



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Luiza Freire Nasciutti

**Identidade, experiência urbana e agências cotidianas:
trajetórias de quatro mulheres indígenas na cidade do Rio de Janeiro**

Rio de Janeiro

2019

Luiza Freire Nasciutti

**Identidade, experiência urbana e agências cotidianas:
trajetórias de quatro mulheres indígenas na cidade do Rio de Janeiro**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociologia, ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Instituto de Estudos Sociais e Políticos, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.^a Dra. Mariana Cavalcanti
Rocha dos Santos

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D - IESP

N244 Nasciutti, Luiza Freire.

Identidade, experiência urbana e agências cotidianas: trajetórias de quatro mulheres indígenas na cidade do Rio de Janeiro / Luiza Freire Nasciutti. – 2019.

227 f : il.

Orientadora: Mariana Cavalcanti Rocha dos Santos.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Indígenas - Mulheres - Teses. 2. Indígenas - Identidade étnica - Teses. 3. Urbanização - Experiências - Teses. I. Santos, Mariana Cavalcanti Rocha dos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 572.95

Albert Vaz CRB-7 / 6033 - Bibliotecário responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Autorizo para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Luiza Freire Nasciutti

**Identidade, experiência urbana e agências cotidianas:
trajetórias de quatro mulheres indígenas na cidade do Rio de Janeiro**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociologia, ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Instituto de Estudos Sociais e Políticos, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 23 de agosto de 2019.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Mariana Cavalcanti Rocha dos Santos (Orientadora)
Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

Prof.^a Dra. Eugênia de Souza Mello Guimarães Motta
Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

Prof. Dr. Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UERJ

Rio de Janeiro

2019

À vovó Léa, mulher guerreira que foi, a quem eu recorro para
reanimar minha força e ancorar minhas raízes.

AGRADECIMENTOS

A Mônica, Aline, Socorro e Tapixi pela confiança e interesse em compartilhar comigo suas histórias, sensíveis e potentes, sem as quais este trabalho não seria possível.

À Mariana Cavalcanti pela generosidade, paciência e dedicação ao me acompanhar nesse longo e penoso processo de escrita, por me incentivar a confiar no meu trabalho e a me assumir enquanto autora do meu texto.

Ao Marcos Albuquerque pela contribuição decisiva, que me possibilitou desatar nós teóricos e redirecionar os caminhos que tomei na escrita.

À Eugênia Motta por aceitar meu convite para participar da banca e por contribuir muito com este trabalho com seus comentários provocantes e instigantes.

Ao João Domingues pela generosidade de sempre, pelas leituras atenciosas, pela grande credibilidade depositada em mim, e pelo incentivo sem o qual eu não chegaria até aqui.

À Adriana Vianna pela atenciosidade nas sugestões, comentários e provocações à minha pesquisa, e pelas aulas estimulantes.

À Soraya Simões por apostar no meu trabalho, por me restituir o ânimo e me auxiliar a reabilitar um lugar confortável na relação com meu processo intelectual e de reconciliação com a minha pesquisa, e por me ajudar a enxergar a nossa escrita como campo de combate.

Ao Igor de Vetyemy por me apresentar aos indígenas da Aldeia Vertical e por me proporcionar a deliciosa temporada na Aldeia Pataxó Iriri em Paraty.

Aos meus pais, Ana e Luiz, por todo amor, reconhecimento, apoio incondicional e transmissão.

À Amanda Calabria pelas trocas sensíveis, pelo estímulo mútuo, pelas descobertas juntas e pela grande parceria de sempre.

À Ana por toda a contribuição na medida exata de não-distanciamento.

Às minhas irmãs, Laura, Mariana, Fernanda e Juliana por me serem exemplo cada uma a seu modo.

A toda a minha família por serem as raízes pelas quais eu me nutro de força.

A Letycia, Paula, Aurora, Duda, Karina, Hannah, Cristina, Evana, Márcia e a todas às mulheres do Círculo de Autoformação e Acolhimento Feminino pela parceria na luta e por construirmos juntas um lugar de troca, afeto e escuta sincera, transformando nossas dores em força.

A todos os indígenas da Aldeia Maracanã, com especial carinho a Potira, Zé e Manomi.

À Kaê Guajajara por me emprestar sua poesia e me confiar suas belas e potentes canções.

À Isabela Rapizo pela revisão caprichosa, pela enorme contribuição com os enquadramentos formais e pela parceria nessa reta final sufocante.

Aos professores Alexandre Magalhães, Luiz Antônio Machado, Breno Bringel, Camila Fernandes, Patrícia Birmann, Carly Machado e Adriana Fernandes por abrir meus horizontes intelectuais, por me fazer tomar gosto pelas ciências sociais e por me estimular a paixão pela pesquisa.

Aos querides Clara Chaves, Maria Clara Contrucci, Amanda Tedesco, Vanessa Dias, Marcos Ortiz, Rafael Santos, Helena Porto, Anna Flynn e Manuela Moritz pela grande amizade e por me trazerem momentos de leveza em meio a esses densos meses de escrita.

A Bianca, Madalena e Ana Teresa pelo suporte fundamental.

Ao CNPq por tornar esta pesquisa viável.

Brasil, meu nego
Deixa eu te contar
A história que a história não conta
O avesso do mesmo lugar
Na luta é que a gente se encontra

Brasil, meu dengo
A Mangueira chegou
Com versos que o livro apagou
Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento
Tem sangue retinto pisado
Atrás do herói emoldurado
Mulheres, tamoios, mulatos
Eu quero um país que não está no retrato

Brasil, o teu nome é Dandara
E a tua cara é de cariri
Não veio do céu
Nem das mãos de Isabel
A liberdade é um dragão no mar de Aracati

Salve os caboclos de julho
Quem foi de aço nos anos de chumbo
Brasil, chegou a vez
De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês

História pra Ninar Gente Grande,

Mangueira Samba Enredo 2019

RESUMO

NASCIUTTI, Luiza Freire. **Identidade, experiência urbana e agências cotidianas:** trajetórias de quatro mulheres indígenas na cidade do Rio de Janeiro. 2019. 277f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Esta pesquisa se baseia na análise de trajetórias de quatro mulheres indígenas que vivem na cidade do Rio de Janeiro a partir de autonarrativas biográficas. Propõe-se uma reflexão de como elas se percebem mulheres indígenas na cidade, analisando como vivenciam processos de identificação alinhados a modos particulares de significação, substantivação e legitimação da identidade indígena, marcados e influenciados pelo contexto sócio-político das disputas ateadas pelo movimento indígena Aldeia Maracanã. Procura-se analisar pontos convergentes nas construções de suas *biografias* produzidas sobre processos de busca por suas “raízes”, onde se constrói a identidade indígena enquanto potencialidade a ser “descoberta” e “retomada”. Busca-se observar como um trabalho de memória é produzido, na construção de identificação por tal identidade, e certa formulação de *projeto* é acionada, na enunciação de uma postura política em torno da ideia de “defender a cultura”. Procura-se investigar como essas mulheres narram sobre os processos de estigmatização, marginalização e invisibilização que experienciam na cidade, e refletir sobre as agências que emergem como respostas a essas violências. Para além das violências específicas que narram vivenciar enquanto indígenas, aparece demarcada a experiência generificada, que é, por vezes, atravessada pela dimensão da pobreza e da precariedade. Com o ordinário como campo privilegiado (DAS, 2007), pretende-se captar a vida cotidiana dessas mulheres, a partir de suas narrativas, procurando rastrear nestas, as escolhas ocultas e as agências miúdas, porém vitais, para viverem as suas vidas e tornarem seus mundos mais habitáveis.

Palavras-chave: mulheres indígenas; cidade; violência; identidade; agência; trajetória.

ABSTRACT

NASCIUTTI, Luiza Freire. **Identity, urban experience and daily agencies:** four indigenous women's life trajectory in the city of Rio de Janeiro. 2019. 277f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

This research is based on the analysis of the trajectory of four indigenous women living in the city of Rio de Janeiro from their self-narratives of life stories. It proposes a reflection on how they perceive themselves as “indigenous women” in the city, analyzing how they experience identification processes aligned with particular modes of meaning, substantiation and legitimation of indigenous identity, marked and influenced by the socio-political context of the disputes triggered by the indigenous movement ‘Aldeia Maracanã’. This work aims to analyze convergent points in the construction of their *biographies* produced on the searching processes for their “roots”, where the indigenous identity is built as a potentiality to be “discovered” and “regained”. We seek to observe how a work of memory is produced, in the construction of identification by such identity, and a certain *project* formulation is triggered, in the enunciation of a political stance around the idea of “defending the culture”. We seek to investigate how these women narrate the processes of stigmatization, marginalization and invisibility they experience in the city, as well as reflect on the agencies that emerge as responses to these violences. Besides the specific violence they narrate to experience as indigenous, there appears to be a gender experience, which is sometimes crossed by the dimension of poverty and precariousness. With the ordinary as a privileged field (DAS, 2007), it is intended to capture the daily life of these women, from their narratives, trying to trace in them the hidden choices and the small but vital embodiments, to live their everyday lives and turn their worlds more livable.

Keywords: indigenous women; city; violence; identity; agency; life trajectory.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Socorro Borges	18
Figura 2 - Mônica Lima.....	19
Figura 3- Tapixi Guajajara	21
Figura 4 - Aline Pachamama	22
Figura 5 - Antigo Museu do Índio, Maracanã (Rio de Janeiro)	64
Figura 6 - Mônica luta contra desocupação da Aldeia Maracanã	74

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADEP	Ação Direta em Educação Popular
AM	Aldeia Maracanã
CEFET/RJ	Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca do Rio de Janeiro
CESAC	Centro de Etno-Conhecimento Sócio Cultural e Ambiental Cauieré
COI	Comitê Olímpico Internacional
COIREM	Congresso Intercultural de Resistência dos Povos Indígenas e Tradicionais do Maraka'nà
DEGASE RJ	Departamento Geral de Ações Sócio Educativas do Rio de Janeiro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ISEB	Instituto Superior de Estudos Brasileiros
ONU	Organização das Nações Unidas
PM	Polícia Militar
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFRRJ	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
VLT	Veículo Leve Sobre Trilhos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: “ÍNDIO DO PASSADO” VERSUS “INDÍGENA DO PRESENTE”, “ÍNDIO EXTINTO” VERSUS “INDÍGENA VIVO”	42
1.1. A cultura e a “cultura”	46
1.2. Indígenas nas cidades brasileiras: dados estatísticos e contexto sociopolítico ..	54
1.3. A Aldeia Maracanã: história, contexto e disputas	63
CAPÍTULO 2: “RAÍZES”	80
2.1. “Porque até então eu sentia que faltava alguma coisa dentro de mim. Depois que eu fui descobrir que aquela coisa que faltava era a minha identidade”	86
2.2. “No meu coração eu sou indígena. Acho que sempre soube que era indígena. Eu entendi quando me chamaram de Pachamama”	97
2.3. “A gente pode ter uma mata dentro da gente. Eu acho que eu ainda tenho essa mata e essa espiritualidade dentro de mim”	110
2.4. “A gente não tem que ter vergonha do que a gente é. Eu não me pinto só num dia, no dia do índio. Porque o dia do índio, pra mim, é todo dia”	124
2.5. Estigma, vergonha e medo: experiências de discriminação, humilhação e preconceito na cidade	132
CAPÍTULO 3: “GUERREIRAS”	147
3.1. “Desistir. Essa palavra não existe no meu vocabulário”	154
3.2. “Eu tenho orgulho de mim mesma pelo que eu sou hoje”	171
3.3. “Aprendi desde muito cedo a transformar a dor em força e superação”	184
3.4. “São essas histórias que fazem as nossas histórias serem como são, diferente das outras”	196
CONSIDERAÇÕES FINAIS	208
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	221

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, debrucei-me sobre as formas pelas quais quatro mulheres indígenas que vivem na cidade do Rio de Janeiro elaboram autonarrativas de suas trajetórias de vida. Apoiei-me no sentido bourdieusiano de trajetória compreendida como uma “série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente [...] num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações” (BOURDIEU, 1986:189). Parti de uma perspectiva interseccional, investigando tais trajetórias, não a partir de um paradigma monolítico de experiência (hooks, 2019), não para representar a realidade “autêntica” da mulher indígena, mas compreendendo as mulheres indígenas como um grupo heterogêneo de experiências diversas, cujas sujeitas incorporam múltiplas posições e subjetividades distintas. Atentei-me para não reforçar a narrativa de um sujeito homogêneo e estereotipado da mulher indígena, que acaba por avigorar a reificação de imagens congeladas da subalternidade.

Esta pesquisa se apoiou no trabalho de campo que foi feito de outubro de 2017 a novembro de 2018, a partir da observação e participação em diferentes eventos de caráter distintos direcionados à temática e luta indígena na cidade do Rio de Janeiro. Neste período, circulei por espaços que se aproveitaram de datas simbólicas e feriados nacionais - a comemoração do mês indígena (abril), o dia internacional dos povos originários (09/08), o dia internacional da mulher indígena (05/09) - para publicizar as questões indígenas em encontros, palestras, feiras de artesanato, seminários e debates, organizados em praças públicas, em universidades (UERJ Maracanã e Museu Nacional UFRJ), no Parque Lage (Jardim Botânico), no Museu da República (Catete), na Aldeia Maracanã (Maracanã), entre outros espaços. A partir de certo tempo de entrada no campo, selecionei como interlocutoras e protagonistas¹ da pesquisa quatro mulheres indígenas de registros distintos, que pertencem a diferentes etnias: puri, anambé, manaú e guajajara.

Além do deslocamento por esse circuito mais público, procurei me enveredar pela vida cotidiana dessas mulheres, acompanhando, quando possível, os movimentos que elas realizam para “tocar” as suas vidas, em sua dimensão mais ordinária (DAS, 2007). Fui guiada por diferentes orientações metodológicas: o acompanhamento do cotidiano dessas mulheres a

¹ Utilizo aqui a categoria *protagonistas* com o objetivo de negar o lugar de “objetos de pesquisa” do regime saber-poder da produção de conhecimento ao afirmá-las como sujeitas e agentes dessa pesquisa. Trata-se de uma tentativa de sublinhar que apesar de autora desse trabalho, eu não sou a (única) protagonista deste, mas esse protagonismo é ampliado às sujeitas-mulheres que tornaram dizíveis e visíveis aqui suas histórias, sem as quais essa pesquisa não se realizaria.

partir de um trabalho de campo observativo-participativo, a observação de suas aparições e intervenções públicas, a interpretação de suas falas e discursos nesses contextos, e a análise de suas narrativas produzidas em entrevistas em diferentes momentos do campo. Por motivos diversos, a dimensão da análise das narrativas ganhou prioridade e maior peso na pesquisa. No entanto, as anotações e observações etnográficas produziram reflexões e apontamentos que me serviram como base interpretativa para o desenvolvimento do trabalho como um todo, direcionando muitas vezes o esforço analítico das narrativas.

Utilizei narrativas resultantes de entrevistas que realizei com as quatro mulheres indígenas individualmente e em momentos distintos, cujo objetivo, compartilhado com elas, era de escuta de suas trajetórias de vida. As autonarrativas apresentadas costuraram relatos sobre vivências na infância, adolescência e vida adulta; sobre experiências de maternidade, trabalho, militância e família; sobre conexões com a espiritualidade; e sobre como compreendem o lugar como mulheres indígenas e cultivam para si esta identidade. Assim, me atentei, por um lado, ao trabalho de seleção dos assuntos que iam aparecendo e sendo destacados por elas em suas autonarrativas e, por outro, às formas do narrar – não ignorando, nesta interpretação, o lugar da minha presença e posição de interação e escuta.

Busquei conduzir entrevistas que realçassem o aspecto mais subjetivo das narrativas de si, tentando escapar das falas mais cristalizadas, constantemente repetidas nos debates públicos, e dos discursos enquadrados na linguagem militante, tentando as provocar um trabalho mais íntimo e autoreflexivo. Procurei assim romper com os distanciamentos que entrevistas podem demandar, tentando me aproximar do universo da intimidade da vida dessas mulheres e dos afetos que atravessam suas trajetórias. Conforme elas foram evidenciando o que desejavam contar sobre si, os temas que queria de início perseguir na pesquisa² acabaram sendo deixados de lado e surgiram outras prioridades.

Busquei captar os modos pelos quais elas significam em escolhas narrativas sua existência, suas experiências e memórias organizadas em construções autobiográficas, atentando-me para o “como” constroem a imagem de si mesmas. Como se produzem subjetivamente enquanto indígenas e como se autonarram a partir desta e de outras identificações – enquanto mulheres, mães, costureiras, historiadoras, militantes, lésbicas, etc.

² A saber, as afinidades e tensões entre ideias feministas e as formas de agência, mobilização política e compreensão de mundo das mulheres indígenas que encontrei em campo. Interessava-me a aproximação ou distanciamento destas mulheres com o discurso feminista dominante, e o que elas traziam de tensionamento e atualização para esse discurso. Entretanto, eu abandonei essa ideia inicial, cosiderando outras importâncias que elas me traziam a partir de suas falas.

Interessou-me observar como acionam suas memórias para se autorepresentarem no presente; como este processo emerge a partir do encontro comigo, testemunhando-me os acontecimentos de sua vida; como se operam singulares formas de se produzir uma trajetória, em um trabalho de memória que tece passado, presente e futuro.

Halbwachs (2004) escreve sobre a função social do lembrar, não se refere à memória per se, mas aos *quadros sociais da memória* em que a memória é produzida. A memória é oriunda do trabalho de fazer e refazer o passado a partir do atual. De forma semelhante, Portelli (2016) retrata como a memória é um processo que, através da narrativa, se evidencia e se constrói no presente.

Assim como a memória, a própria narrativa também não é um texto fixo e um depósito de informações, mas sim um processo e uma performance. [...] não estamos lidando com um discurso finalizado, mas com o discurso em processo [...] deveríamos pensar mais em termos de verbos do que de substantivos: *rememorar* mais do que *memória*; *contar* mais do que *conto*. (PORTELLI, 2016:19. Grifo do autor.)

