemonia sobressalente aos



saberes tradicionais, a exemplo dos saberes indígenas, Santos e Meneses (2009, p. 10) chamam de “intervenção epistemológica”, no sentido de que o “[...] colonialismo e o capitalismo modernos se impuseram aos povos e culturas não-ocidentais e não-cristãos”.

Em prosseguimento à avaliação pelo público à exposição iconográfica, a seguir, são destacados os resultados sobre o fato de as pessoas já terem conhecimento prévio acerca dos povos indígenas Potiguara do litoral norte da Paraíba.

Gráfico 6 – Conhecimento prévio das pessoas visitantes sobre a existência do povo Potiguara



Fonte: Elaboração própria.

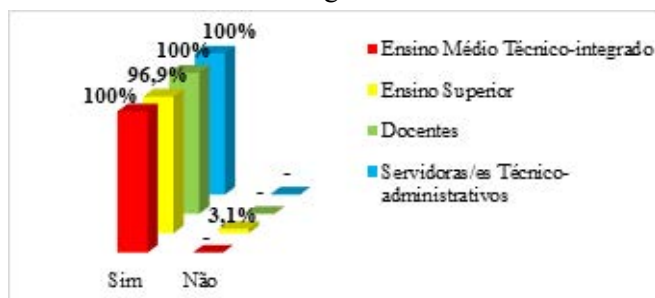
Ficou explicitado que os sujeitos já conheciam o povo indígena da etnia Potiguara, mas chama atenção que 43% de discentes do Ensino Médio e 66% do Ensino Superior não têm informações sobre tal etnia histórica. Tal dado referente ao Ensino Médio contradiz, em alguma medida, o resultado anterior, quando a grande maioria de sujeitos discentes afirmou que o IFPB promove experiências/vivências sobre os povos originários. No entanto, se assim o é, tal iniciativa institucional parece ter desconsiderado o povo Potiguara, justamente, a etnia indígena mais representativa do Estado da Paraíba.

À beira dos 550 anos em que as primeiras caravelas portuguesas invadiram a costa do Brasil e aqui entranharam germes eurocêtricos sobre os “selvagens”, é de estranhar, afinal, em mais de cinco séculos, esse conhecimento já deveria existir. O desconhecimento sobre os povos originários brasileiros, especificamente, os indígenas Potiguara da Paraíba, deflagra o poder de penetração ideológica da colonização para a constituição de um povo, em detrimento das pessoas que aqui já viviam, as verdadeiras proprietárias deste território, vítimas de genocídio e apagamento. “A segmentação básica da sociedade colonial entre ‘civilizados’ e ‘selvagens/indígenas’, conferiu consistência ao colonialismo enquanto episteme, transformando os autóctones [indígena] em objetos naturais [...]” (Ramose, 2009, p. 182).



Sobre o artesanato ser considerado arte, os resultados mostraram o que segue no gráfico 7.

Gráfico 7 – Sobre ser possível considerar o artesanato como arte popular pelo público da exposição iconográfica



Fonte: Elaboração própria.

A associação do artesanato como arte foi majoritariamente unânime, com exceção de apenas 3,1% dos discentes do Ensino Superior, que não concordam com tal simetria. Rodrigues (2012) denuncia que os aportes constituintes da história da arte tradicional são fincados em preceitos eurocêtricos que instituem padrões de beleza e de valores estéticos ao que se considera “arte”. No entanto, ainda segundo o autor, os ditames colonialista-eurocentrados sobre arte já não conseguem mais dar conta de um mundo globalizado e hiperconectado, cujas mudanças relacionadas às tecnologias digitais dinamizaram produções, intercâmbios e criações artísticas.

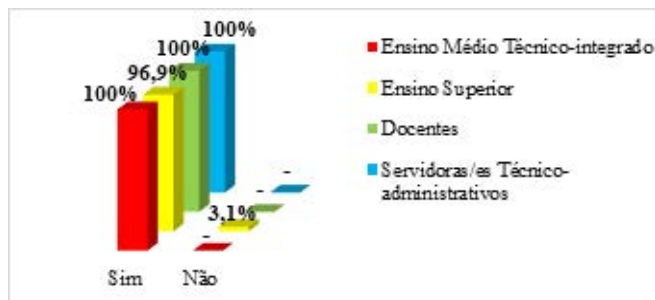
Além do mais, o autor indaga-se sobre a suspeita dos mandos colonialista-europeus como resquícios que ditam o que as coisas são ou deixam de ser no mundo. Os padrões taxativos de classificação de povos, sociedades, saberes, afazeres, capital cultural, absolutamente tudo enquadrado no jogo de sentido e de interesses alheios, com fins de controle. “Neste sentido, artesanato também participa de um nível de abstração digno de ser chamado de arte. [...] O artesanato requer planejamento aliado à técnica para nos dar o objeto artístico final” (Rodrigues, 2012, p. 87).

Nesse aspecto, não restam dúvidas do quanto o artesanato potiguara transpõe-se como constructo intergeracional e transgeracional, uma herança dos saberes tradicionais perpetuada pela memória enraizada, que se aviva a cada inspiração, a cada criação, a cada produção, a cada encantamento a partir do qual as peças artesanais vão materializando enredos e traduzindo para as obras *um pouco de quem produz e um muito de quem representa*, interfaces que, remetidas a indígenas LGBTQIAPN+, podem substanciar ainda mais a simbiose *essências de mim em tudo que me resta*.

No que diz respeito ao fato de já terem apreciado antes o artesanato produzido por indígenas LGBTQIAPN+, os resultados ficam ilustrados no gráfico 8.



Gráfico 8 – Sobre já terem apreciado o artesanato indígena produzido por pessoas LGBTQIAPN+



Fonte: Elaboração própria.

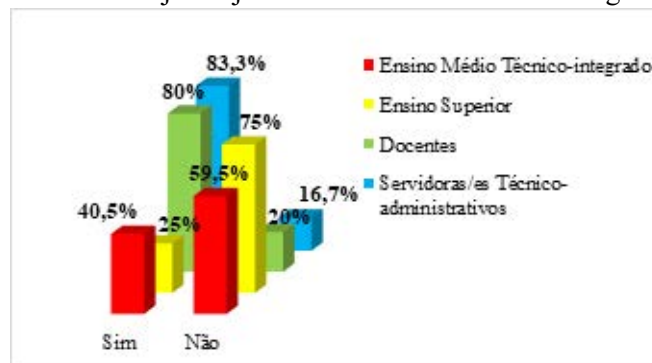
Chama atenção o alto percentual de desconhecimento por parte dos sujeitos sobre a produção artesanal por indígenas LGBTQIAPN+. Esse indicador repercute em múltiplas circunstâncias que ajudam a entender esta invisibilidade: a) a desvalorização por parte da escola, do Estado e da sociedade dos saberes tradicionais e das artes dos povos originários em comparação com a ciência moderna; b) a depreciação do artesanato indígena como constructo relevante diante da supervalorização da tecnologia e da manufatura industrial; c) o menosprezo a pessoas LGBTQIAPN+ que, quando associadas a indígenas, intersecciona menos-valia, já que são marcadores sociais de marginalização e exclusão.

O cenário cultural da capital paraibana denota pouco envolvimento com o artesanato ou a arte indígena, dificilmente encontrados fora das redondezas das terras demarcadas. Mais raro ainda é encontrar artesanatos produzidos, especificamente, por indígenas LGBTQIAPN+, uma vez que seus produtos dificilmente são incluídos em mostras e curadorias, o que ventila apartações de gênero e sexualidade dentro das próprias aldeias e/ou como vertente excludente do mercado comercial. Por essa razão, a desigualdade social que atravessa indígenas LGBTQIAPN+ e suas produções artesanais “[...] extrapola as fronteiras regionais e [...] possui aspectos étnico-raciais, de gênero, de orientação sexual e de idade” (Gomes, 2009, p. 422), assim como também atinge outras minorias sociais no Brasil, a exemplo da população negra.