Mais do que adentrar em uma discussão sobre a memória, que ultrapassaria os limites desta pesquisa, pretendo observar as histórias contadas por essas mulheres enquanto narrativas dos processos íntimos de constituição de si, percebendo a centralidade da memória na produção do eu. As experiências diversas do passado, quando rememoradas em nossos encontros, são acionadas em interlocução com os interesses e significados do presente, dando assim um sentido vivo e móvel às suas trajetórias individuais. Presente e passado encontram-se em uma atividade mnemônica exercida no agora, significada no momento em que ocorre a entrevista (BOSI, 1987).

Em relação ao conteúdo das narrativas, oriento minha análise, por um lado, em torno das questões da identidade indígena e, por outro, reflito sobre a dimensão generificada da experiência enquanto mulheres. Proponho uma reflexão sobre como aparecem as vivências singulares de identificação³ que pressupõem um *tornar-se* indígena (BEVILAQUA, 2017a; 2017b) alinhado a modos particulares de significação e legitimação da identidade indígena, marcados e influenciados pelo contexto sócio-político do movimento indígena Aldeia

³A categoria *processos de identificação* é pega emprestada de Stuart Hall (2011). Esta categoria traduz a compreensão da produção das identidades de forma processual e sempre em relação. A especificidade das experiências e narrativas das interlocutoras dessa pesquisa nos leva a observar que, nesse caso, o caráter processual e de devir das identidades não aniquila completamente um certo sentido de essencialidade da identidade indígena, por elas reivindicado, evocado pelo ideal de “ancestralidade”, onde se constrói a identidade enquanto potencialidade a ser descoberta e retomada, como algo oculto que “já estava ali”, porém que deve também ser atualizada, reforçada e afirmada no presente.

Maracanã (AM). Procuro analisar pontos convergentes nas construções das quatro trajetórias no que diz respeito aos processos de busca por suas “raízes” - ideia em que se constrói a identidade indígena enquanto potencialidade a ser “descoberta” e “retomada”. Busca-se observar como um trabalho de memória é produzido na construção de tal identidade, e certa formulação de *projeto* (VELHO, 2003) é acionada na enunciação de uma postura política em torno da ideia de “divulgar e defender” as culturas indígenas e de valorizar as vozes e práticas dos indígenas na cidade.

Em seguida, analiso como elas narram experienciar processos de estigmatização, marginalização e invisibilização e as agências que emergem como respostas a essas violências. Percebo que, para além das violências específicas enquanto indígenas na cidade, aparece demarcada a experiência generificada, que é, por vezes, atravessada pela dimensão da pobreza e da precariedade. Muitas das dificuldades enfrentadas em seus cotidianos poderiam ser ampliadas para um número considerável de mulheres em metrópoles brasileiras que vivem a vida em *exceção ordinária*⁴. “Isso não significa dizer que possamos generalizar suas decisões e ações e tomá-las como um ícone emblemático das mulheres que vivem em situações de pobreza e precariedade. O que está em jogo aqui é um compartilhamento de mundo” (PIEROBON, 2018:9).

Mais do que sublinhar a dimensão das violências vividas, procuro observar como elas apresentam respostas cotidianas diversas para essas violências, pensando sobre a questão das agências possíveis. São consideadas aqui marcas de agência fora da categoria de vitimização (MAHMOOD, 2006; hooks, 2019) e que não se reduzem à luta política e à ação militante. Com o ordinário como campo privilegiado (DAS, 2007), pretendo analisar a vida cotidiana dessas mulheres a partir da interpretação de suas narrativas, rastreando nestas as escolhas ocultas e as ações miúdas, porém vitais, para viverem as suas vidas e tornarem seus mundos mais habitáveis (DAS, 2007).

A produção de si em torno da identidade indígena é compreendida, no caso das trajetórias aqui analisadas, como experiência urbana⁵ e como uma forma de agência. A “descoberta” e afirmação de si como mulher indígena é vista como forma de refazer a vida

⁴ Pierobon compreende como *exceção ordinária* “o lugar em que se acumulam camadas de cobranças, responsabilidades, violências e devastações” (PIEROBON, 2018:36), experiência resultado da articulação dos marcadores sociais de diferença de gênero e classe (e, muitas vezes, também de raça) na cidade.

⁵ O que nos distancia, por um lado, dos trabalhos que identificam a experiência de ser indígena como circunscrita à vida aldeada, e, por outro lado, dos trabalhos orientados aos estudos de indígenas em contexto urbano. Diferencialmente, este trabalho pretende explorar ser indígena - e a construção e reivindicação da identidade indígena - como uma experiência urbana.

para reabitar o mundo (DAS, 2007), transpondo os traumas e violências vividas e afirmando para si uma qualidade de existência em torno do adjetivo “guerreira”. O processo de autodefinir-se como indígena é também enxergado como um modo possível de descolonização do eu e como forma de *tornar-se sujeita*⁶, reinscrevendo caminhos de cura e transformação (KILOMBA, 2019).

Apresentando as protagonistas da pesquisa: Socorro, Mônica, Tapixi e Aline

Ao longo dos primeiros meses de pesquisa, fui buscando e mapeando quais as mulheres que queria entrevistar, e encontrei, nesse processo, as protagonistas deste trabalho⁷. O recorte estabelecido de início foi o de entrevistar mulheres indígenas que nasceram ou que viviam há mais de cinco anos no Rio de Janeiro e que faziam parte de alguma forma deste primeiro circuito de publicização da questão indígena na cidade. Foi um recorte que não privilegiava apenas as mulheres explicitamente “militantes”, mas as que participavam de alguma maneira desses encontros que passei a frequentar, seja compondo mesas de debate com espaços de fala, seja vendendo seus artesanatos por ocasião desses eventos. Selecionei para a análise apenas quatro trajetórias, tendo em vista um mais denso aprofundamento nas narrativas, com o grau de complexidade que eu almejava.

Devemos considerar, nesta escolha, o lugar que ocupo nas tramas de confiança/desconfiança (PIEROBON, 2018), os processos de abertura e distanciamento mutuamente construídos e as possibilidades e empecilhos no trabalho de aproximação com estas sujeitas que se definiram no primeiro momento do campo. Cabe também pontuar que tive a preocupação em abranger mulheres de distintos marcadores sociais de diferença que pudessem ampliar e complexificar a perspectiva sobre possibilidades de ser e se fazer mulher indígena na cidade do Rio de Janeiro. São mulheres que não coincidem em idade, em etnia, em sexualidade, em local de moradia, em profissão e em formas de engajamento nas lutas indígenas.

⁶ Uso, em diversos momentos deste trabalho, a palavra sujeito no feminino – sujeita – que procura responder ao chamado de Grada Kilomba (2019) sobre a necessidade de se repensar a generificação das palavras na língua portuguesa que ainda reproduz uma lógica colonial, masculina e branca e perpetua a violência a partir da linguagem que se diz “neutra”. O uso de “sujeita” no lugar de “sujeito” é aqui um convite para a experimentação de uma escrita descolonial e feminista.

⁷ É válido pontuar que essa foi uma escolha difícil, uma vez que, no campo, me deparei com muitas outras mulheres indígenas de personalidades instigantes e que ocupam importantes posições na luta indígena carioca, com trajetórias cujas quais eu gostaria de trabalhar na pesquisa. Gostaria de mencionar especialmente Potira Krikati Maynymi Guajajara, liderança feminina de destaque da Aldeia Maracanã; Kaê Guajajara, cantora, compositora, arte educadora e ativista da luta da Aldeia Maracanã; e Sandra Benites, antropóloga, arte-educadora e artesã guarani, que, por motivos diversos, não entraram como interlocutoras desse trabalho.

Antes de entrar nas apresentações propriamente ditas, gostaria de sublinhar algumas escolhas metodológicas. Optei, nesta pesquisa, por nomear as mulheres aqui protagonistas, bem como visibilizar seus rostos e corpos através de fotografias, tiradas por mim (com exceção da imagem de Socorro), no sentido de tentar retratá-las a partir de uma única imagem. Considero que isto não é algo trivial para as ciências sociais, que se utilizam, muitas vezes, do anonimato dos sujeitos pesquisados. Esta escolha revela um aspecto substantivo desse trabalho, em sua importância político-epistemológica, fundamentada na relação que eu queria estabelecer com essas mulheres e com o campo. As quatro interlocutoras desejavam que seus nomes estivessem presentes, que as suas histórias não aparecessem como anônimas, ou que pudessem ser capturadas pela construção de uma idealização da mulher indígena arquetípica, em sua representação genérica. Parti do entendimento desta pesquisa como um meio de facilitação do trabalho de visibilização dessas mulheres enquanto agentes e sujeitas de si e da própria história.

Neste sentido, trata-se de ampliar os objetivos deste trabalho para além de um esforço analítico, que não se reduz a apropriação, enquadramento e captura dessas histórias para fins científicos, ou, ao menos, que procura não se encerrar nestes fins. Reflete, portanto, uma preocupação mais ampla, que considera os desejos, demandas, solicitações e pedidos das interlocutoras como substantivos para os caminhos, escolhas e orientações da pesquisa e escrita. Trata-se também de uma tentativa de atenuar as assimetrias constitutivas da relação pesquisadora-pesquisada (PATHAI, 2010). Essa importância epistemológica reaparecerá na discussão sobre a escolha da disposição das autonarrativas, mais adiante.

O uso das fotografias está relacionado ao esforço de tornar visível ou apreensível visualmente as sujeitas das trajetórias aqui compartilhadas. Faz parte do trabalho de visibilização dessas vozes, dessas vidas e desses corpos. Reflete uma necessidade, portanto, de corporificar as narrativas. As histórias aqui dispostas pertencem a vozes concretas, rostos concretos e corpos concretos; a pessoas carnavais e não a sujeitos ocultos, invisíveis, anônimos, números. Por outro lado, assumo que estamos lidando com representações, que não podem se confundir com o sujeito per se.

A ideia de colocar os retratos na pesquisa surgiu de uma dinâmica que participei no dia de homenagem à mulher indígena no COIREM 2018⁸, em que foi sugerido que produzíssemos um depoimento em vídeo sobre nós mesmas (era uma dinâmica apenas entre

⁸ III Congresso Intercultural de Resistência dos Povos Indígenas e Tradicionais do Maraka'nà

mulheres) e nossa dupla deveria capturar em uma fotografia a expressão daquele depoimento, produzindo um retrato subjetivo e intuitivo da pessoa. Eu trabalhei, nesta ocasião, com Mônica e este foi o retrato que fiz dela (página 20), após assistir a seu vídeo-depoimento, extremamente impactante, que começava com a frase “Sou uma mulher forte” (página 198). Produzi ali a imagem de Mônica que expressava, para mim, aquele seu depoimento, em sua autoapresentação como mulher forte. O retrato foi feito, portanto, com a mediação da minha “lente”, perspectiva e interpretação sobre sua fala, considerando também todos os meus outros encontros com Mônica, como ela se revelava para mim e como eu a enxergava.

Ao retratar essas mulheres indígenas em fotografias não estou querendo dizer que essa é a representação que totaliza quem elas são ou o que elas representam, mas sim que essas são as minhas representações e meu olhar sobre essas mulheres. Uma construção visual e sintética do que eu compreendi e apreendi, nessa travessia de pesquisa, do que elas representam para mim, mas também do que elas me apresentaram sobre si. Dessa forma, essas fotografias informam menos sobre essas mulheres indígenas em si e mais sobre o meu olhar, um espelho de minha própria relação com elas, que evidencia minha presença, minha posição e meu lugar na interação e participação nessas vidas.

As quatro mulheres indígenas protagonistas dessa pesquisa são: Socorro Borges, Mônica Lima, Tapixi Guajajara e Aline Rochedo Pachamama. Vamos, então, às apresentações⁹.

Socorro, de nome indígena Luacan (noite que brilha), afirma-se como pertencente à etnia Anambé. Nasceu em Viseu, uma pequena cidade no interior do Pará, que se localiza na fronteira com o Maranhão, cuja maioria de seus habitantes tem ascendência indígena, por ser muito próxima da comunidade Anambé chamada São Raimundo do Olho D’Água. Socorro foi criada com 15 irmãos, 4 destes já morreram e os que ainda vivem residem no estado do Pará. Socorro veio para o Rio de Janeiro em 2009, onde vive desde então. Atualmente mora com a filha e neta em uma casa concedida pela Congregação Mariana desde 2014, localizada na Colônia Curupaiti, antiga colônia de portadores de hanseníase, situada no Tanque, Zona Oeste do Rio de Janeiro.

⁹ Optei aqui por apresentar apenas alguns dados objetivos das vidas concretas dessas mulheres, sabendo que irei me preocupar com as camadas subjetivas, imaginárias e simbólicas de suas vidas, observadas a partir da perspectiva de suas construções de si, nas análises das autonarrativas, que serão conduzidas nos capítulos 2 e 3.

Figura 1: Socorro Borges. Registro feito pelo fotógrafo Tony Takimoto em evento do lançamento do livro “Guerreiras: mulheres indígenas na cidade”, Museu da República (Catete, Rio de Janeiro), 28/04/2018.



Fonte: Perfil pessoal de Socorro Borges no Facebook.

Disponível em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2006590432699006&set=t.100006312574266&type=3&theater>

Socorro, hoje com 50 anos, trabalha como costureira autônoma e seu ateliê de costura é sua própria casa, onde recebe encomendas e produz peças de roupa e acessórios de sua marca Papaxibé. É mãe de três filhos, Bruno, o mais velho, de 33 anos e Lía, de 31. Dhemerson, seu filho adotivo (nas palavras dela: que “pegou pra criar”), morreu no início de 2018, atropelado, quando fugia de uma briga na saída de uma boate, aos 23 anos de idade. Lía tem uma filha de 5 anos, que se chama Luiza e tem uma relação muito próxima com a avó, Socorro. Ela e sua filha são umbandistas¹⁰ e seguem cultivando a religiosidade mesmo após terem vindo morar no Rio de Janeiro, fazendo seus banhos e oferendas. Além disso, Socorro é dançarina do carimbó¹¹ e, às vezes, participa de apresentações aqui no Rio de Janeiro.

Mônica, de nome indígena Tupuira Kuaray (pássaro que canta ao amanhecer), se reconhece como Manaú, do tronco linguístico Arawak, da Amazônia. Nasceu em 1967 na cidade do Rio de Janeiro, onde vive até hoje. Criada em uma grande cidade, nunca viveu

¹⁰ Umbandismo é uma forma de prática religiosa de matriz afro-indígena, que resulta do hibridismo da Umbanda com a pajelança e o culto à Jurema Sagrada. Ver Salles (2010), Albuquerque (2002) e Mota e Barros (2002).

¹¹ O carimbó é uma manifestação folclórica nortista, cultuada principalmente no nordeste do Pará. A palavra “carimbó” é de origem indígena, no tupi korimbó (pau que produz som) resulta da junção dos elementos *curi*, que significa “pau”, e *mbó*, que significa “furado”. O carimbó é resultado do hibridismo de formas de dança de roda praticadas pelos escravos africanos, no Brasil, com influências indígenas e ibéricas.

aldeada, apesar de gostar muito de estar em aldeias e próxima à natureza. Seus avôs paterno e materno eram indígenas aldeados, e foi da aproximação com este último que ela recorreu à ascendência, buscando rastros de suas “raízes”, a partir da cidade em que seu avô viveu, próxima do que hoje é a cidade de Manaus. Mônica se formou em Ciências Biológicas e possui mestrado e doutorado em Química Biológica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), além de pós-doutorado em Microbiologia no Colorado, Estados Unidos. Atualmente, é professora, bióloga e pesquisadora.

Figura 2: Mônica Lima. Registro de minha autoria no COIREM 2019, Aldeia Maracanã (Maracanã, Rio de Janeiro), 22/11/2018.



Fonte: Arquivo pessoal da autora

Mônica é engajada nas lutas da comunidade acadêmico-universitária e atuante nos movimentos sociais de causas indígenas e ambientais, sendo uma das lideranças da Resistência Aldeia Maracanã, além de militante na área de saúde e educação e ativista feminista. Acompanhou momentos significativos da luta indígena na cidade, estando presente,

por exemplo, na violenta desocupação em 2013 da Aldeia Maracanã. Mora atualmente com seu marido, Anderson, em uma casa no bairro de Anchieta, Zona Norte do Rio de Janeiro, onde vive desde infância. Atua há 21 anos como profissional de saúde no Hospital Universitário Pedro Ernesto e trabalha como professora no ADEP (Ação Direta em Educação Popular) e no DEGASE RJ (Departamento Geral de Ações Sócio Educativas). É também pesquisadora técnica da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Têm três filhos, um deles adotado, todos já adultos e com suas próprias famílias.

Tapixi (coelhinho) nasceu em uma aldeia Guajajara no Maranhão, 160 quilômetros da cidade de Grajaú. Foi criada pelos avós, que ela chama de pai e mãe. A primeira vez que saiu da aldeia foi aos 10 anos de idade, para aprender português e estudar em uma cidade localizada a 160 quilômetros de sua aldeia. É a única dentre suas irmãs que cursou ensino escolar. Quando tinha 20 anos se mudou para o Rio de Janeiro e desde então morou na Aldeia Maracanã, vivendo da venda de seu artesanato e de trabalhos que faz em escolas com crianças, os quais envolvem canto e pintura corporal tradicionais guajajara. Após a desocupação da Aldeia Maracanã em 2013, fez parte do grupo de indígenas que participou da negociação que envolveu a entrega de apartamentos do condomínio Zé Ketí, na Estácio, pertencente ao programa Minha Casa Minha Vida, onde mora atualmente com sua esposa e filha.

Tapixi costuma cantar cantos tradicionais indígenas que aprendeu com sua avó, e alguns autorais, que escreveu após se mudar para a cidade grande. Canta não apenas como profissão, mas também em encontros indígenas diversos, como nos círculos em que sua voz costuma puxar os cantos de abertura ou os de encerramento. Teve três filhas, sendo que uma delas morreu ainda bebê. Das outras duas, uma tem 18 anos e mora com ela no Rio de Janeiro e a outra, de 11, permaneceu na aldeia em que nasceu. Sua língua materna é o tupi guarani e até hoje têm dificuldades com a fluência na língua portuguesa. Nos trabalhos que faz em escolas e nos encontros indígenas que participa se sente melhor quando pode falar em tupi. Costuma vender seus artesanatos no Parque Lage (Jardim Botânico, Rio de Janeiro), e em outros eventos indígenas que ocorrem na cidade.