Em seguida, foi perguntado aos sujeitos se já conheciam o artesanato indígena potiguar da Paraíba, e os resultados estão sistematizados a seguir.



Gráfico 9 – Sobre os sujeitos já conhecerem o artesanato indígena Potiguara



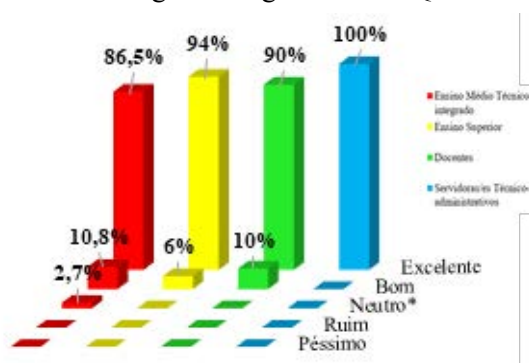
Fonte: Elaboração própria.

As categorias de sujeitos docentes e servidoras/es técnico-administrativas/os ultrapassaram o índice de 80% no que corresponde ao conhecimento prévio sobre o artesanato indígena potiguara. Já entre as categorias discentes, a posição foi inversa, ou seja, revelou-se uma proporção maior de estudantes que desconhecem o artesanato indígena potiguara: 59,5% para o Ensino Médio Técnico-integrado, e 75% para o Ensino Superior.

Rodrigues (2012, p. 91) ratifica o quanto a arte étnica, nas fissuras de seu apagamento pelo agenciamento eurocêntrico que convalida o que seja arte, tende ao desconhecimento e/ou à desvalorização. “O eurocentrismo ocidental que a tudo nomeia e classifica não consegue sair de seu centrismo, seja ele de que natureza for (racial, étnico, cultural, social, histórico, etc.), prejudicando as várias formas de artes existentes ao redor do mundo”.

Referente ao nível de satisfação do público para com a exposição iconográfica como PE, o gráfico 10 traz os resultados.

Gráfico 10 – Satisfação dos sujeitos para com a exposição iconográfica como Produto Educacional, sobre o artesanato indígena Potiguara LGBTQIAPN+



Fonte: Elaboração própria.

Concernente à satisfação da comunidade acadêmica do IFPB presente à exposição iconográfica sobre o artesanato indígena potiguara, produzido por pessoas que se autoidentificam



como LGBTQIAPN+, os índices foram bastante significativos, superando 80% em todas as categorias de sujeitos e registrando uma abstenção no Ensino Médio.

Sob o ponto de vista das epistemologias do Sul, poderíamos dizer que o artesanato indígena advém de uma prática de conhecimento genuinamente ancestral, enredado por outras práticas étnico-culturais, com as quais mantém reciprocidades culturais e influências étnicas. Portanto, o artesanato indígena está encravado multidimensionalmente na identidade coletiva e nas necessidades de (re)composição e expressão intersubjetiva, diante da realidade imediata e do mundo circundante, fazendo parte de saberes existencialmente naturais.

Nesse compasso, os sujeitos manifestaram o pensamento sobre o artesanato Potiguara LGBTQIAPN+ como forma de expressão.

Quadro 1 – Concepção dos sujeitos sobre o artesanato como forma de expressão por indígenas Potiguara LGBTQIAPN+

Categorias Empíricas	Narrativas dos sujeitos
Visibilidade como forma de inclusão socioeconômica	<i>“[...] é uma forma valiosa de preservar sua cultura e identidade, ao mesmo tempo em que promove inclusão e visibilidade para a comunidade. É uma maneira poderosa de compartilhar suas histórias e lutas”.</i>
	<i>“De extrema importância à visibilidade e valorização da cultura indígena através do artesanato, como forma de expressão e fonte de renda para esses artesãos”.</i>
	<i>“Caminho de grande contribuição social, cultural e inclusivo”.</i>
Visibilidade como forma de inclusão das diferenças de gênero e sexualidade	<i>“Iniciativa enriquecedora, pelo fato de promover a integração destes indígenas LGBT dentro de sua própria comunidade”</i>
	<i>“Eu entendo como uma forma dos Potiguara LGBTQIAPN+ demonstrarem que existem e fazem parte da comunidade, e que existem indígenas LGBT+”.</i>
	<i>“Parece a liberdade em uma ação corajosa e ousada por parte de pessoas ‘diferentes’”.</i>
	<i>“Achei muito interessante, visto que é algo que não possui visibilidade, não ouvimos falar muito sobre indígenas que fazem parte da comunidade LGBTQIAPN+. Muito esclarecedor e muito enriquecedor”.</i>
Visibilidade como luta contra o preconceito étnico-racial	<i>“É de grande importância mostrar suas culturas, independente da sexualidade, temos que mudar nossos pensamentos, acabar com esse preconceito, vivemos todos em um só lugar”.</i>
	<i>“Gostei do fato de a exposição se basear em artesanatos LGBTQIA+, isso porque, além de ressaltar a cultura, tem relação com resistência e visibilidade”</i>
	<i>“Primeiramente é algo sensacional porque eu nunca tinha visto uma exposição indígena a partir da perspectiva LGBTQIAPN+ na vida! Acredito que deva ser encorajada e estimulada entre os povos indígenas, em suas diversas etnias”.</i>
	<i>“Uma expressão de arte muito original, ressaltando os povos originários que devem ter mais visibilidade”.</i>
	<i>“Eu acho que é uma iniciativa bastante interessante, pois não é muito falado sobre, mesmo que seja uma pauta de extrema importância”.</i>



Visibilidade como conquista de reconhecimento	<i>“Acho extremamente interessante e importante, para que haja mais visibilidade e reconhecimento”.</i>
	<i>“É super interessante, para que haja uma visibilidade e conhecimento maior”.</i>
	<i>“Acho muito interessante a forma como os povos originários expressam suas histórias através da arte, e como podem demonstrar sua real existência através dessas criações, tudo isso ressalta seus conhecimentos e melhora sua visibilidade”.</i>
	<i>“Achei ótima a ideia, para que as pessoas saibam que também existem indígenas LGBTQIAPN+”.</i>
	<i>“É uma iniciativa muito interessante, pois dá visibilidade a um trabalho artístico incrível que, normalmente, não é muito divulgado, e também dá visibilidade não só aos povos indígenas Potiguara como um todo, mas também aos LGBTQIAPN+”.</i>
	<i>“Acho bastante importante pela representatividade em todos os modelos de sociedade”.</i>
Visibilidade do artesanato como identidade cultural indígena	<i>“O artesanato é uma ferramenta linda de se expressar, os povos indígenas têm produtos e bastante inteligência com isso, o que faz com que suas reproduções sejam belas e atraentes, chamando atenção da população para conhecer a sua história”.</i>
	<i>“Muito interessante, uma forma de expressar sua cultura”.</i>
	<i>“Considero que é uma forma de expressão importante para que essas pessoas não percam a sua identidade indígena”.</i>
	<i>“Penso que é uma expressão que traz o sentido cultural em sua essência”.</i>
	<i>“Acho muito interessante porque não é algo muito comentado ou popular. Seria interessante levar a arte deles para mais lugares”.</i>

Fonte: Elaboração própria.

A conscientização sobre a conquista da visibilidade é condigna às ações políticas de resistência à subalternidade. Nesses termos, a visibilidade encampa a luta contra as linguagens do silenciamento que impõem o apagamento histórico, condições as quais minorias sociais do Sul global enfrentam desde sempre, em virtude das violações colonizadoras, a exemplo do epistemicídio, “[...] a supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena” (Santos; Meneses, 2009, p. 10).

Nesses termos, a luta pela visibilidade estampa as cores da existência e os ecos do grito “*nós existimos*”, demandas históricas contra as sistemáticas recusas ao reconhecimento. Conforme apregoam Simões e Fraser (2006, p. 231), “lutas por reconhecimento ocorrem num mundo de exacerbada desigualdade material”.