Figura 3: Tapixi Guajajara. Registro de minha autoria em evento em memória e celebração do mês da mulher indígena, no Museu da República (Catete, Rio de Janeiro), 15/09/2018.



Fonte: Arquivo pessoal da autora.

Aline Pachamama, de nome indígena Churiah (estrela), se afirma como Puri, seguindo a ascendência de sua mãe, que provém da serra da Mantiqueira, do lado sul de Minas Gerais. É nascida e criada na cidade do Rio de Janeiro, apesar de se remeter aos laços afetivos cultivados pelas terras de suas “raízes”, Minas Gerais. Desde o falecimento de seu pai, quando era ainda adolescente, vive com a sua mãe Jecy e sua irmã Li. Formou-se em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF), e fez mestrado na área, na mesma universidade. Completou recentemente seu doutorado em História Cultural pela UFRRJ. É atualmente historiadora, escritora, ilustradora e idealizadora da Pachamama Editora, editora formada apenas por mulheres, através da qual publicou alguns livros, entre eles os “Guerreiras”, “Pachamama - poesia é a alma de quem escreve” e o livro infanto-juvenil polílingue, “Taynôh”. É ativista pela preservação da biodiversidade da Serra da Mantiqueira e participa de ações em prol da valorização e preservação de Línguas dos Povos Originários e divulgação de suas culturas a partir da História Oral. Seu atual projeto é realizado na região da Mantiqueira, entre o sul de Minas Gerais e o Rio de Janeiro, com mapeamento de mulheres do povo puri e o registro de suas histórias. Já foi professora no Ensino Fundamental e Ensino Médio e em cursos de formação de professores.

Figura 4: Aline Pachamama. Registro de minha autoria em evento “Lideranças Guajajara no Museu da República”, Museu da República (Catete, Rio de Janeiro), 08/12/2018.



Fonte: Arquivo pessoal da autora.

Indígenas em contexto urbano e a questão da legitimidade da identidade

Por focar em trajetórias de mulheres indígenas que vivem na cidade, este trabalho partiu inicialmente de uma revisão bibliográfica das pesquisas existentes que tematizam a questão dos indígenas em contexto urbano. Embora se reconheça a vasta literatura produzida sobre os povos indígenas no Brasil, muito se tem criticado sobre a falta de pesquisas e de dados estatísticos que abordam a situação dos indígenas que vivem nas grandes cidades brasileiras. Pesquisas recentes têm dado atenção à temática indígena em situação urbana, no entanto, se apresentam como um campo temático em formação e ainda pouco explorado se comparado com a vasta produção sobre os indígenas “aldeados”¹². Esta emergente literatura me parece ser efeito, por um lado, da expressiva presença de indígenas nos centros urbanos no país, crescente nas últimas décadas devido a fatores migratórios¹³ e o aumento do fenômeno

¹² Termo problemático e amplamente criticado (ALBUQUERQUE, 2011), mas que terá um uso pragmático neste trabalho para fins de diferenciação analítica dos indígenas vinculados a uma aldeia delimitada, cuja socialização primordial se deu em contexto de aldeia (aldeados), e dos que já nasceram em contexto urbano (desaldeados).

¹³ Cabe ressaltar que a presença indígena nas cidades brasileiras não é algo novo, nem da contemporaneidade, visto que muitas pesquisas identificaram indígenas em situação urbana nos períodos imperial e republicano (ALBUQUERQUE, 2011)

da autodeclaração¹⁴, e, por outro, como resposta ao próprio ofuscamento da questão. Segundo o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), divulgado em 2012, 324.834 indígenas vivem na zona urbana no Brasil. O número equivale a 36,2% do número de indígenas no país, que totalizam 896.917 pessoas.

Esta pesquisa parte da perspectiva da situação de indígenas autodeclarados em contexto urbano, com um recorte estabelecido a partir da rede de indígenas e circuito de eventos com essa temática que persegui na cidade do Rio de Janeiro. Em comparação com as pesquisas que me serviram de apoio sobre o tema, amplio a discussão para abordar a questão dos processos de autoafirmação de indígenas que nasceram na cidade e não mantêm necessariamente vínculos com uma aldeia. Evito, assim, a orientação analítica que se restringe a entender a presença dos indígenas nas cidades como resultado dos processos de deslocamento dessas populações de suas “terras tradicionais” para os centros urbanos, correspondentes a pólos históricos de migração do país (ALBUQUERQUE, 2011).

Muitos indígenas aqui presentes já são nascidos na cidade e uma das particularidades das articulações políticas e dos trabalhos de visibilidade dos indígenas no Rio de Janeiro é um movimento de produção de legitimidade de seus processos de identificação, a partir de um trabalho de busca pelas “raízes” indígenas. Para fins analíticos, este trabalho se orientará a compreender os processos de identificação aqui tematizados como trabalhados individualizados, por envolver e priorizar processos de subjetivação e de singularização específicos. Apesar de não ignorar, nesses processos, as construções de pertencimento de grupo, as identificações de coletivo e a mediação da experiência do movimento AM¹⁵ - que se entende como uma coletividade política, ainda que heterogênea.

Antes de me adentrar nas questões de pesquisa, cabe destacar a contribuição de pesquisas que trabalharam sobre o tema da interlocução da questão indígena e do urbano, que me serviram de apoio teórico e ponto de partida. Apresento uma breve revisão bibliográfica para evidenciar os caminhos analíticos e interpretativos que tracei em encontro com essas referências, produzindo continuidades bem como descontinuidades e atualizações das questões abordadas até então por uma ampla discussão na qual esta pesquisa se insere.

¹⁴ Resultado também de uma abertura política para as questões identitárias e indígenas do governo brasileiro a partir de 2003.

¹⁵ A discussão sobre o movimento Aldeia Maracanã, sua historicidade e sua relevância política será trabalhada no capítulo 1.

Dos trabalhos que tematizam as interações interétnicas e as diferentes relações que se estabelecem entre os indígenas com a cidade, investigando como estes pensam o espaço urbano e refletem sobre sua aproximação com o mundo “branco”, destaco as pesquisas de Andrello (2006), Lasmar (2005), Nunes (2012), Magnani (2005), Rosa (2016), Cesarino (2008)¹⁶. Estes trabalhos concentram-se, sobretudo, nos estudos das regiões Norte (sobressaindo as análises sobre as comunidades indígenas provenientes do Amazonas, em especial da região do Alto do Rio Negro). Assim, marco aqui certo distanciamento de minha pesquisa em relação a estas referências, não apenas pelo recorte espacial (região Sudeste), mas também por me focar nas trajetórias de mulheres que nasceram em contexto urbano (com exceção de Tapixi Guajajara que provém de uma aldeia no Maranhão), e, nesse sentido, extrapolar o quadro sobre as experiências de migração dos indígenas, sobre os processos de “desaldeamento” e sobre a “capacidade dos indígenas de se recriar e integrar aspectos da vida na cidade” (BEVILAQUA, 2017^a:8).

Entretanto, me aproximo destas referências quando apontam certos limites às interpretações das comunidades indígenas como povos isolados com sistemas sociais e cosmológicos autônomos e fechados em si mesmos, que não interagem com seu entorno social e que preservam uma “cultura” original, intocada e imutável. Permitem assim tensionar analiticamente as fronteiras nem sempre tão delimitadas entre o espaço ou “mundo” indígena e o não indígena, criticar os limites da categoria de *aculturação*¹⁷, e colocar em xeque o ideal purista e essencialista identitário sobre o que é ser indígena na atualidade. Nessa linha, me distancio de um ideal reificador sobre “o indígena” – e especialmente sobre “o índio”¹⁸-,

¹⁶ Estes autores exploram, entre outras discussões, as questões da formação de agrupamentos multiétnicos (ANDRELLO, 2006); das relações matrimoniais interétnicas e como efeito das migrações (NUNES, 2012; ROSA, 2016); dos efeitos do crescimento das cidades que circundam e estão próximas às aldeias, reconfigurando relações (NUNES, 2012); da etnicidade produzida e acionada situacionalmente como recurso estratégico na luta por direitos (ROSA, 2016); das práticas xamânicas em centros urbanos (MAGNANI, 2005; CESARINO, 2008); do conflito entre valores de uma vida comunitária e valores da vida na cidade, estes entendidos como valores que priorizam o indivíduo sobre o coletivo (LASMAR, 2005); e da oposição e ao mesmo tempo coexistência de maneiras diferentes de se comportar nas aldeias e na cidade por um mesmo indivíduo que participa e circula por ambos os espaços (NUNES, 2012).

¹⁷ “A aculturação é entendida como a perda irreparável da cultura ou da tradição original de determinado grupo, na medida em que esta é pensada como uma essência ordenadora da vida social [...] Na antropologia moderna, a partir dos anos 1930-40, as tentativas iniciais de darem conta do fenômeno do encontro intersocietário usaram a categoria aculturação, entendida como a perda da tradição (R. Redfield nos EUA) ou, no Brasil pela perda da ‘cultura’ (E. Galvão) ou da perda da mesma através do processo de ‘transfiguração étnica’ de Darcy Ribeiro (1982)” (ALBUQUERQUE, 2011:86-87).

¹⁸ A diferença dos usos de “indígena” e “índio” será melhor justificada no capítulo 1.

tentando fugir de uma visão aculturativa de *ilusão autóctone*¹⁹ ou que se apoia em uma “fantasia ocidental sobre a ‘alteridade’”²⁰.

Destaco, ainda, a discussão sobre a categoria de *etnicidade* de Frederick Barth (1998)²¹ e como esta é reinterpretada por Oliveira (1998). Ainda que eu não vá me apropriar de uma transposição da categoria de *etnicidade* para meu campo de análise, interessam-me aqui alguns elementos da forma como Barth (2005) constrói sobre a produção de fronteiras étnicas. Importa sublinhar o modo situacional dos processos que são envolvidos na produção das fronteiras identitárias que são instáveis e móveis, e a maneira como categorias de identificação são produzidas contextualmente. O autor define os grupos étnicos como categorias de atribuição e identificação produzidas pelos próprios atores do grupo étnico. “Isso o leva a propor o deslocamento do foco de atenção das culturas (enquanto isolados) para os processos identitários que devem ser estudados em contextos precisos e percebidos também como atos políticos” (OLIVEIRA, 1998:55).

Os aspectos levados em conta na produção da identidade indígena não dizem respeito a diferenças morfologicamente delimitadas, genéricas ou fixas, mas variam muito e se singularizam de acordo com o modo como cada uma de minhas interlocutoras significa e dá sentido a sua identidade e como a experienciam de forma particular seus processos de identificação. Os processos de identificação, por essa chave analítica, são percebidos como atos políticos e pressupõe um caráter de devir no sentido de elaboração e reelaboração das fronteiras identitárias que incidem sobre a produção de individualidade e subjetividade.

Dessa forma, parece um ponto chave, para se pensar sujeitos indígenas que nasceram nas cidades, refletir como são tecidos contextualmente os sentidos de identificação indígena e os laços com uma dada etnia, que passam em determinado momento de suas vidas a se sentirem pertencer, o que produz processos de subjetivação significativos.

¹⁹ Grünwald (1993:52) fala de *ilusão autóctone* como a forma de “pensar em índios apenas com referência aos nativos, aborígenes que se apresentam a nós como exóticos em sua língua, seus trajes, seus costumes; como os descendentes diretos dos mesmos”.

²⁰ “uma ‘fantasia colonial’ sobre a periferia, mantida pelo Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como ‘puros’ e de seus lugares exóticos apenas como ‘intocados’” (HALL, 2011: pag)

²¹ Barth (1998) propõe que as fronteiras étnicas persistem apesar do fluxo e mobilidade de pessoas através delas e, para tal, foca nas formas e processos que estão envolvidos na produção e manutenção dessas fronteiras, entendidos como processos sociais de exclusão e incorporação. Os aspectos levados em conta na produção e afirmação de uma *etnicidade* não dizem respeito a diferenças objetivas, mas apenas aqueles aspectos os quais os atores eles mesmos consideram como significantes para construção de sua identidade. Dessa forma, a *etnicidade* representa a organização social de diferenças culturais, as quais um grupo se utiliza para fabricar e refabricar sua singularidade diante de outros com os quais está em um processo de interação social permanente.

Ser um indígena não significa que você possui uma cultura indígena separada. Em vez disso, provavelmente significa que em alguns momentos, em algumas ocasiões, diz-se: “Essa é minha identidade étnica. Este é o grupo ao qual desejo pertencer.” Também cultivam-se alguns sinais particulares que assinalam que essa é a sua identidade. Isso certamente significa que foram aprendidas algumas coisas que mostram uma continuidade cultural da tradição das prévias gerações da população indígena. Porém, essas ideias e habilidades, esse conhecimento, certamente não esgotam aquilo que foi aprendido, a cultura que uma pessoa controla. (BARTH, 2005: 18)

Em relação às pesquisas sobre os indígenas no Nordeste brasileiro, cabe destacar um vasto campo de estudos (ARRUTI, 1996; GRUNENWALD, 1993; OLIVEIRA, 1988), que se propõem a superar a categoria de *aculturação* para propor em seu lugar a noção de *invenção* (ALBUQUERQUE, 2011). Esse deslocamento analítico foi fundamental para pesquisar indígenas nas cidades da região nordeste, sem interpretá-los de antemão como “índios aculturados”, o que provocava um grande problema de invisibilização desses grupos até então. Nessa linha, aparecem as categorias de *emergência étnica* e *etnogênese*²² como forma de dar conta de “um processo social muito complexo e que vem se constituindo numa das mais interessantes expressões de mobilização étnica no país” (ALBUQUERQUE, 2011:86). Essas novas formas de pesquisas estão inseridas em um contexto em que, a partir do final da década de 1980, grande parte da população “cabocla” e indígena da região Nordeste começa a procurar os órgãos públicos para reivindicarem o seu reconhecimento como comunidade indígena. Tal contexto social e político incide diretamente em uma nova postura da antropologia brasileira frente ao desafio de entender a complexidade de tais reivindicações.

O campo de estudo da antropologia histórica (OLIVEIRA, 1988) emerge como forma de “investigar as populações indígenas não do ponto-de-vista da permanência ou da singularidade de sua ‘cultura’ original ou ancestral como critério de legitimidade ou de indianidade destas populações” (ALBUQUERQUE, 2011:89). O centro dessas discussões é a investigação dos processos de construção cultural para fins de reconhecimento de suas terras e de sua condição de “índios” pelo Estado. Isso pressupõe um trabalho de legitimação “a partir da exibição de sinais diacríticos por eles elaborados a fim de confirmarem a sua existência diferencial no quadro geral da sociedade regional” (GRÜNEWALD, 2001 apud ALBUQUERQUE, 2011:90). É neste ponto que a minha pesquisa se distancia desse quadro

²² “O conceito de *emergência étnica* apareceu primeiramente com Lester Singer, em 1962, (apud Banton 1979:158), para se referir ao processo de criação de um povo. Assim, ‘ao substituímos uma orientação provida pela noção da aculturação por outra, ligada à idéia de etnogênese, percebemos, ao invés de perdas numa cultura autóctone, a reinvenção histórica de um grupo em questão’ (Grünwald, 1993:52).” (ALBUQUERQUE, 2011:91).

analítico de discussão. O motivo de tal descontinuidade se relaciona com a impossibilidade de transpor tais categorias trazidas por essas referências, evidenciada pelo modo como a questão da identidade aparece, em meu campo, de forma amplamente diferente.

A forma como a identidade é mobilizada por essas mulheres indígenas é particular de processos de identificação inseridos em um contexto sócio-político marcado, entre outras lutas, pelo movimento AM, em que diversas pessoas nascidas na cidade autoafirmam a identidade indígena, sem, no entanto, apelar para um trabalho de organização de coerência de uma comunidade étnica estritamente delimitada, a fim de reivindicar legitimidade formalizada de sua “condição de índios” frente ao Estado (OLIVEIRA, 1988). A dimensão de reconhecimento do Estado operada enquanto delimitação de proteção oficial baseada em critérios tutelares institucionais fica pouco evidente e não ocupa centralidade no processo de produção destas identidades.

Na lógica investigada pelos estudos acima apresentados, a produção de legitimidade da identidade indígena pressupõe um trabalho de construção de diferenciação de uma comunidade étnica, produzida enquanto homogênea, que pleiteia o seu reconhecimento enquanto tal pelo Estado. O caráter multiétnico e heterogêneo da AM²³ não permite esse tipo de produção de coerência de uma coletividade. As disputas, divergências e contradições internas do conjunto de indígenas que construíram o movimento é extremamente significativa e não propicia a apropriação desse tipo de chave interpretativa. A questão da construção de legitimidade dessas identidades, produzidas nesse contexto, ganham outros contornos e teor de complexidade, e isto será discutido ao longo do trabalho.

O contexto de formação desses discursos, que envolvem os indígenas da AM e as interlocutoras desta pesquisa, difere-se dessas tradições, pois estas investigam normalmente mecanismos de reconhecimento elaborados através da produção de coerência estética e simbólica de elementos diacríticos compartilhados por um grupo que quer se construir como uma comunidade indígena legítima. Importa, nesses casos, a legitimação através da diferenciação - emoldurar simbolicamente para se diferenciar. Muitas vezes, o estereótipo é atualizado com fim contra-hegemônico, organizando uma gestão de certos símbolos que são esteticamente produzidos e performados (ALBUQUERQUE, 2011). Isto pressupõe, em geral, um trabalho de homogeneização para caber na gramática da experiência de produção de uma

²³ O que dimensiona o caráter autêntico e distintivo deste movimento em relação a outras organizações políticas indígenas no país, que costumam pressupor um vínculo com uma associação indígena formalizada, ou que reivindicam demarcação oficial de suas terras.

coletividade, reduzir ou ofuscar as diferenças internas do grupo para produzir coerência e construir legitimidade da comunidade étnica, para assim pleitear reivindicações com o Estado.

A identidade é, nessa linha, uma estratégia, usada como recurso imagético de visibilidade. Revindica-se a identidade para dialogar diretamente com a FUNAI e outras instituições do Estado. No caso dos indígenas que compõe o movimento AM, apesar de envolver certos tipos de acionamentos de dispositivos do Estado nas disputas que são mobilizadas nesse contexto, não se demanda um reconhecimento oficial de dada comunidade, o que envolveria um trabalho de uniformização em torno de um coletivo bem delimitado.

Outro ponto de diferenciação está no fato de abordarmos processos de identificação que operam muito mais a nível individual - significar a própria trajetória com uma interpretação específica sobre a ascendência para a afirmação de si como indígena - do que uma construção de arranjo coletivo produzido enquanto uniformização. A identificação é operada por uma dimensão de singularização, encadeando processos de subjetivação que são forjados de forma individualizada - sem negar os sentidos de pertencimento e de coletividade que emergem a partir de relações de equivalência de experiência (BRAH, 2006).

Tais processos de identificação não se dão descolados da experiência coletiva de luta da AM e são mediados pela conjunção política que se cria nesse movimento. O que é demonstrado pelas recorrentes afirmações de pessoas que contam ter se “descoberto” indígena influenciadas pela experiência nesta luta. Esta abertura à possibilidade de autoidentificação como indígena é sustentada pelo movimento. Como efeito, engendra processos de identificação que dizem respeito à visibilidade do sujeito, enquanto sujeito indígena e pertencente a tal etnia, o que não anula a experiência e a valorização de ideais de coletividade e comunidade, implícitas nas gramáticas indígenas compartilhadas.

As indígenas desta pesquisa produzem trabalhos de legitimação de sua identidade de outra ordem, não sendo possível, para interpretá-los, utilizar-nos das mesmas ferramentas de interpretação pela chave da *etnicidade*, da *invenção da tradição*, da *emergência étnica*, *etnogênese* e da *antropologia histórica*²⁴. Resolvi esse problema analítico da questão da legitimidade da identidade indígena metodologicamente pela via do estudo de trajetórias

²⁴ Ainda que haja certos rastros dessa gramática no caso empírico aqui investigado. Por exemplo, podemos pensar como o *exotismo inverso* enquanto trabalho contra hegemônico (ALBUQUERQUE, 2011) opera às vezes pontualmente e situacionalmente como estratégia política em dadas ocasiões.

individuais com a autonarrativa em primeiro plano de investigação²⁵, e teoricamente com um deslocamento da tradição etnológica e da antropologia histórica para a antropologia urbana, a fim de dar conta dos processos de identificação do contexto dos indígenas no Rio de Janeiro de meu campo de pesquisa. Epistemologicamente, essa pesquisa compreende as vozes e práticas dos indígenas desse contexto como recursos de legitimação de suas identidades em suas próprias lógicas e critérios, o que não envolve diretamente o reconhecimento do Estado, promovendo uma abertura às possibilidades de autoafirmação a partir de uma busca pessoal pelas “raízes” indígenas. Afirma-se a identidade acionada pela ascendência, o que não é um trabalho arbitrário, como mostra muito bem Bevilaqua (2017^a), nem descomprometido com as lutas indígenas.

A partir das trajetórias aqui destacadas, analiso como a questão da legitimidade da identidade é argumentada a partir da transmissão hereditária justificada pela ascendência. Investigo como essas mulheres se constroem indígenas e pertencendo à determinada etnia em um trabalho de memória que envolve processos de subjetivação elementares para suas vidas. A ênfase na produção de subjetividades distintas fica evidente e será trabalhada a partir das autonarrativas, conversando com as categorias de Gilberto Velho (2003) de *projeto*, *memória* e *biografia*. Este foco de análise inclui refletir sobre o que leva essas mulheres, que não estão inseridas em uma comunidade étnica homogênea com reconhecimento formal do Estado, a reivindicarem a identidade indígena. Nesse sentido, reflito sobre qual a importância e centralidade dessa identificação para a significação de si.

As reflexões provocadas ao longo da pesquisa nos levam a diferenciar este trabalho de um estudo sobre indígenas em contexto urbano. Procurando ir além, esta pesquisa compreende a experiência particular dessas mulheres em se construírem indígenas como uma experiência urbana. Assim, pretende-se atuar em direção a uma abertura do universo intelectual reflexivo para compreender a possibilidade de ser indígena como uma experiência urbana possível. O que contraria a perspectiva da existência indígena na cidade como algo “fora do lugar”, deslocado de seu contexto original, demandando um esforço de adaptação às lógicas próprias do urbano que estariam sempre em contradição com a sua “cultura original”.

²⁵ A análise das trajetórias individuais escapa também de uma análise do arranjo coletivo AM. Busquei assim escapar das ambiguidades constitutivas da produção deste enquanto grupo, apesar de explicitar sua importância sociopolítica e particularidade em relação a tantas outras articulações e disputas por visibilidade das diversas lutas indígenas a nível nacional e internacional (capítulo 1). Tentarei aqui descrever certa historicidade do movimento AM sem, no entanto, procurar dar conta de objetivar analiticamente as contradições que emergem da produção dessa coletividade.

Ao contrário, a perspectiva aqui defendida pretende colaborar para a visibilização dessas pessoas que vivenciam a identidade indígena como experiência urbana e contribuir contra o estigma que experienciam na cidade por serem menos compatíveis com o imaginário social sobre o “índio”. Assim pretende colaborar com um repertório que visa desmontar as acusações na direção da questão da autenticidade e da percepção da identidade indígena e étnica na cidade como controversas.

Disposição, apresentação e análise das autonarrativas: questões metodológicas e epistemológicas

Como metodologia principal, esta pesquisa se debruçou sobre as autonarrativas de quatro mulheres indígenas, emergidas de entrevistas que realizamos ao longo do trabalho de campo. Foi realizada uma entrevista com cada uma delas, individualmente, em momentos diferentes da pesquisa, tendo como duração cerca de duas horas. As entrevistas foram construídas de modo a priorizar a centralidade das narrativas autobiográficas: histórias pessoais autorrepresentadas que examinam experiências, auto-percepções e negociações de identidade descritas pela perspectiva das sujeitas entrevistadas (KILOMBA, 2019). Na própria idéia de autonarrativa, por mim utilizada, está implícito um trabalho de *narrar-se*, de “apresentação de si, ou melhor, de produção de si” (BOURDIEU, 1986:189).

Bourdieu (1986) nos revela sobre as dimensões ocultas e os trabalhos implícitos que todos nós continuamente construímos ao narrarmos sobre nós mesmos em um relato autobiográfico, ou seja, ao objetivarmos em narrativa nossa história de vida. “Falar de história de vida é pelo menos pressupor – e isso não é pouco – que a vida é uma história e que [...] uma vida é inseparavelmente o conjunto dos acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história” (BOURDIEU, 1986:183). Nesse sentido, os relatos autobiográficos pressupõem uma estrutura lógica e cronológica que reproduz certos padrões de conformidade a modelos que provém dos romances literários ao descrever

“a vida como um caminho, uma estrada, uma carreira, com suas encruzilhadas [...], seus ardis, até mesmo suas emboscadas [...], ou como um encaminhamento, isto é, um caminho que percorremos e que deve ser percorrido, um trajeto, uma corrida, um *cursus*, uma passagem, uma viagem, um percurso orientado, um deslocamento linear, unidirecional [...] que tem um começo [...], etapas e um fim, no duplo sentido, de término e de finalidade [...], um fim da história” (BOURDIEU, 1986:183).

Assim, na construção narrativa de uma história de vida, está imbuída a intenção em tratar a vida como uma história, organizada e significada a partir de uma sequência de

acontecimentos coesa e linear, quando, ao contrário, as vidas se apresentam descontínuas, formadas por elementos justapostos sem razão e que surgem de modo incessantemente imprevisto, fora de propósito e aleatório. Para o autor, o relato autobiográfico é o momento em que, em uma ilusão retórica, os acontecimentos “tendem ou pretendem organizar-se em sequências ordenadas segundo relações inteligíveis” (BOURDIEU, 1986:185).

Não me aproprio do pensamento de Bourdieu para enfatizar a dimensão de “ilusão” que possa atravessar e constituir as narrativas aqui analisadas. As autonarrativas presentes são entendidas como trabalhos de construções de si, vistos como movimentos, criações, mas que não devem ser confundidas com falseamentos. Não me parece analiticamente produtivo designar as histórias aqui apresentadas a uma ideia de artificialidade no sentido de “pouco verdadeiro” ou menos condizente com a realidade. Apenas desejo chamar a atenção para o fato de que todos nós estamos trabalhando, nos enquadramentos que fazemos sobre nós mesmos e sobre nossas vidas, a importância de reformulações de coerência e produção de sentidos. Trata-se de um trabalho “artificial” apenas no sentido de exigir um esforço de elaboração de um “eu-sujeito” que é constituída na forma como as narrativas são tecidas concretamente, que dependem também do contexto e das relações nas quais são produzidas. Isto reflete um cuidado analítico em observar e interpretar o modo pelo qual esses trabalhos evidentes de produção de si operam na prática. A atenção é dada não apenas ao conteúdo das narrativas, mas ao “como” essas mulheres narram a si, investigando a forma como essas organizações de trajetória aparecem concretamente.

Esta preocupação analítica inclui pensar sobre a própria importância da entrevista como um momento em que relações estão sendo produzidas e sentidos estão sendo co-criados a partir dessa interação. A questão da entrevista é compreender a sua não naturalização, pois não é um meio de extrair informações, mas sim de se constituir uma relação em que se co-produzem realidades. Uma entrevista pressupõe alguém que fala e alguém que escuta. Quem escuta - bem como a sua posição nas tramas sociais em que os dois agentes (quem fala e quem escuta) estão inseridos - não pode parecer um dado irrelevante, pois constrói muitas vezes os sentidos, os caminhos e as formas como serão organizadas as narrativas de quem fala - as palavras usadas, os marcadores compartilhados, os modos de construir distância e proximidade com seu ouvinte. A análise das narrativas presentes procurou considerar, portanto, a mediação crucial da própria entrevista, que produz as condições e as formas pelas quais se configura o trabalho de narrar a si.

Nos momentos de entrevista, procurei investir no convite à fala fluida e íntima, para que minhas interlocutoras se deslocassem dos discursos mais corriqueiramente trazidos nas falas públicas. Eu já estava habituada a escuta dos discursos produzidos nos contextos públicos do campo e busquei estimular, de forma cuidadosa, a abertura para questões mais pessoais, ao mesmo tempo em que dava espaço ao espontâneo e ao livre narrar. Como efeito, produziu-se outro caráter de fala e, conseqüentemente, outro caráter de escuta, sensível aos afetos que o universo íntimo pode vir a impulsionar.

Podemos perceber, portanto, o caráter de artificialidade – por uma ótica bourdieusiana – presente no papel de nós como pesquisadores e interrogadores, em respeito ao momento co-produtivo da entrevista e, posteriormente, ao de análise e organização da escrita de nossos trabalhos. Esta “artificialidade” constitui nosso trabalho de condução, escuta, criação, seleção e edição – na seleção dos trechos narrativos que entram ou não no trabalho, na escolha dos pontos onde se interrompe e onde se retoma a narrativa na escrita, na importância dada a certas frases, expressões ou palavras, etc. Aparece também na condução da própria entrevista, no modo como as perguntas foram colocadas, nas interrupções feitas, nos comentários adicionados às falas, nos trabalhos de escuta, que também não são aleatórios e passivos e que me auxiliaram a co-fabricar com elas os deslizamentos entre tempos. A co-produção dessas marcas temporais da narrativa é parte do nosso aprisionamento nas predisposições de coerência que Bourdieu (1986) critica como “ilusão biográfica”. A “ilusão biográfica” também está presente na nossa condução, como pesquisadores, e no trabalho posterior de análise.

Essa discussão demanda pensar que eu, enquanto pesquisadora, não estou de fora das dinâmicas de produção de enquadramentos sobre as vidas, corpos e narrativas sobre as quais eu escolhi visibilizar na pesquisa. Assim, há um papel decisivo a ser desempenhado no próprio trabalho de como descrevemos e apresentamos esses sujeitos, o que pressupõe uma grande responsabilidade, já que nos envolve no processo de elaboração contínua de linguagem sobre vidas concretas. Isto passa pela discussão do tema da ética de pesquisa e implica uma atenção delicada à própria coprodução das situações de pesquisa a partir da relação que estabelecemos com esses sujeitos no processo de campo e no modo como construímos nossa escrita e análise. Nesse sentido, a minha preocupação ética, e também política, aparece na reflexão sobre o nosso papel como pesquisadores na apresentação e construção das pessoas que estudamos.

Dessa forma, esta preocupação incidiu sobre certas escolhas na disposição da escrita, no uso de certas categorias e no modo como as narrativas são aqui apresentadas e analisadas. Um dessas escolhas diz respeito à negação das mulheres que pesquiso como objetos²⁶ de investigação, afirmando-as, ao contrário, como protagonistas da pesquisa. Está estreitamente vinculada à preocupação analítica depositada na ênfase à dimensão de agência, cuja importância é ainda mais ressaltada quando tematizada a violência, a dor e o sofrimento, procurando escapar das análises e interpretações que reforçam as dinâmicas de opressão como determinantes e produtoras de marcadores engessantes de quadros de vitimização. Ainda que focada em experiências de gênero de mulheres indígenas, optei pelo abandono do quadro de referência da teoria feminista dominante, que me conduziu diversas vezes em análises anteriores, após considerar as contribuições feitas pelos feminismos des/pós/decolonial, interseccional e transnacional, e refletir sobre críticas formuladas por autoras como Mohanty (2008)²⁷, Abu-Lughod (2012)²⁸, Davis (2011)²⁹, Mahmood (2001)³⁰ às feministas brancas.

²⁶ “an object of knowledge is finally itself only matter for the seminal power, the act, of the knower. Here, the object both guarantees and refreshes the power of the knower, but any status as agent in the productions of knowledge must be denied the object. It [...] must, in short, be objectified as a thing, not as an agent; it must be matter for the selfformation of the only social being in the productions of knowledge, the human knower.” (HARAWAY, 1988:592)

²⁷ Mohanty (2008) escreve sobre os limites e problemáticas de certas pesquisas de mulheres feministas ocidentais sobre outras mulheres não-ocidentais. A análise toma a categoria *mulheres do terceiro mundo* como referencial marcante da construção discursiva da Outra, presente nos discursos científicos, econômicos, legais e sociológicos, produzidos por mulheres ocidentais. Chama a atenção para a armadilha da dicotomia constitutiva da relação entre mulheres *sujeitas do conhecimento*, auto-representáveis e narradoras da própria história, e mulheres *objetos de pesquisa*, cujas histórias serão narradas pelas primeiras. Enquanto estas últimas são vistas e representadas como “un grupo apolítico sin estatus como sujetos” (MOHANTY, 2008:7), as primeiras são vistas e auto-representadas “como personas seculares, liberadas y em control de sus propias vidas” (MOHANTY, 2008:20). Em muitas análises de intelectuais feministas ocidentais que sinalizam uma submissão histórica das mulheres atrelada ao modo de reprodução de uma cultura de alteridade, as feministas aparecem elas próprias como as possíveis agentes transformadoras dessa história de opressão, enquanto as *mulheres do terceiro mundo* permanecem na posição de vitimização e passibilização.

²⁸ Na oposição que se estabelece entre figuras feministas auto-representáveis e politicamente ativas e mulheres vítimas de opressão e carentes de agência emerge o que Abu-Lughod (2012) chama de *a retórica de salvar mulheres*. Nessa relação, algumas feministas incorporariam o papel salvacionista em que Spivak cinicamente atribui ao homem branco quando diz “os homens brancos salvando as mulheres de pele escura dos homens de pele escura” (SPIVAK, 2010:94). “Quando se salva alguém, assume-se que a pessoa está sendo salva de alguma coisa. Você também a está salvando *para* alguma coisa. Que violências estão associadas a essa transformação e quais presunções estão sendo feitas sobre a superioridade daquilo para o qual você a está salvando?” (ABU-LUGHOD, 2012:465).

²⁹ Como lembra Angela Davis (2011) certa literatura feminista norte-americana interessada em investigar o aumento dos estupros contra mulheres brancas levou a acentuar o *mito do estuprador negro*, propiciando ao aumento de virulências racistas e no recrudescimento de tecnologias de criminalização e encarceramento de corpos negros.

Em meu trabalho de análise, procurei não reinstituir as mulheres indígenas a posições de submissão, que as reifica em *imagens congeladas da subalternidade* (FERNANDES, 2017) e as fixa a uma interpretação como “mulheres oprimidas”. Procuro assim escapar da naturalização socialmente cosolidada e intelectualmete reforçada das mulheres indígenas – e das mulheres de modo geral - como “vítimas da dominação” e da consequente e implícita superioridade moral e intelectual do(a) observador(a)/pesquisador(a) - incluindo nesta crítica as intelectuais feministas (ABU-LUGHOD, 2012; MOHANTY, 2008). O que traduz a preocupação em não apenas mostrar a dimensão da dor e do sofrimento, ao refletir sobre processos de violência, por elas narrados, mas sim sobreluzir as diferentes saídas, estratégias e elaborações a partir da ênfase dada às diferentes formas de decodificar as agências dessas mulheres, que inclui as mais microscópicas, do preâmbulo do doméstico e do ordinário, àquelas mais rastreáveis no mundo público. Para além das memórias de inúmeras violências, tentei me atentar para as estratégias tecidas no cotidiano para a reconfiguração da vida. O próprio trabalho de remorar e narrar a si é aqui compreendido como uma forma significativa de agência.