O confronto histórico-político sobre as reparações necessárias aos povos originários brasileiros perpassa o reconhecimento como matriz de descolonização e justiça social. No caso de indígenas LGBTQIAPN+, as adversidades desbravadas interseccionam ainda mais vetores como marcas de subalternidade às próprias condições de subjugação reiterantes, asseverando as desigualdades e o desrespeito à condição humana, em todas as nuances da existência, incluindo a diversidade dos saberes ancestrais interpostos na práxis do artesanato.



Nesse aspecto, as epistemologias do Sul lutam contra domínios alheios que impõem um sistema de conhecimento de mão única, defendendo o reconhecimento da pluralidade de saberes, por intermédio da visibilidade e respeito à diversidade epistemológica do mundo. Parafraseando Santos e Meneses (2009, p. 12), é possível entender que “o reconhecimento da diversidade epistemológica tem hoje lugar tanto no interior da ciência (a pluralidade interna da ciência), como na relação entre ciência e outros conhecimentos (a pluralidade externa da ciência)”.

Assim, a própria ideação da exposição iconográfica sobre o artesanato Potiguara, trazendo-o das aldeias para a escola como reduto do conhecimento científico, conflui a síntese de um diálogo entre saberes em ação, tanto nos aspectos internos quanto externos da ciência, diante do artesanato indígena LGBTQIAPN+ como saber plural. Nesse encontro intercomunicativo entre conhecimentos distintos que se aliam como capital cultural coletivo, a formação omnilateral sai fortalecida em suas bases.

Destarte, a *visibilidade* como “reivindicação à existência” e o *reconhecimento* como “direito à existência” intercruzam-se na mesma esteira com a qual o artesanato indígena Potiguara LGBTQIAPN+, como diversidade epistemológica do mundo, pode respaldar reflexões profícuas em sala de aula, cujas justaposições contribuem para a compreensão histórica dos povos originários brasileiros, diante das mediações entre as pluralidades interna e externa da ciência, minimizando a distância entre o conhecimento válido e os “outros”, a exemplo dos saberes tradicionais indígenas (Nunes, 2009).

Tendo em vista o fato de que, conclamando Grosfoguel (2009, p. 390), “às Américas chegou o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu, com as suas várias hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo [...]”, uma exposição com artesanato indígena, feita por sujeitos “bugres” e “abjetos”, conduz-se como afronta ao neoconservadorismo burguês-hegemônico, de matriz colonialista, e na contramão do ordenamento “civilizatório” interposto na ideologia moralista-doutrinária “Deus/pátria/família”.

Nessa seara, subscrita nos liames originários da dominação eurocêntrica às Américas, no “novo mundo” desse Sul global, passam a vigorar inúmeros marcadores hierárquicos socioculturais, dentre os quais, ordenamentos étnico-racial (privilégio europeu); de gênero (privilégio masculinizante); de sexualidade (privilégio heterossexual); de espiritualidade (privilégio cristão), etc. No que concerne à sexualidade, por exemplo, a estrutura social imposta contraria o fato de que “[...] a maioria dos povos indígenas das Américas não via a sexualidade entre homens como um comportamento patológico nem tinha qualquer ideologia homofóbica [...]” (Grosfoguel, 2009, p. 391).



Nessa conjuntura histórico-colonizadora, não há outro caminho para a libertação dos domínios alheios à subjetividade e aos saberes tradicionais fora do alcance do que Grosfoguel (2009, p. 394) chama de descolonização como desierarquização diante do sistema-mundo e da colonialidade do poder, com destaque para gênero e sexualidade, espiritualidade, sistema econômico-político e epistêmico.

Desierarquizar o pensamento, a ação, as manifestações coletivas, os saberes e as práticas cotidianas é um compromisso de libertação apropriado para a conjunção do sujeito político. Nessa atmosfera, a descolonização perpassa níveis de conscientização de si e do mundo e implica processos educativos comprometidos com a autonomia e a emancipação, alquimias partidárias aos princípios da educação omnilateral, base na qual a exposição iconográfica, como Produto Educacional, foi subsidiada para integrar sua contextura descolonizadamente emancipatória.

6 Quando (não) se encerra por aqui...

“Saberes ‘akaiutibiró’: artesanaria indígena LGBTQIAPN+” tematiza uma exposição iconográfica como Produto Educacional, fruto de uma pesquisa de Mestrado na área de Ensino. Como minorias socias que se interseccionam, o fenômeno social “indígena LGBTQIAPN+” verga-se duplamente como marcadores socioculturais que detêm atmosferas históricas de marginalização, apagamento, abjeção, exclusão, perseguição, genocídio, razão pela qual os estudos emergentes ainda carecem de mais respaldos empíricos neste eixo.

Por meio da exposição iconográfica, a imersão étnico-cultural por parte do público no artesanato indígena Potiguara corroborou, no contexto da Educação Profissional e Tecnológica (EPT), com o entendimento do trabalho como princípio educativo, no sentido de intermediar equilíbrio entre sujeito e natureza, aspectos imprescindíveis à formação e à prática profissional no século XXI, quando as riquezas naturais do Planeta Terra estão se esgotando, os desajustes climáticos estão se evidenciando, as florestas e matas, sendo queimadas para o agronegócio, e as reservas minerais dizimadas pelo capitalismo devastador.

Ao mesmo instante, a imersão também subsidiou a reflexão sobre a relação entre arte erudita e convalidada pela elite, e arte popular articulada pelos saberes genuínos do povo da terra, uma relação dialética que se põe ao debate sobre o que é e o que deixa de ser arte pelos ditames eurocêtricos. Nesse aspecto, Rodrigues (2012, p. 92) nunca esteve tão certo ao enfatizar que, “quando os europeus representavam o ‘outro’, eles sempre o faziam de maneira a colocarem-se no topo da representação, seja ela social, cultural, histórica ou antropológica, entre outras”.

Nesse eixo, a exposição iconográfica como Produto Educacional esmerou-se em romper



com a relação de forças entre o estado de conhecimentos dos dominadores (pensamento abissal) e o estado de conhecimento como saberes tradicionais (pensamento pós-abissal), no sentido de imprimir superação à opressão pelas vias da *descolonização* como conquista emancipatória.

Com isso, alimentou a utopia de promover uma revisão crítica e, mais além, germinar uma intervenção nesse estado de dominação sobre as formas de saber relacionadas aos povos originários, relegados, historicamente, a espaços subalternos diante das invasões ideológicas do colonialismo europeu sobre o Sul global.

Enquanto rota alternativa para descolonizar o pensamento e a ação, as epistemologias do Sul denunciam estados de opressões teleguiados pelo pensamento abissal, cujas violações transitam entre a história, atravessam espaços e temporalidades, aportando no povo Potiguara como reduto pulsante de sua própria (r)evolução, quebrando as camadas dos domínios invisíveis e tangíveis do capitalismo, a partir de estratégias neocolonialistas, que insistem em praticar novas e constantes formas de invasão. No entanto, a resistência ancestral do artesanato Potiguara como prática de conhecimento tradicional é uma das armas do tempo e do espaço contra as investidas externas da geopolítica colonialista.

Na Educação Profissional e Tecnológica (EPT), cenário da formação omnilateral, faz-se necessário abertura para novos empreendimentos voltados à inclusão e à diversidade, que fomentem novos aprendizados sobre fenômenos sociais (re)negadas pela sociedade patriarcal e do capital, a exemplo de gênero e sexualidade e suas interfaces com as minorias sociais.

Dessa feita, pensar sobre ações educativas como formas de romper “pré-conceitos” e/ou ruir com paradigmas retrógrados pode ser facilitador para a emersão de repertórios didático-pedagógicos dos quais a escola do século XXI não pode mais se furtar. Afinal de contas, no caso da Educação Profissional e Tecnológica (EPT), atingir níveis de criticidade sobre si e sobre o mundo é um vislumbre que a formação omnilateral precisa alçar, reconhecendo que as tensões nas relações modernas de trabalho precedem tensões entre saberes, precedem quem manda e quem obedece no jogo das opressões coloniais que fazem assentar o pensamento abissal.