Outra escolha metodológica fundamental, diz respeito à disposição e apresentação das narrativas. Optei por utilizar trechos extensos das autonarrativas ao longo do trabalho - sublinhando em negrito as partes no interior desses trechos que quis enfatizar e que foram resgatadas nos momentos de análise com o intuito de auxiliar e facilitar a leitura. Mais do que uma escolha metodológica, isto revela uma preocupação epistemológica. Trata-se de reconhecer a importância das falas dessas mulheres indígenas estarem presentes em sua forma stritu senso, a carnatura de suas vozes estarem aqui visíveis - da mesma forma que seus nomes e rostos/corpos a partir das fotografias, como discutido anteriormente. Trata-se também de evidenciar de onde parte a interpretação, sublinhando que esse é um recorte analítico dos muitos possíveis sobre as narrativas, o que propicia que o leitor crie também suas próprias interpretações sobre esses dados brutos, que são as autonarrativas na sua forma íntegra. Possibilita-se uma abertura para que emergjam e sejam reconhecidas outras camadas dessas falas, não exploradas no texto, já que os dados excedem as interpretações construídas. O que permite não esgotar um único caminho interpretativo e imprimir um único enquadramento sobre essas vidas, que são constituídas de diversas camadas e de múltiplas possibilidades de significação. Nesse sentido, procurei me esquivar da opção metodológica que apenas

³⁰ Mahmood (2001) nos alerta sobre como discursos feministas e humanitários legitimaram práticas neoimperialistas substanciando penetrações militares nos países do Oriente Médio.

apresenta os trechos narrativos que importam à análise, evitando induzir uma leitura que se reduz às considerações do/a pesquisador/a. De contrário, busquei visibilizar também o que está por detrás das minhas interpretações, que é esta dimensão viva dessas vozes em seu movimento singular de construir significados sobre si.

Em termos político-epistemológicos, compreende-se que evidenciar as falas concretas é uma forma de afirmar o lugar – por elas mesmas reivindicado - de autoras, sujeitas e protagonistas da própria história. Escutei como um pedido ou como um chamado que suas narrativas estivessem presentes de forma literal e não indireta, o que situa uma preocupação e compromisso que procurei estabelecer com minhas interlocutoras, evidenciando a objeção em instrumentalizar e me apropriar de fragmentos das falas que refletissem diretamente interesses pessoais. Isto representaria uma desvalidação das solicitações materialmente colocadas das sujeitas que estou dialogando além de um atropelamento às minhas próprias posições ético-político-existenciais. Em síntese, a escolha de apresentar as autonarrativas extensas no trabalho tem muito menos a ver com um estilo textual e muito mais com o que eu estou querendo construir na relação com as sujeitas que pesquiso.

Em relação aos trechos extensos, algumas escolhas periféricas, mas não triviais, são necessárias de serem aqui objetivadas. Primeiro, as edições no interior destes trechos foram pouco significativas, direcionadas apenas a conter certas repetições e confusões de compreensão, procurando manter o quanto possível a integridade dos fios condutivos da fala. Essa decisão não está apoiada no intuito de reproduzir um modo “puro” e “fiel” de apresentação, revelando uma intenção “original” – o que tentaria mascarar a minha posição de mediação inescapável e evidente -, mas sim provocar o desejo para que o leitor embarque e mergulhe nas suas histórias, priorizando a maneira pelas quais elas organizam narrativamente a sua trajetória, incluindo também as não linearidades, os assuntos que se misturam, os cacos e os vícios de linguagem. Se os relatos biográficos se organizam de forma a “imitar” a literatura (BOURDIEU, 1986), procuro tornar esse processo visível, positivando-o ao invés de apontar as suas contradições, ao valorizar as suas próprias construções e marcas de linguagem, evidenciando os movimentos de fala e não os omitindo.

Segundo, a escolha em colocar as narrativas como parte do texto e não em forma de citação como fala deslocada e separada da escrita. Mais uma vez, esta escolha conjectura uma preocupação epistemológica. Procura-se escapar da armadilha que denota mais importância às minhas considerações do que às narrativas e romper com a hierarquia entre

narrativa e interpretação de narrativa, em que a segunda já parte de um lugar privilegiado no regime saber-poder. Assim, convido o leitor a ler as narrativas como texto, como lugar de enunciação, de produção de conhecimento e construção de uma interpretação válida e legítima da realidade. Trata-se de uma tentativa de não acentuar as assimetrias da relação saber-poder das economias de linguagens e das tecnologias envolvidas nas construções de validação de autoria e autoridade do saber. Trata-se de uma busca por não reencenar as relações coloniais que hierarquizam, desumanizam e objetificam vidas consideradas subalternas, reconhecendo que a “academia não é um espaço neutro, nem tampouco simplesmente um espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a” (KILOMBA, 2019: 51).

É também uma atenção ao que Linda Tuhiwai (2013) nos alerta sobre as pesquisas de intelectuais brancos sobre povos indígenas que costumam atualizar o lugar de submissão e objetificação desses sujeitos para interesses de pesquisa, onde não se reconhecem essas vozes como lócus do saber. Pensamento semelhante é observado por Grada Kilomba sobre as vozes de pessoas negras: “Não é que nós não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, tem sido sistematicamente desqualificadas, consideradas conhecimento inválido; ou então representadas por pessoas brancas que, ironicamente, tornam-se “especialistas” em nossa cultura, e mesmo em nós” (KILOMBA, 2019:51). Sendo eu uma pesquisadora branca, não considerar essas críticas é no mínimo uma violência epistêmica (SPIVAK, 2010). Reconhecendo que não darei conta de resolver as dinâmicas de hierarquias implícitas nas relações pesquisadora-pesquisada, sublinhadas mais ainda por meu privilégio racial branco de pesquisadora pesquisando mulheres racializadas e marginalizadas, reconhecer e visibilizar aqui essas vozes é ao menos procurar não acentuar essas assimetrias e reencenar a colonialidade do saber/poder. É uma tentativa de responder à chamada de Spivak aos/às intelectuais para ampliar os espaços de escuta que impliquem que a “subalterna” fale e seja ouvida e reconhecida como sujeita em sua enunciação - que de forma alguma é o mesmo que “dar voz” ou “falar por”³¹. A crítica de Spivak aos regimes de não escuta da “subalterna” é justamente reconhecer que estes refletem a dificuldade de reconhecimento dessas mulheres enquanto sujeitas capazes de enunciar um discurso de experiência e um discurso de verdade.

³¹ “Aqui Spivak refere-se ao fato de a fala do subalterno e do colonizador ser sempre intermediada pela voz de outro, que se coloca em posição de reivindicar algo em nome de um(a) outro(a). Esse argumento destaca, acima de tudo, a ilusão e a cumplicidade do intelectual que crê poder falar por esse outro(a). Segundo Spivak, a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar para que, quando ele ou ela o faça, possa ser ouvido(a). Para ela, não se pode falar pelo subalterno, mas pode-se trabalhar ‘contra’ a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido” (SPIVAK, 2010:4; prefácio)

Considero, portanto, a relevância dessas vozes estarem presentes aqui - nominais, autorais, visíveis em sua carnatura. Suas falas, seus discursos, suas construções narrativas, seus caminhos autobiográficos, suas análises e interpretações de si e do mundo social, contexto e relações em que se inserem e em que suas subjetividades são forjadas importam em si e têm por si só um valor fundamental. Essas vozes não podem sumir e se ofuscarem atrás do meu olhar, do meu recorte analítico que é limitado e posicionado. Seria, porém, ingênuo afirmar que as interpretações providas de suas falas têm aqui o mesmo peso analítico no trabalho do que o meu como autora, assumindo que as relações pesquisadora-pesquisada estão operando involuntariamente e de forma estrutural. No entanto, compreendo a aparição concreta das autonarrativas em sua forma extensa e íntegra, como texto e não deslocada em citação, como uma tentativa de suavizar as relações de poder implícitas na imposição de autoria da pesquisa. Colocar suas falas em evidência é um primeiro passo para minimizar as disparidades constitutivas de uma escrita colonial, acadêmica, branca e elitista.

Os capítulos dedicados às análises das narrativas (capítulo 2 e 3) foram divididos em subcapítulos que privilegiam a trajetória individual de cada uma das protagonistas (com exceção de um subcapítulo, no capítulo 2, que reúne narrativas de todas elas), favorecendo a atenção para o trabalho singular autonarrativo de cada mulher indígena. Cada subcapítulo, portanto, se autorefere a cada uma das protagonistas, me debruçando sobre aquilo que me é apresentado sobre suas vidas em seus relatos autobiográficos. Este trabalho narrativo, apesar de singular, dispõe do compartilhamento de certas lógicas, linguagens, significados e vocabulários comuns entre elas. Nesse sentido, vou fazendo um esforço analítico de ir e vir de uma história a outra, a fim de traçar comparações possíveis e generalizações sociologicamente importantes.

No entanto, a dimensão da singularidade é bastante marcada e evidente ao longo do trabalho, pois a narrativa autobiográfica nos convida a sair de uma lógica quantitativa e assumir um sentido qualitativo em que cada pessoa que narra a si importa em sua singularidade e subjetividade. As formas como cada mulher produz a narrativa de si e os processos envolvidos no trabalho de dar sentido a própria vida são únicos e esta singularidade foi acentuada na análise. Procurei assim dar o tom de importância desta dimensão na escrita, sublinhando certas marcas que me chamaram mais atenção sobre cada uma delas, que refletem o modo como elas se apresentaram a mim e incidem sobre os trabalhos de interpretação que fiz das narrativas. Busquei assim escapar da captura e instrumentalização de suas experiências para fins de generalização analítica, sem valorizar os marcos individuais. O

intuito de nomeá-las e não envolvê-las em uma construção genérica e anônima e a escolha em evidenciar as narrativas em sua forma stritu senso evidenciam também essa preocupação.

Por fim, resta uma última consideração. A seleção daquilo que procurei mostrar sobre essas mulheres indígenas, em relação ao material bruto narrativo muito mais extenso que coletei em campo, parte, por um lado, do imperativo do meu lugar de fala, olhar e escuta - que reflete diretamente minhas perspectivas, intelectuais e subjetivas, que exercem um recorte interpretativo nada neutro e nada imparcial derivado de minha posicionalidade no mundo além de pressupostos éticos, políticos e analíticos que me atravessam. Por outro lado, leva em conta diretamente o que elas consideram ser importante em me mostrar sobre si mesmas, e o que elas aparentam desejar me contar e projetar enquanto expectativa a respeito do que eu irei escrever sobre elas neste trabalho. Esta preocupação me levou a me abrir para uma escuta que procurou identificar em suas narrativas essas intenções ocultas.

Como pessoas morais, que temos nossa maneira de viver e de nos colocar no mundo, nós podemos não apenas prestar atenção aos temas que nos interessam, mas fazer parte da vida das pessoas e esperar até que as histórias surjam a partir do que as próprias pessoas escolhem nos contar ou nas situações que elas nos convidam a fazer parte. (PIEROBON, 2018:31)

Foi, portanto, considerado a dimensão do que essas mulheres escolhem me contar e compartilhar e o que aparece em primeiro plano nessa apresentação que elas produzem de si, combinando a isto as minhas próprias expectativas de pesquisa e os recortes que decidi dar ênfase na análise. Dessa forma, procurei me esforçar – ainda que com limitações atravessadas pela posicionalidade de onde parte meu olhar e de minhas intenções intelectuais enquanto pesquisadora – para um trabalho de levar a sério aquilo que eu sou “chamada a olhar” (FERNANDES, 2017).

Nesse sentido, parece extremamente relevante o chamado de Veena Das (2017) sobre o que significa o nosso trabalho de escuta como pesquisadores. A autora questiona o quanto nossa escuta é um trabalho frequentemente de apagamento e de silenciamento, na medida em que certas coisas são postas em relevância e outras negligenciadas. O recorte analítico na pesquisa é obviamente inevitável, no entanto, a reflexão de Das nos provoca a pensar sobre como nós pesquisadores participamos desse circuito excludente de linguagem, para onde a gente direciona a escuta e para onde a gente induz a atenção. Contagio-me, portanto, pela provocação de Das que afirma que a não escuta ao chamado do outro é um fracasso não só intelectual, mas um fracasso espiritual, em relação à dimensão viva implícita

que está sendo posta no próprio jogo de linguagem que envolve as relações humanas e a própria pesquisa.

Divisão dos capítulos

Este trabalho é organizado em três capítulos, cujos títulos priorizam categorias vernáculas que aparecem pertinentemente marcadas ao longo do campo de pesquisa, e que assinalam e alertam sobre dimensões diferentemente relevantes. O primeiro capítulo investiga as disputas simbólicas acionadas em torno das categorias de “índio do passado/índio extinto” e “indígena do presente/indígena vivo”. O segundo capítulo privilegia a categoria “raízes” para pensar sobre os processos de identificação experienciados pelas quatro mulheres indígenas. Já o terceiro capítulo traz em primeiro plano a categoria “guerreiras” como sentido de autoapresentação e substantivação das trajetórias.

O capítulo 1 é orientado por uma discussão sócio-histórico-política sobre o contexto no qual essas mulheres indígenas estão inseridas, que é a própria condição de possibilidade para os processos de identificação aqui analisados. Reflito sobre o contexto de emergência do movimento AM no Rio de Janeiro, sua especificidade política e as disputas espaciais e simbólicas ali envolvidas. O histórico e contexto desta luta são apresentados como dados relevantes para falar de determinada constituição do identificar-se como indígena, a qual cria as bases para os modos como as mulheres indígenas em questão constroem a sua identidade.

Este capítulo aborda uma reflexão sobre a memória, o passado valorizado enquanto reconstrução, e sobre como, em contextos concretos, são tecidas diferentes temporalidades para se construir visibilidade e legitimidade política e produzir repertórios de subjetivação e identificação. Assim, coloca-se a questão de como o trabalho de memória aparece como recurso simbólico-político operado no cotidiano para produzir *projetos* de futuro. Questão que será retomada nos outros capítulos, elaborada sob diferentes ângulos, escalas e perspectivas. Neste primeiro capítulo, a discussão reverbera o interesse pelo reconhecimento de sujeitos específicos – sujeitos indígenas na cidade do Rio de Janeiro – em sua qualidade viva e atual, envolvidos em constantes trabalhos de significação e legitimação de si, de sua “cultura” e identidade. Reflete-se sobre as seguintes questões: o que os indígenas deste contexto estão querendo construir e transformar?; quais os sentidos dessas lutas para o

mundo público?; como se organizam disputas nos planos simbólico e material-territorial?; como a “cultura” é acionada como categoria vernácula fundamental para essas disputas?; como aparece a questão da diferença que quer ser vivida e não anulada pela violência de Estado?.

O segundo capítulo elabora como os processos de identificação são vivenciados e narrados pelas quatro mulheres indígenas e analisa como a categoria “raízes” ganha importância na produção de sua identidade, pressupondo uma busca em direção às “origens” indígenas. Procuro analisar pontos de aproximação nas construções das quatro trajetórias no que diz respeito aos processos de busca por suas “raízes”, em que se constrói a identidade indígena enquanto potencialidade a ser descoberta e retomada. Reflito também sobre como elas narram experienciar processos de estigmatização, humilhação e invisibilização, em suas vidas na cidade, e as agências que emergem como respostas a essas violências.

Este capítulo é orientado por algumas questões: como a identidade indígena é “(re)descoberta” e produzida?; de que forma esse processo de identificação aparece autonarrado?; como se dão os processos de subjetivação associados à produção de tal identidade?; qual a centralidade dessa identificação para a significação de si?; como são acionadas memórias para significar um lugar como sujeita no presente?; quais *projetos* são construídos em torno da idéia de “divulgar e defender a ‘cultura’”?; como aparece a questão do cotidiano urbano nas trajetórias dessas mulheres indígenas?; como se compreende a relação entre estigma, medo, vergonha e transmissão do desejo pela identificação?.

No capítulo 3, reflito sobre a forma em que a dimensão generificada da experiência se manifesta nas autonarrativas. Nesse sentido, a questão da identidade indígena não mais aparece posta como primeiro plano de análise. Debruço-me sobre o modo como as protagonistas narram-se mulheres, inseridas em experiências generificadas que são também constitutivas das tessituras da vida ordinária (DAS, 2007). Enfatizo o que essas mulheres estão fazendo e refazendo continuamente em seus atravessamentos por esse campo minado da vida concreta cotidiana de quem é socialmente marcada pelo gênero feminino e de quem vive em *exceção ordinária* (PIEROBON, 2018). O esforço, neste capítulo, é menos o de analisar as experiências de violências e as marcas de dores e sofrimento, que aparecem acionadas nas narrativas, e mais de dar ênfase às agências, que são identificadas em vários planos e matizes, e são tecidas de distintas maneiras a partir do cotidiano e do trabalho autonarrativo. O

objetivo é o de atentar para as respostas concretas, práticas e ordinárias que estas mulheres indígenas dão às violências generificadas que experienciam em suas vidas.

Para além das resistências que incorporam um quadro de agenciamento político e militante mais explícito, chamo atenção para as agências miúdas, quase imperceptíveis, que aparecem nas trajetórias narradas. Ressalto a importância de retornar ao ordinário (DAS, 2007) para tentar compreender o que essas mulheres querem dizer com “*são guerreiras não porque guerreiam, mas porque insistem e persistem*”³², apesar das violências que experienciam e das dores que carregam. Esse esforço foi mobilizado a fim de capturar os movimentos que tecem no plano do ordinário como expressão de sua insistência para tornar seus mundos habitáveis e construir um cotidiano menos difícil para si e para outras mulheres. Assim, procuro analisar, partindo das autonarrativas, não apenas as violências que experienciam, mas, sobretudo, os trabalhos de agência que produzem no cotidiano.

Nesse último capítulo, explora-se o fato de que o trabalho de “refazer a vida” está diretamente implicado no processo de identificação como mulher indígena e na autoconstrução como “guerreira”: aquela que sai do lugar de vítima e transpõe os traumas e dores das experiências vividas, assumindo para si a vida como lugar de batalha, que demanda força, insistência e resiliência, qualidades constantemente acionadas, atualizadas e reforçadas no cotidiano.

³² Frase de Aline ao me responder quando a questiono sobre o uso da palavra “guerreiras” no título de seu livro – “Guerreiras: mulheres indígenas na cidade”. Sobre as apropriações e sentidos da palavra “guerreira”, ver capítulo 3.

CAPÍTULO 1: “ÍNDIO DO PASSADO” VERSUS “INDÍGENA DO PRESENTE”, “ÍNDIO EXTINTO” VERSUS “INDÍGENA VIVO”

Deixei meu cocar no quadro, retrato falado, escrevo daqui
num apagamento histórico.

Me perguntam como eu cheguei aqui,
a verdade é que eu sempre estive.

Vou te contar uma história real,
um a um morrendo desde os navios de Cabral.

Nós temos nomes, não somos números.

Pra me manter viva, preciso re-existir.

Dizem que não sou de verdade

Que não deveria nem estar aqui.

O lugar onde vivo me apaga e me incrimina,
me cala e me torna invisível.

A arma de fogo superou a minha flecha

Minha nudez se tornou escandalização

Minha língua mantida no anonimato

Kaê na mata, Aline na urbanização.

Mesmo vivendo na cidade

Nos unimos por um ideal.

Na busca pelo direito,

território ancestral.

Kaê Guajajara (Aline), *Território Ancestral*

Este capítulo se propõe a construir um apanhado contextual, introduzindo o leitor às questões a serem analisadas posteriormente através das autonarrativas. O contexto sócio-político no qual essa pesquisa se insere é marcado por um cenário de lutas e encontros indígenas na cidade do Rio de Janeiro. Compreendendo a amplitude e heterogeneidade dos movimentos que pautam as questões indígenas na cidade, para fins analíticos, propus um recorte que pretende focar apenas o fenômeno Aldeia Maracanã, que reúne questões que bem dimensionam as discussões a serem apresentadas. Uma destas tematiza a dinâmica particular e bastante atual do crescente número de indígenas autodeclarados que nasceram na cidade e não cultivam vínculo com uma aldeia delimitada, o que recoloca a questão indígena urbana sob outra perspectiva, deslocada da perspectiva de fluxos migratórios aldeia-cidade. A Aldeia Maracanã, nesse sentido, aparece como um importante pólo mediador de processos de identificação de pessoas que antes se reconheciam ou eram reconhecidas como descendentes indígenas, funcionando como um movimento incentivador da autoafirmação da identidade indígena.

O Movimento dos Tamoios dos Povos Originários, mais conhecido como Aldeia Maracanã (AM), vem disputando, desde 2006, a ocupação e uso do terreno e prédio do antigo Museu do Índio, situado ao lado do estádio Maracanã no Rio de Janeiro. O movimento funcionou como “pólo agregador, instrumento de organização e campo de visibilidade da presença indígena na cidade” e acarretando “numa crescente consciência de segmentos urbanos variados da vitalidade e da singularidade da presença indígena no Brasil contemporâneo” (ALBUQUERQUE, 2015:159). A relevância em demarcar o contexto histórico da AM se relaciona com a importância do movimento para as trajetórias das protagonistas, atravessadas, cada uma a seu modo, por essa luta.

Todas as quatro mulheres indígenas participaram do movimento AM de alguma forma. Algumas se engajaram na apropriação do território do antigo Museu do Índio, no período que antecede março de 2013 (quando ocorreu a expulsão dos indígenas pelo Batalhão de Choque da PM), fazendo desse um espaço de luta mas também de moradia compartilhado por indígenas de distintas etnias. Outras apenas participaram e se articularam pontualmente em atividades promovidas no espaço. Algumas ainda atuam e se fazem presentes na dinâmica de disputas recentes e atuais pelo uso e ocupação do território. Todas entendem a sua presença e participação na luta Aldeia Maracanã como uma etapa fundamental de sua trajetória estreitamente enlaçada a seus processos de identificação. A relação das minhas interlocutoras com a Aldeia Maracanã é, portanto, evidente, pois ela corta suas trajetórias, ressignifica seu

lugar político e contribui de forma direta para sua reformulação enquanto sujeitas, se constituindo como “mulheres indígenas guerreiras”. Essa apresentação de si como “indígenas” e como “guerreiras” não é dependente da participação na Aldeia Maracanã, como veremos nos próximos capítulos. No entanto, esse movimento político tem papel de mediação fundamental para esses processos. Além disso, foi através dos encontros e eventos promovidos pelos indígenas envolvidos nessa luta que eu pude conhecer e me aproximar dessas mulheres. A AM é, nesse sentido, a própria condição de existência de meu campo de pesquisa.

É importante marcar que o recorte temporal da pesquisa de campo corresponde aos anos de 2017 a 2019 e reflete um momento completamente outro da luta da AM em relação ao recorte descrito neste capítulo. Dessa forma, me apoiei em outras referências sobre o movimento para dar conta da discussão acerca de um momento que antecede ao que estive em campo. Priorizei analiticamente o período anterior à desocupação forçada em 2013, por ter sido colocado, por muitos envolvidos nessa experiência política, como o momento mais significativo tanto no sentido político, em termos de visibilidade e vitalidade do movimento – considerando o papel desarticulador e atrofiador que a expulsão provocou³³ –, como no sentido intrasubjetivo, a respeito do lugar que essa luta ocupa nas trajetórias³⁴. Apesar disso, é importante reconhecer que o movimento continua vivo, que existem indígenas e apoiadores articulados em torno de velhas e novas causas e que disputam o uso e ocupação do território. Ainda hoje se promovem eventos, mutirões, atividades e encontros político-culturais que costumam reunir apoiadores, universitários, militantes autônomos, movimentos sociais e indígenas de diversas regiões do Brasil, inclusive de outros países latinoamericanos.

É importante demarcar, no entanto, que esta não é uma pesquisa sobre a Aldeia Maracanã enquanto movimento social e político. Mas sim um estudo que privilegia as trajetórias de mulheres indígenas e como elas se constroem mulheres, indígenas e “guerreiras”. É, sobretudo, sobre como processos de identificação retrabalham histórias de familiares e experiências pessoais e coletivas, operadas enquanto memória, para produzir certos tipos de agência e autoafirmação. No entanto, esses processos, que são experienciados em um preâmbulo microindividual, estão inseridos em processos sociais, históricos e políticos, permitindo essas operações e agências a nível singular e coletivo.

³³Ver 1.4.

³⁴Os interlocutores de pesquisa costumam descrever a expulsão como um sonho interrompido e como um episódio traumático e *disruptivo* (DAS, 2007).

As mulheres indígenas aqui em questão estão também participando de um campo de disputas simbólicas, de produção de gramáticas e jogos de linguagem, que é mais amplo e que pertence a diferentes batalhas narrativas, incluindo as experiências da AM. Elas produzem, nesse contexto, repertórios comuns em relação a discursos, formas de interpretar a identidade e maneiras de construir a autoafirmação em torno da gramática da visibilização. Acionam, assim, vocabulários compartilhados como “defender a cultura”, “divulgar a cultura”, “lutar pela cultura”, frutos das próprias batalhas simbólicas e semânticas dos sentidos instáveis e em disputa sobre as delimitações e fronteiras do que seria/m a/s cultura/s indígena/s e a própria categoria de “cultura”, de “índio” e de “indígena”. Essas sujeitas estão, portanto, participando ativamente das disputas sobre essas fronteiras de significados que são operadas na prática, na maneira como as categorias são usadas e ganham vida no mundo social – que inclui refletir como elas se tornam às vezes fixações, objetivações, estratégias políticas, acusações morais, etc.

Inserindo-me também nesses jogos dos usos vivos da linguagem, é necessário demarcar que privilegiei o uso da categoria *indígena* no lugar de *índio*. Embora a categoria de *índio* tenha sido bastante trabalhada teoricamente por diferentes autores (LIMA, 1995; VIVEIROS DE CASTRO, 2016; OLIVEIRA, 1998; CARNEIRO DA CUNHA, 2013), seu uso nem sempre é bem recebido por parte dos indígenas de meu campo de pesquisa³⁵. Considerando que as denominações que esses sujeitos estão mobilizando ao se autodesignarem é uma questão central para lideranças e intelectuais indígenas, a categoria *indígena* apresenta-se, nesse campo, aparentemente com mais receptividade e menos controvérsia, parecendo-me, assim, a escolha de uso mais assertiva.

Ainda que haja certa apropriação por parte de muitos dos interlocutores³⁶ que se autodenominam “índios”, há uma percepção geral do *índio* como uma categoria carregada de peso simbólico, demarcada e fixada historicamente como uma almágaba de relações imaginárias que padecem de uma relativa estabilidade de valor negativo no imaginário social brasileiro. Assim como a palavra “negro”, a palavra “índio” foi produzida em um contexto colonial como categoria de atribuição e não autodesignação. Enquanto guarda-chuva axiomático e imagético, a ideia de *índio* aparece, na prática, muitas vezes ainda reforçada por

³⁵ Alguns preferem ainda o uso da denominação “povos originários”, mas optei pelo o uso do significante *indígena* que a meu ver contempla de maneira mais ampla os universos diversos de autodesignação.

³⁶ Quando menciono aqui “interlocutores”, estou falando de uma forma mais genérica dos indígenas de meu campo de pesquisa e não somente das mulheres indígenas protagonistas, já que, neste capítulo, não priorizo as narrativas e sim um contexto amplo desse circuito que tracei em campo.

imaginações estereotipadas e ficções estigmatizantes das pessoas e comunidades as quais tal categoria pretende denominar, atualizadas no cotidiano através de *reencenações coloniais* (KILOMBA, 2019). Ao chamar um sujeito de *índio* estaríamos muitas vezes mobilizando implicitamente uma série de outras atribuições negativas, como preguiçoso, selvagem, sujo, ignorante, incivilizado, traiçoeiro, perigoso etc. Nesse sentido, apresenta-se como uma categoria distante da experiência viva que os indígenas de meu campo de pesquisa querem exaltar ao reafirmarem a identidade indígena como identificação.

Portanto, a categoria *índio*, como é interpretada pelos indígenas de meu campo de pesquisa, estaria mais próxima de uma atribuição de significados impostos de fora para dentro, e nesse sentido, mais rejeitada pelos mesmos. Enquanto a categoria *indígena* é, muitas vezes, preferenciada por manter certos espaços abertos a possíveis novas significações e apropriações mais móveis e mais autônomas aos sentidos fixados de um imaginário colonial em torno do *índio*. Assim, a escolha em abandonar o uso da categoria *índio* pareceu-me oportuna ao tentar me aproximar de meus interlocutores que valorizam, em seu lugar, o “indígena do presente”, que demarca, enfatiza e privilegia a existência indígena enquanto experiência viva, móvel e atual e não enquanto imagem congelada de um “índio do passado”, preferencialmente interpretado como extinto.

1.1. A cultura e a “cultura”

A “cultura” enquanto categoria analítica tem uma história marcada no pensamento antropológico. Longe de querer resgatar tal historicidade (ou genealogia no sentido foucaultiano) da categoria, cabe apenas introduzir certas disputas em torno de seu significado. Mais do que *cultura* como categoria analítica da antropologia, importa aqui a “cultura” como categoria vernácula (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), ou seja, interessam-nos os usos e negociações locais que se fazem dessa categoria, que escapam dos usos intelectuais e dizem respeito a como ela ganha vida no mundo social e nas relações concretas e dinâmicas. Assim, nos cabe refletir como a “cultura” é usada situacionalmente, como os sujeitos se apropriam de seus sentidos (e criam novos sentidos), como ela aparece em jogos de linguagem de apropriação, instrumentalização, significação e subjetivação.

Para entender a dimensão dos diferentes usos locais da categoria *cultura* “no mundo”, bem como para entender como esta é apropriada nos diferentes discursos e narrativas

dos indígenas de meu campo de pesquisa é preciso, no entanto, fazer uma diferenciação analítica entre cultura e “cultura”, como proposta por Manuela Carneiro da Cunha.

Acredito firmemente na existência de esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais, ou seja, algo no gênero do que se costuma chamar de cultura. Mas acredito igualmente que esta última não coincide com “cultura”, e que existem disparidades significativas entre as duas. Isso não quer dizer que seus conteúdos necessariamente defiram, mas sim que não pertencem ao mesmo universo de discurso, o que tem consequências consideráveis. Em suma, tratarei de mostrar aqui que esse é um caso especialmente enganador de “falsos amigos”: uma vez que nem sempre percebemos ou observamos o uso das aspas, cultura e “cultura” se confundem. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009:313)

Carneiro da Cunha argumenta que há uma coexistência fundamental de “cultura”, com aspas, e cultura, sem aspas, o que resulta, como efeito, em as pessoas tenderem a viver ao mesmo tempo na “cultura” e na cultura. Ela demarca, no entanto, que são esferas analiticamente distintas, já que se baseiam em diferentes princípios de inteligibilidade. Há uma relação lógica entre as duas categorias, mas que provém de regimes e gramáticas distintas, por isso, a antropóloga se preocupa em entender os efeitos e consequências desta co-presença.

Carneiro da Cunha apresenta a cultura, sem aspas, de acordo com uma definição apropriada do crítico literário Lionel Trilling como “um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamento, hábitos e estilos que interagem entre si, [...] que [...] não encontram resistência à sua influência sobre as mentes dos homens” (TRILLING apud CARNEIRO DA CUNHA, 2009:357). Já a “cultura”, com aspas, seria aquilo que é dito acerca da cultura sem aspas, ou seja, “o metadiscorso refléxico sobre a cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009:372). Tal reflexividade tem efeitos concretos tanto sobre aquilo que ela reflete, a cultura (sem aspas), quanto sobre as próprias metacategorias, a “cultura” (com aspas). Esse trabalho dialético permeia os diferentes níveis em que a noção de “cultura” produz ambiguidades e contradições como efeitos da própria “tomada de consciência” da cultura e de sua objetivação. “Com mais frequência do que costumamos admitir, pessoas têm consciência da própria ‘cultura’ ou de algo que se lhe assemelha, além de viver na cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009:359).

Um dos efeitos dessa reflexividade e objetivação da categoria de cultura é que a “cultura” irá reaparecer como ferramenta e dispositivo político para certos grupos marginalizados. Sahlins (2003) propõe que a “tomada de consciência” da própria cultura pelas antigas vítimas do imperialismo é um dos fenômenos mais notáveis da história global do final

do século XX. Nesse contexto, as populações indígenas no pretexto das disputas políticas contemporâneas se apropriam do termo *cultura*, pois a “cultura” (com aspas) se torna um importante recurso político para seu reconhecimento e visibilidade.

[...] a “cultura”, uma vez introduzida no mundo todo, assumiu um novo papel como argumento político e serviu de “arma dos fracos” [...] vários povos estão mais do que nunca celebrando sua ‘cultura’ e utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos políticos. A política acadêmica e a política étnica caminham em direções contrárias. Mas a academia não pode ignorar que a ‘cultura’ está ressurgindo para assombrar a teoria ocidental. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 312 e 313).

Segundo a autora o uso da “cultura” pelos “povos periféricos” seria um uso de apropriação no sentido que toma uma categoria exterior como categoria “nativa”, importa um termo “ocidental” e o introduz a seu universo “não ocidental”. “As categorias analíticas [...] fabricadas no centro e exportadas para o resto do mundo também retornam hoje para assombrar aqueles que as produziram: [...] Uma dessas categorias é “cultura”.” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009:312). Nesse sentido, a autora coloca como problema analítico para a pesquisa etnográfica compreender os processos, as questões e as transformações implicadas no ajuste e na tradução da categoria ocidental importada de “cultura” por “povos periféricos”. Dessa forma, afirma um problema e uma contradição implicados no fato de que para operar com a “cultura”, tal como seria entendida por outros povos, para atingir objetivos políticos, os povos indígenas precisariam “se conformar às expectativas dominantes em vez de contestá-las” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009:330).

Com isso chamo a atenção tanto para os usos pragmáticos de “cultura” [...] por parte de povos indígenas como para a coerência lógica que é capaz de superar contradições entre as imaginações metropolitana e indígena. Como é que indígenas usam a performance cultural e a própria categoria de “cultura”? Como é possível ter simultaneamente expectativas diferentes, quando não opostas, sem sentir que há contradição? (CARNEIRO DA CUNHA, 2009:355).

Para além da aqui problematizada delimitação de fronteiras bem definidas do que seria uma imaginação metropolitana e indígena, ou do “ocidental” e o “não ocidental”, poderíamos questionar o argumento de uma contradição constituidora da apropriação da “cultura” por povos que a autora chama de periféricos, na medida em que pressupõe uma exterioridade total dessas pessoas ao “mundo ocidental”. O que na prática - ao menos no atual contexto no qual a minha pesquisa se insere - parece uma consideração problemática frente à complexidade das dinâmicas encontradas nos processos situados das produções de identidade e dos processos de subjetivação dessas pessoas, que constroem também os sentidos de sua percepção de “cultura”. Percebe-se implícito, na reflexão da autora, um argumento de que os

indígenas se constroem (ou deveriam se construir) subjetivamente fora das normas implícitas do que seria o “ocidental”.

O fato de se apropriarem de tal vocabulário ser uma contradição com seus valores fundamentais pressupõe que estes teriam determinados e distinguíveis “valores fundamentais”, e aí nos deparamos com o fantasma da reificação dos “purismos” culturais, o qual a própria autora se propõe em questionar. Haveria de existir valores e expectativas próprios e autênticos dos indígenas para assim justificar sua posterior incoerência, contradição ou corrompimento através da penetração de outros valores “não indígenas” compreendidos como antagonicos. O próprio argumento de que os indígenas teriam que “se conformar às expectativas dominantes em vez de contestá-las” me soa problemático na medida em que atesta que “naturalmente” essas pessoas teriam (ou, novamente, deveriam ter) expectativas consideradas “não dominantes”.

Nesse caso, nos caberia retomar a crítica de Saba Mahmood que questiona certas visões liberais, humanitárias e de alguns feminismos que pressupõem que sujeitos “minoritários” ou “oprimidos” teriam necessariamente o desejo de se “libertar da norma” ou “resistir à norma” (MAHMOOD, 2001). Segundo ela, as expectativas que constituem tais sujeitos podem operar e ser conformadas também no interior da norma e no “desejo pela norma”, o que não implica uma contradição e muito menos uma obliteração da agência desses sujeitos. “O desejo pela liberdade e liberação é um desejo historicamente situado, cuja força motivacional não pode ser assumida a priori, mas precisa ser reconsiderada à luz de outros desejos, aspirações e capacidades inerentes a um sujeito culturalmente e historicamente localizado” (MAHMOOD, 2001:223).