Avesso a tal perspectiva aqui discutida, reconhecer formas de invasão no pensamento e na ação é visualizar formas de conhecimento que resguardam práticas coercitivas capitalistas como interesse finalista da práxis. O artesanato indígena Potiguara é uma prática de conhecimento antagonica a esta lógica porque não serve a esse fim, cujos trançados articulam-se na mesma resistência com que as fortes fibras do “pau jangada” promovem os fios esvoaçantes das saias do Toré – a consagração à divindade.

Vistamos as saias do Toré Potiguara, invistamos na compreensão e revistamos nossas



indumentárias simbólicas para fortalecer a missão da formação omnilateral com a mesma intensidade com que se faz oportuno promover o levante das minorias sociais na sociedade brasileira, ávidas por reparação e justiça social.

Referências

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. 3. ed. Salvador: Editora Devires, 2017.

BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony; WICHES, Camila Moraes. O que é Museologia LGBT? *Revista Memória LGBT*, [s.l.], v. 6, n. 1, p. 4-15, 2021. Disponível em: <https://www.revista.memoriaslgbt.com/index.php/ojs/article/view/58/29>. Acesso em: 28 fev. 2025.

BAPTISTA, Jean Tiago. “‘Machorras’ e ‘afeminados’ indígenas: corpos abjetos nas Missões e Paraguai”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 29, n. 3, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/71060>. Acesso em: 28 fev. 2025.

BORRILLO, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BRASIL. *Lei nº 11.645* – estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, DF, 2008. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 9 jan. 2024.

CARVALHO, Maria Eulina Pessoa de; ANDRADE, Fernando César Bezerra de; JUNQUEIRA, Rogério Diniz. *Gênero e diversidade: um glossário*. João Pessoa: UFPB, 2009.

FRIGOTTO, Gaudêncio. Educação omnilateral. In: CALDART, Roseli Salete et al. (Organizadores). *Dicionário da Educação do Campo*. Rio de Janeiro; São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; Expressão Popular, 2012.

GOMES, Nilma. Intelectuais Negros e Produção do Conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Organizadores). *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Portugal: Edições Almedina S.A., 2009.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Organizadores). *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Portugal: Edições Almedina S.A., 2009.

IBGE. *Censo demográfico 2022* – Indígenas: primeiros resultados do universo. Rio de Janeiro: Diretoria de pesquisas IBGE, 2023. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102018.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2023.



MARACCI, Marilda Teles. Povos indígenas. In: CALDART, Roseli Salete et al. (org.). *Dicionário da Educação do Campo*. Rio de Janeiro; São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; Expressão Popular, 2012.

MISKOLCI, Richard. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica/UFOP, 2021.

NUNES, João Arriscado. O resgate da epistemologia. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Organizadores). *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Portugal: Edições Almedina S.A., 2009.

PAIVA, Eliane Bezerra. *Narrativas indígenas: construindo identidades e constituindo-se em fontes de informação*. 2013. 199f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal da Paraíba, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/8925/2/arquivototal.pdf>. Acesso em: 8 nov. 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Portugal: Edições Almedina S.A., 2009.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Portugal: Edições Almedina S.A., 2009.

RODRIGUES, Wallace. Arte ou artesanato? Artes sem preconceitos em um mundo globalizado. *Cultura Visual*, Salvador, n. 18, dez. 2012, p. 85-95. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/rvvisual/article/view/5977/4644>. Acesso em: 15 mar. 2024.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Organizadores). *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Portugal: Edições Almedina S.A., 2009.

SIMÕES, Julio Assis; FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14-15, p. 231-239, 2006. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50109>. Acesso em: 02 mar. 2024.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Portugal: Edições Almedina S.A., 2009.