Para ilustrar esse argumento, trago um exemplo concreto de meu campo de pesquisa. Em uma das palestras que ocorreu no Museu da República, no Catete³⁷, em que uma de minhas interlocutoras defendia a necessidade de iniciativas do poder público em relação ao fomento para que autores indígenas pudessem publicar suas próprias escritas - através de ações específicas de incentivo a editoras indígenas, por exemplo. Nessa ocasião, uma mulher da plateia, branca e que se identificou como antropóloga, contestou sua reivindicação, argumentando que “deveríamos nos atentar para não ocidentalizar as culturas indígenas”. Segundo ela, os indígenas tinham uma rica escrita através de seus grafismos e pinturas

³⁷ Esta cena descreve um momento do evento “Línguas maternas dos povos originários do Brasil à diáspora dos povos africanos”, que ocorreu no dia 26 de fevereiro de 2019, no Museu da República.

corporais e deveriam valorizar estes enquanto tais e cuidar para “não impor uma visão eurocêntrica” ao preferir a escrita letrada e um “alfabeto ocidental” em detrimento do “alfabeto indígena”, que deveria ser visto enquanto uma forma de escrita tão legítima quanto à escrita dominante. Estava implícito, em seu argumento, que a contestação por direitos e incentivos à publicação por autores indígenas seria uma contradição em si e que se traduzia em um interesse hegemônico sustentado por uma visão considerada por ela eurocêntrica, implicando em um desfavorecimento e uma subversão dos valores “originais” das “culturas indígenas”.

A resposta da mulher indígena presente foi curta e objetiva: “Quem tem que dizer o que queremos ou não queremos sobre a nossa cultura somos nós”. Além disso, pontuou que as pessoas indígenas, como todas as outras pessoas, estão inseridas em um mundo capitalista que privilegia as lógicas competitivas de mercado. E, por esse motivo, os indígenas precisam trabalhar e se sustentar materialmente, coisa que não se dá apenas pela valorização de seus grafismos, que servem muito mais a vitrines de museus e coleções de antropólogos que ao sustento de quem os produziu. Finalizou sua fala defendendo que as publicações de livros indígenas incentivam que eles contem suas próprias histórias à sua maneira, disputando narrativas a partir de uma forma de distribuição do conhecimento que é legitimada e valorizada socialmente.

O comentário da antropóloga na plateia nos aproxima novamente ao argumento que defende a autora Carneiro da Cunha (2009), que interpreta enquanto subversão problemática e contradição a apropriação de uma categoria originalmente ocidental, a “cultura”, pelas comunidades indígenas. Podemos identificar, nos dois casos, uma visão reificante e purista implícita dessas comunidades e certo desejo imbuído de mantê-las em tal ordem de “incontaminação”, o que pressupõe uma vontade de imobilidade simbólica das pessoas vinculadas a determinados valores, semelhante ao que chama Hall (2011) de “fantasia ocidental sobre a ‘alteridade’”³⁸. É sobre esse ponto específico que os indígenas que encontrei durante a pesquisa contestam o tempo todo, opondo-se explicitamente à ideia de “índio do passado” ou “de arquivo” ao construir a imagem de “indígena do presente” que querem promover.

³⁸ “uma ‘fantasia colonial’ sobre a periferia, mantida *pelo* Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como ‘puros’ e de seus lugares exóticos apenas como ‘intocados’.” (HALL, 2011: PAG)

Em meu campo, as definições de fronteiras entre “imaginações metropolitana e indígena” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) aparecem ainda mais difíceis de distinguir. As quatro indígenas desta pesquisa, por se tratar, em sua maioria, de mulheres que nasceram na cidade, estão inseridas no que a autora chama de “imaginação metropolitana”³⁹. As expectativas de um ideal purificado de um modo de ser indígena em oposição a um modo de vida urbano aparecem frequentemente de forma tensionada e desmistificada em suas narrativas. Essas zonas de borramento ficam nítidas quando os próprios indígenas se afirmam como “indígenas da cidade” ou “indígenas urbanos” e estão assim reemoldurando, tensionando, desconstruindo e desmistificando essas fronteiras e colocando-as como muito mais instáveis do que aparentam ser. Percebemos a produção de um campo muito mais turvo, cheio de nuances e camadas de contaminação por uma série de influências e expectativas que não se adequam ou cabem no que seria entendido como “ocidental” e “não ocidental”. Isso não é experimentado como uma contradição, mas como parte da vida dinâmica, complexa e instável da vida ordinária dessas pessoas.

No que se trata dos usos da “cultura”, percebemos, por outro lado, um trabalho político significativo de diferenciação entre a “cultura indígena” e a “cultura não-indígena” (ou “cultura branca”) e das diferentes “culturas indígenas” que remetem às significações dadas e compreendidas sobre as variações entre etnias. Há um interesse claro presente nos discursos e narrativas dos indígenas de meu contexto de campo em afirmar a ideia de “nossa cultura” (que aparece de forma explícita no discurso mencionado acima), que ora significa a “cultura” atribuída a uma determinada etnia, ora uma categoria mais genérica de “cultura indígena”, que se propõe a contrapor à “cultura branca”. Há, também, casos em que esses dois sentidos se sobrepõem ou aparecem com significados muito semelhantes.

As categorias de “cultura indígena”, no singular, ou “culturas indígenas”, no plural, aparecem, portanto, como dispositivos políticos e simbólicos relevantes de diferenciação, produzindo um “nossa” (cultura) em diferenciação ao “deles”, ainda que não deixem nenhuma dúvida que este “nossa” não se trata de algo homogêneo. Produzem, assim, a importância dessas construções, reafirmando-se enquanto *diferença* (BHABHA, 1998), porém sem se apoiar em falsos purismos, reificações e imobilizações simbólicas.

A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A

³⁹ Mesmo no caso de indígenas que ainda vivem em contexto de aldeia essas zonas também aparecem muitas vezes borradas e instáveis, como têm demonstrado inúmeras pesquisas.

articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. (BHABA, 1998:20-1)

Segundo Bhabha (1998), na construção dos discursos do que ele chama de minorias, para se produzirem e afirmarem pela e através da diferença, há a imposição de uma temporalidade própria como efeito de uma produção contra-hegemônica, em que se pretende criar algo novo como “ato insurgente de tradução cultural⁴⁰”.

[...] o trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com ‘o novo’ que não seja parte do continuum de passado e presente. [...] Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um ‘entre-lugar’ contingente, que inova e irrompe a atuação do presente. O ‘passado-presente’ torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver (BHABHA apud ALBUQUERQUE, 2011:93).

A retomada ao passado para renová-lo reescreve significados da experiência no presente que busca também projetar uma nova inscrição de futuro. Nas produções e usos da “cultura” presentes nos discursos, narrativas e trabalhos políticos de visibilização dos indígenas desta pesquisa, elaboram-se essas negociações entre temporalidades que são trabalhadas como “parte da necessidade de viver” (BHABHA, 1998) no sentido de que se atua diretamente rumo a uma experiência menos estigmatizada e marginalizada no presente e enquanto projeção de futuro. Essa operação prática de temporalidades coabitantes reporta aos usos simbólicos da “cultura” na medida em que pretende conferir autenticidade ao que é chamado de “nossa cultura”, “cultura indígena” ou “culturas indígenas” em sua pluralidade e nos diferentes usos e apropriações dessas categorias. A importância da reelaboração do passado como trabalho de remontagem e produção de memória no presente, aparece como fundamental para afirmação de uma “cultura indígena”, construída como “nossa”, ainda que não fixada a sentidos estáveis.

A positivação, afirmação e valorização da “cultura indígena” aparecem como trabalho de ressignificar o passado e também o presente ao atuar sobre o próprio campo de imaginações simbólicas que se constrói dos indígenas e sobre seu lugar político-social. Esse trabalho pretende produzir também sensibilizações políticas coletivas em relação à própria construção do que é a “cultura” pela qual esses indígenas pretendem atuar para defender, construindo discursivamente esse objetivo como algo que deva ser coletivamente almejado e compartilhado. Apelando, assim, para a ampliação da sensibilização de pessoas não indígenas para a importância de se lutar pela “cultura”.

⁴⁰ Para melhor entendimento da categoria de tradução cultural ver além de Bhabha (1998), Robins, (1991) e Albuquerque (2011)

A luta da Aldeia Maracanã é uma luta muito extensa, então é uma luta de todas, de todas mulheres, de todas as pessoas do Brasil [...]. Conhecer a nossa própria cultura, que não é minha, é nossa - porque a cultura indígena, a cultura negra e todas as culturas que vem aí é nossa. Aqui estamos, aqui no Brasil, é nossa. Enquanto a gente não abraçar essa cultura indígena como nossa, o Brasil tá essa guerra. Porque eles só vem pra cá pra tirar, porque não tem união dos povos. E aí nós tem que reunir, unir e lutar por isso. Pra aprender a nossa cultura. Que é nossa. Que muita gente não conhece quantos povos tem no Brasil, quantas línguas são faladas. Eu própria quero conhecer meus próprios parentes. São 305 povos e eu não conheço todos. Então, assim, as línguas são diferentes. E nós estamos aqui, tem muitas... Muita pessoa de fora que conhece e nós próprio não conhecemos. Então essa luta é pra todas, é uma luta extensa. [...] vocês tem que saber que toda vez que a gente luta por algo não é só por indígena, é pra nós, pra todo mundo [...] pela nossa defesa, pela nossa cultura. (GUAJAJARA, Potira Krikati, 2018) ⁴¹

A “cultura”, sendo um termo importado ou não, se mostra relevante neste trabalho menos enquanto categoria analítica e mais pela própria importância dada à categoria em seu uso pelos indígenas desta pesquisa, que aparece e reaparece de forma repetida e contínua em seus discursos. Como diz Socorro Borges, “Assuma sua origem, não deixe a cultura morrer.” Ou como defende Mônica Lima: “o resgate dessa cultura [indígena] é a nossa sobrevivência, é o nosso único caminho. Pra gente continuar vivo”.

Apesar do distanciamento crítico que estabeleci com Carneiro da Cunha, incorporo neste trabalho a distinção analítica de “cultura” e cultura propostas pela autora e ademais concordo no ponto em que enquanto “recurso e como arma para afirmar a identidade, dignidade” a “cultura” tem importância política e social concreta mesmo que nem sempre coincida com a cultura, “aquela ‘rede invisível na qual estamos suspensos’” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009:373).

Entendo, nesse sentido, que quando os meus interlocutores usam a palavra “cultura” estão falando dessa “cultura” com aspas e não da cultura, sem aspas, (ainda que seja questionável se essa última é de fato palpável ou possível de ser rastreável). A “cultura” é acima de tudo compreendida como uma categoria viva. Longe de querer defini-la ou contestar as suas apropriações como inconsistentes, incoerentes, ambíguas, controversas ou contraditórias passa-se a pensar em seu uso prático e como a partir dela os indígenas deste campo de pesquisa estão negociando e trabalhando política e simbolicamente para defender a sua “cultura”, enfrentando preconceitos e lutando de inúmeras formas concretas e cotidianas contra experiências estigmatizantes, invisibilizantes e marginalizantes.

⁴¹Trecho da fala de Potira Krikati Guajajara, uma das lideranças femininas da Aldeia Maracanã, no evento Aldeia na Praça, em 19 de abril de 2018, na Cinelândia, Centro, Rio de Janeiro.

1.2 Indígenas nas cidades brasileiras: dados estatísticos e contexto sociopolítico

Durante a minha imersão pelos circuitos de visibilização e representatividade indígena na cidade do Rio de Janeiro, pude observar os trabalhos políticos produzidos por alguns indígenas a favor da valorização da sua “cultura”, da insubordinação a experiências estigmatizantes e o enfretamento a regimes de invisibilidade. Para melhor compreender essas relações, cabe uma breve elucidação do contexto sócio-político, onde os interlocutores desta pesquisa se inserem, e uma introdução a como as questões sobre os indígenas em contexto urbano aparecem atualmente nas quantificações estatísticas. Cabe, ainda, observar como o poder público está trabalhando em respostas (ou não) para essas questões e de que forma elas estão sendo tensionadas nas narrativas dos diferentes agentes, grupos, coletivos e organizações políticas indígenas a nível nacional e no caso do Rio de Janeiro especificamente.

A presença de indígenas em centros urbanos não é um dado novo, muitas pesquisas reafirmam e comprovam a existência indígena nas cidades, retomando, inclusive, à época do Império (ALBUQUERQUE, 2015; SILVA, 2014). No entanto, o cenário recente evidencia a crescente presença de indígenas nas grandes metrópoles e introduz novas questões e desafios políticos e analíticos em relação à complexidade das possibilidades de abordagens sobre esse fenômeno. Dentre as questões que emergem desse “novo” cenário poderíamos citar: as novas formas de mobilizações e performances políticas, as diferentes apropriações do espaço urbano que inclui as “aldeias urbanas”⁴², a questão do consumo, os diferentes engajamentos religiosos, a questão do ensino e da educação formal (escolar, acadêmica e técnica) e os diferentes modos de sociabilidade dessas pessoas nas cidades.

O Censo Brasileiro de 2010 produzido pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) identificou em torno de 900 mil indígenas autodeclarados no território nacional, sendo 817,9 mil declarados no quesito cor ou raça, destes 36,2% viventes em área urbana e 63,8% em área rural. Os autodeclarados indígenas estão presentes em 80,5% dos municípios brasileiros e representam 0,4% da população nacional. Foram identificadas 305 etnias e 274 línguas indígenas faladas, 250 etnias em terras indígenas e 300 fora delas (IBGE, 2012). As pesquisas demonstram grandes variações e mudanças do Censo de 1991 para os dias de hoje, o que revela, entre outras coisas, um aumento significativo em relação ao número de autodeclarados. Há “fortes indícios de que as populações indígenas vêm crescendo

⁴² Ver Nunes (2010).

nas últimas cinco décadas, surpreendendo expectativas alarmantes e as consideradas mais realistas” (GOMES, 2012c:17).

Além disso, dados recentes demonstram que dos 20 municípios com maior número de habitantes indígenas, 10 são capitais, o que sugere que “a realidade do indígena que está no meio urbano é significativamente o contexto das grandes cidades” (ALBUQUERQUE, 2015:151). No caso específico do estado do Rio de Janeiro, o Censo de 2000 apontou que a população indígena chegava a 35.934 pessoas, e na capital 15.622 (IBGE, 2012). No Rio de Janeiro, portanto, os indígenas representam 0,1% do total da população do estado e 1,9% do total da população indígena do país. Já no Censo de 2010, os indígenas no estado do Rio de Janeiro eram 15.894, e, na capital, 6.764 (IBGE, 2012).

[...] em 2010 os indígenas no Estado do Rio de Janeiro eram 15.894, sendo que nas maiores cidades da Região Metropolitana do Rio de Janeiro (Grande Rio) os valores foram: Belford Roxo 316, Duque de Caxias 865, Guapimirim 26, Itaboraí 209, Itaguaí 149, Japeri 55, Magé 240, Maricá 140, Mesquita 150, Nilópolis 87, Niterói 655, Nova Iguaçu 747, Paracambi 29, Queimados 106, Rio de Janeiro 6.764, São Gonçalo 906, São João de Meriti 408, Seropédica 103, e, Tanguá 06. [...] nas maiores cidades da Grande Rio a população indígena soma 11.961 pessoas, ou 75,25% do total da população indígena do estado (a capital detém 44,6% do total do estado). Portanto, a maior parte da população indígena urbana está concentrada na região da Grande Rio onde estão as maiores cidades do estado. (ALBUQUERQUE, 2015: 156)

“Esses números revelam pelo menos duas coisas, a diminuição da população indígena nas áreas rurais como parte do processo de migração para as cidades, assim como da urbanização dessas áreas, e, por outro lado, a diminuição dos números nas cidades por conta dos novos procedimentos censitários” (ALBUQUERQUE, 2015:155). Um dos fatores que explicaria o aumento da presença indígena nas metrópoles é a questão da migração que provém da busca por trabalho assalariado, resultado da falta de terras adequadas para a sobrevivência e reprodução material dessas comunidades. Processo decorrente dos conflitos em torno das terras indígenas e o aumento do latifúndio e da concentração de terra no Brasil (BAINES, 2004).

Para além de questões socioeconômicas, a crescente migração indígena para as cidades pode ser explicada por motivações políticas. Essa maior presença propicia a formação de redes cada vez mais amplas de apoio entre os indígenas além da crescente apropriação, uso e domínio dos códigos formais de representação e poder político por eles mobilizados, o que produz um aumento do associativismo indígena e de sua mobilização étnica e visibilidade social.

No caso específico do Rio de Janeiro, podemos observar, pelo fato da cidade abrigar historicamente diversos órgãos indigenistas⁴³ e centros de pesquisa sobre povos indígenas, um movimento migratório intenso como efeito da busca por reconhecimento de direitos, principalmente com relação à proteção do Estado em conflitos fundiários (ALBUQUERQUE, 2015; SILVA, 2014). Historicamente, as “viagens em busca de direitos” fazem parte do repertório da maioria das populações indígenas quando se trata da memória da luta social dessas comunidades em busca de direitos e acesso ao poder público” (ALBUQUERQUE, 2015:156. Nota de rodapé 7).

Além disso, importa reconhecer o aumento significativo de pessoas que se autodeclaram indígenas, registrados também pelas pesquisas estatísticas, que não vieram migradas ou não cultivam vínculo com uma aldeia em específico. Trata-se dos indígenas que nasceram nas cidades e que reivindicam a identidade a partir da legitimidade da ascendência e através de processos de identificação. O crescimento dos autodeclarados está inserido na importância da mudança a nível internacional, que reflete também o contexto brasileiro, de novas sensibilidades em relação às questões sobre as identidades que emergem na contemporaneidade. O advento da globalização produziu um duplo efeito: o “fortalecimento de identidades locais” e a “produção de novas identidades” (HALL, 2011:85-7).

Com essas mudanças, novos grupos identitários emergem e buscam visibilidade social, e cada vez mais indivíduos reivindicam reconhecimento de pertencer a tal identidade de gênero, étnica, de raça e sexualidade, o que envolve além de processos de identificação, um trabalho de produção de si, criação de novas subjetividades, coletividades políticas e *performatividades* (BUTLER, 2014; 2018). Com tais transformações, novas demandas, que provêm como efeito das “novas identidades”, emergem na arena pública e provocam embates normativos, mudanças institucionais e processos jurídico-políticos para atender às reivindicações como parte desse novo repertório da dinâmica de “respeito às identidades” (MONTEIRO, 2012). Aparecem, assim, as discussões em torno das políticas afirmativas, identitárias, emancipatórias, de reconhecimento, de representação, da diferença, direitos identitários e direitos étnicos⁴⁴.

No caso de grande parte dos países da América Latina (Nicaragua, Brasil, Colômbia, México, Paraguai, Perú, Bolívia, Equador e Venezuela), os últimos anos foram

⁴³ Incluindo o primeiro órgão indigenista nacional, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

⁴⁴ Ver CARRACEDO (2003) e FRASER (2002)

marcados pelo reconhecimento a nível político institucional do caráter multicultural e pluriétnico das nações latinoamericanas, sendo críticos à ideologia da mestiçagem que prevalecia antes como imaginário nacional dominante nesses países. O multiculturalismo como argumento provocou um disparete da criação de um conjunto de dispositivos legais que propiciaram a conversão da ancestralidade e da “cultura” das minorias étnicas em elementos de negociação política, dando lugar a formas organizativas que se constroem em torno das identidades (VYGOIA, 2008).

No contexto nacional, cabe destacar as mudanças instauradas pelos governos do Partido dos Trabalhadores⁴⁵ que contribuíram para introduzir a questão da visibilidade dos indígenas em contexto urbano à atuação política institucional e que se inserem em um contexto de abertura de sensibilidades em torno das questões minoritárias internacionalmente.

Embora o governo já viesse atuando de maneira esparsa em alguns contextos, a questão dos indígenas nas cidades apareceu oficialmente em 2006, durante a 1ª Conferência Nacional dos Povos Indígenas. Os delegados indígenas aprovaram a inclusão de um capítulo sobre “índios urbanos” no documento final do encontro. Os vinte e quatro itens tratam de demandas por território, por educação e saúde. Durante o Fórum Urbano Mundial, em 2010, o presidente da FUNAI na época, Márcio Meira, disse que “a maior parte da população indígena ainda vive – e espero que continue vivendo sempre – nos seus territórios tradicionais. Mas as cidades brasileiras estão cada vez mais recebendo povos indígenas” (ALBUQUERQUE, 2015:153)

Até os anos 2000, o poder público pouco apresentava propostas concretas, a nível federal, estadual e municipal, em relação aos indígenas que vivem em cidades brasileiras⁴⁶, efeito de uma gestão histórica muito articulada a uma intenção de manutenção dessas comunidades fixadas aos “territórios indígenas”⁴⁷. A herança indigenista atrelada ao *poder*

⁴⁵ Referentes ao Governo Lula, entre 2003 e 2011, e Governo Dilma, entre 2011 e 2016 (ano do *impeachment*). Dessas mudanças talvez a mais significativa seja a Lei de Cotas nas universidades (Lei 12.711, agosto de 2012), que estabelece que pretos e pardos terão acesso ao ensino público nacional em proporção mínima garantida pelo estado.

⁴⁶ Albuquerque (2015) menciona o surgimento de algumas poucas políticas públicas para indígenas em contexto urbano, através de secretarias de direitos humanos, a partir de 2000, como resultado da pressão e constrangimento dessas comunidades. É o caso do Conselho Estadual dos Povos Indígenas de São Paulo, do Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas de Porto Alegre, e do Conselho Municipal de Direitos e Defesa dos Povos Indígenas em Campo Grande.

⁴⁷ “Os ‘territórios indígenas’ são parte do quadro administrativo do Estado no processo de regularização fundiária do país. Ao isolar os povos nativos em aldeias procurava-se apaziguar os conflitos fundiários entre nativos e colonizador. Desse modo, o *poder tutelar* pretendia vencer, pela “não violência”, a resistência dos povos nativos em se fixarem em lugares definidos pelo Estado ao mesmo tempo em que constituía sobre eles poder administrativo pleno. [...] Como parte do trabalho político do Estado é dissimular, sendo o discurso ambíguo uma das formas por excelência dessa atividade, os “territórios indígenas” menos do que proteger a população nativa a tornavam “cativa” de um território restrito e escasso de recursos.” (ALBUQUERQUE, 2015:150)

*tutelar*⁴⁸ (LIMA, 1995) foi reatualizada pelo órgão da FUNAI, criada em 1967, no que diz respeito à produção de fixação das populações indígenas às aldeias. Isso produz, além de uma imposição de imobilidade a essas comunidades, um projeto de invisibilização dos indígenas habitantes dos centros urbanos e metrópoles brasileiras. As formas de atualização do *poder tutelar* produziram novos enquadramentos sobre os indígenas fora dos territórios demarcados, ou seja, nas cidades: “desaldeados”, “aculturados”, “isolados”, “em contato intermitente”, “em contato permanente”, entre outros termos (ALBUQUERQUE, 2015). “Assim, tanto a noção de “desaldeado” como a de “aculturado” serviram, e servem ainda hoje, como dispositivos para retirar ao indígena a sua presença e continuidade espacial e temporal, ou seja, para negar a permanência do indígena no campo da história” (ALBUQUERQUE, 2015:150).

Enquanto principal órgão destinado e responsável pelas demandas indígenas, a FUNAI ainda hoje opera de forma a pressupor que os indígenas não têm o interesse em deixar as suas terras “tradicionais”, e essa lógica está presente no modelo de gestão atual do órgão. Nesse sentido, ela não tem dado conta ou se preocupado diretamente com as demandas sociais e políticas que os indígenas em contexto urbano vêm reivindicando, cujas principais dizem respeito à moradia, educação e saúde.

As organizações indígenas ainda enfrentam dificuldades no que toca a representação, legitimidade e operacionalidade de suas pautas a nível político institucional, fazendo do agravo a instituições internacionais como recurso político de viabilizar suas reivindicações (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). A Organização das Nações Unidas cumpriu a função de importante mediadora para que organizações indígenas emergissem como atores políticos e pudessem visibilizar suas demandas⁴⁹. A partir de 2000, as organizações e associações indígenas no Brasil cresceram em número, ganharam mais força e autonomia e passaram a ser interlocutores mais independentes e a melhor instrumentalizar

⁴⁸ No início do século XX, inaugurou-se um novo modo de gestão do Estado sobre as populações indígenas sob a forma de poder tutelar (LIMA, 1995). Com a mudança que emerge da formação da república federativa, o Estado passa a controlar, gerir e centralizar a política indigenista, retirando o poder de decisão sobre a vida dos povos originários das instituições religiosas (FREIRE, 2012 apud DOMINGUES, 2013). Esse novo paradigma de gestão traduz a passagem da “guerra como política à política como guerra”, em que a “guerra” se reatualiza sob diferentes modos, mesmo sob a forma de governo da “paz” (LIMA, 1995). A inauguração da política do poder tutelar marca a transição da violência aberta do período imperial à violência simbólica do período republicano sobre as populações indígenas (LIMA, 1995).

⁴⁹ “Foi a ONU que lançou a Década dos Povos Indígenas em 1994, renovada dez anos depois; foi também a ONU que criou o Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas, seguido do Foro Permanente de Povos Indígenas, órgão assessor do Conselho Econômico e Social da ONU que se reúne anualmente desde 2002. Isso sem falar da sua adoção, em 2007, da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009:326).

determinados marcos legais e dispositivos jurídicos institucionais (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

No entanto, por fora da gramática dos associativismos indígenas, devemos nos atentar para outras formas de articulações e atualizações dos repertórios políticos dos indígenas nas grandes cidades que às vezes não configuram os campos conhecidos que visam à negociação e ao reconhecimento frente ao Estado através de uma lógica operacional do *poder tutelar* e luta para obter direitos.

No cenário carioca, podemos destacar a Aldeia Maracanã como um movimento de insurgência indígena que marca certa inovação em relação aos modos de operação prática da ação política e a forma de apropriação dos diferentes dispositivos e recursos para a visibilização de suas pautas políticas⁵⁰. Essa “inovação” pode ser explicada, entre outros motivos por: seu caráter multiétnico (e, nesse sentido, a não obrigação e preocupação por uma coerência interna em torno de uma congruência étnico-identitária bem delimitada); por envolver e assimilar projetos e posições políticas díspares e heterogêneas⁵¹; por uma construção de conjunção da luta urbana com a luta indígena de forma muito particular (acionando gramáticas específicas em torno dos debates sobre urbanidade, direito à cidade e apropriação do espaço urbano em correlação com discussões sobre patrimônio, diversidade, diferença, e cultura)⁵²; por incluir os indígenas autodeclarados nascidos na cidade e incentivarem um processo de afirmação da identidade pelos “descendentes” (a partir de uma busca pela “reconexão” às “origens” étnicas⁵³); por uma certa predileção por processos que reforçam a autonomia, autorepresentatividade e independência do movimento em relação ao Estado (no que toca à administração dos usos do espaço ocupado que o condiciona a uma exclusividade de direcionamento para questões indígenas), apesar do uso e apropriação de dispositivos jurídicos e institucionais como recursos políticos pragmáticos.

Para entender as demandas políticas que emergem nesse contexto, passa-se necessariamente pela discussão de outro campo de disputas, que configuram um plano mais simbólico dessas lutas. Diz respeito às tensões em torno das narrativas sobre o lugar sociopolítico e imaginativo do indígena e suas representações. Cabe aqui refletir sobre as

⁵⁰ Esta luta introduz processos complexos de afirmações identitárias, que não se orientam sob um trabalho político inserido na gramática do poder tutelar, que reivindica o reconhecimento do Estado enquanto comunidade indígena bem delimitada a nível oficial, como descrito na introdução (0.2).

⁵¹ Ver Domingues, 2013.

⁵² Ibid.

⁵³ Ver capítulo 2.

construções virtuais sobre o “índio” que compõem a formação imaginada de um ideal nacional⁵⁴.

Um ponto interessante que se pode destacar no contexto do debate dos ideólogos da nação é o senso comum neste campo do uso indiscriminado de um modelo estereotipado desse componente social marginalizado (o índio). Quero dizer que a “proteção ao índio” foi uma das marcas de consenso entre as ideologias de esquerda e de direita que reivindicam, cada uma a seu modo, o monopólio da representação da assimilação dos diferentes componentes sociais na formação do estado-nação Brasil e um projeto político para tal “questão”. Assim, nas ideologias da identidade nacional (de direita e de esquerda) a imagem do “índio” se dá ou pela aproximação do indígena com a natureza (como quase sinônimos), ambos representados pelas imagens da autenticidade, da preservação e do distanciamento da contemporaneidade (“civilização”) como condição para sobreviver ou, por outro lado, não propriamente de forma inversa, o “índio” é cooptado pelas imagens da nação brasileira moderna, pelo tipo de multiculturalismo hoje em voga, que busca então sua identidade num eufemismo, a assimilação da “diferença” como valor ético-político e riqueza simbólica. (ALBUQUERQUE, 2011:86)

Nessa lógica, certas imaginações estereotipadas se precipitam nos usos do senso comum que produzem e reificam continuamente representações do “índio” que é associado a um ideal nacionalista - que, como coloca Albuquerque (2011), pode ser uma produção da esquerda ou da direita política - e refletem condutas do poder público em relação a essas comunidades as quais este componente imaginado pretende representar. “Quaisquer que tenham sido as políticas reais desses estados nacionais para com os povos indígenas, estes nunca deixaram de ocupar posição de destaque na imaginação nacionalista” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009:331). O papel ideológico que situa o “índio” em um dado lugar na autoimagem e identidade nacional varia conforme o período histórico e tal como os indígenas sejam percebidos como vivos ou extintos, “sendo estes claramente preferidos àqueles” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009:331).

Desde a Independência do Brasil, os índios extintos foram repetidamente promovidos a elementos fundadores da identidade nacional. [...] Já com relação aos povos indígenas da atualidade a história é outra. Índios estabelecidos em seus territórios tradicionais foram concebidos desde os tempos coloniais como antagônicos ao progresso, ao desenvolvimento, à civilização, ou seja, à qual for o termo empregado para justificar a expropriação de suas terras ou sua escravização. Desde meados dos anos 1970, quando foram localizadas ricas jazidas minerais em toda a região amazônica, povos indígenas estabelecidos sobre o solo desses recursos foram alvo de sucessivas campanhas na mídia no sentido de questionar sua lealdade ao Estado nacional. Até os dias de hoje a cobiça por terras tenta jogar a opinião pública na mesma direção (CARNEIRO DA CUNHA, 2009:331)

É esse ideal do “índio extinto” que será resgatado para ser tensionado e contestado pelos discursos dos indígenas da Aldeia Maracanã. Nessa lógica, inúmeras disputas são produzidas em torno das interpretações sobre o lugar dos indígenas na construção simbólica

⁵⁴ Sobre *comunidades imaginadas* ver Benedict Anderson (2008).

nacional. Este trabalho é analiticamente construído por Oliveira quando propõe um “conhecimento posicionado e comprometido (no sentido usado por Donna Haraway, 1988), implicando o desenraizamento de preconceitos e de horizontes coloniais, possibilitando apontar, ainda que como totalidade virtual, outra narrativa sobre a nação brasileira” (OLIVEIRA, 2016:9). Porém, está também presente empírica e concretamente nas inúmeras disputas e negociações cotidianas que os indígenas que encontrei em campo estão produzindo para ressignificar e desfazer estereótipos da imagem veiculada e repetida historicamente sobre o “índio” e significados nela estabelecidos e cristalizados. “Não estaremos falando apenas do passado, mas de conflitos e processos atuantes na contemporaneidade brasileira” (OLIVEIRA, 2016:8). É nesse contexto de conflitos e disputas, que também são disputas narrativas e simbólicas, que se inserem os indígenas desta pesquisa.

Oliveira (2016) chama atenção para a importância do trabalho de contrapor representações distorcidas e estigmatizantes sobre os indígenas, o que pressupõe refazer e disputar interpretações sobre as narrativas da história nacional, os recolocando como efetivos agentes no processo de construção da nação. Mas também inclui contribuir para frear o projeto de silenciamento das vozes dos próprios indígenas – o que tem mais relação com os trabalhos de escuta, que são ao mesmo tempo políticos e etnográficos, do que com o ideal problemático em torno da noção de “dar voz” (SPIVAK, 2010).

As vozes indígenas contra a colonização só se fizeram conhecer recentemente, nas últimas décadas, quando as lutas por demarcação de seus territórios, ampliadas e repercutidas por um arco de alianças (igrejas, universidades, grupos de direitos humanos), começaram a chegar até a opinião pública, em aberta contradição com as imagens idealizadas sobre a construção do país e com a postura tutelar do indigenismo. Foi este, no final da década de 1970, o momento em que, creio, iniciou-se tal ruptura. (OLIVEIRA, 2016: 13)

É, nesse contexto de abertura para o crescimento da visibilidade das questões indígenas na opinião pública, que se disputam narrativas menos congeladas e estigmatizantes do “índio”. É importante destacar a importância do crescimento das produções de escritores indígenas e do efeito do aumento do ingresso nas universidades públicas e privadas de indígenas em nível de graduação e pós-graduação, tornando-se pesquisadores, atuando como um fator significativo de pressão para o debate sobre as questões indígenas ganhar maior visibilidade na esfera pública e de certa forma incentivar e disputar autonomia e autorrepresentatividade nas interpretações sobre os indígenas que se produzem intelectualmente e cientificamente.

O efeito concreto da proliferação e crescimento da força dessas vozes é o acirramento das disputas narrativas que são produzidas em torno da existência do “indígena do presente”, que recupera as representações feitas sobre o “índio do passado” para remontá-la, reinterpretá-la, refazê-la e ressignificá-la sobre novos horizontes. Esses processos envolvem diferentes trabalhos políticos e discursivos que nem sempre convergem sobre mesmas formas, apesar de objetivos semelhantes - a saber, um horizonte de visibilidade da identidade indígena, do reconhecimento e abertura para sua participação a nível social-político, do desfazimento de estereótipos que contribuem para uma experiência estigmatizada e o suprimimento de demandas sociais concretas.

O que aparece como ponto de amarra para essas disputas é certo acionamento do passado como processo de remontagem e reatribuição de significado no presente. Essa possibilidade de apropriação das narrativas contadas sobre os povos indígenas é ativada para contribuir com uma reinscrição positiva do indígena na autoimagem nacional, e esse trabalho é feito no cotidiano dessas lutas. Esse processo requer um trabalho de reformulação, e, de certa forma, de negação daquilo que foi estabelecido como dominante da própria construção da história do Brasil desde o período da colonização que incide diretamente na produção das interpretações sobre o indígena e sua participação (ou apagamento dessa participação) no passado e no presente. Oliveira (2016) aponta, nesse sentido, para a necessidade de se “conhecer as formas concretas pelas quais as coletividades indígenas lograram resistir, se organizaram e continuaram a atualizar sua cultura na contemporaneidade, inclusive formulando projetos de futuro” (OLIVEIRA, 2016: 14).

Essa projeção de futuro opera também no sentido de novos horizontes, expectativas e possibilidades que se abrem a partir de disputas pelas narrativas contadas e propagadas. A retomada do passado para remontá-lo sobre novos significados se apoia na projeção de um futuro melhor que vislumbra o “desenraizamento de preconceitos e de horizontes coloniais, possibilitando apontar, ainda que como totalidade virtual, outra narrativa sobre a nação brasileira” (OLIVEIRA, 2016:9), e assim, outra narrativa sobre os próprios indígenas e seu lugar sócio-político.

É, nesse contexto, que alguns indígenas, no Rio de Janeiro, se organizam e constroem o movimento AM. Estes irão negociar com construções da história das questões indígenas no Brasil em correlação com a memória do espaço do antigo Museu do Índio no bairro do Maracanã, no qual disputam a legitimidade em ocupar. Visando romper com visões

estereotipadas do “índio do passado” afirmam a viabilidade e legitimidade da presença indígena na cidade e reforçam a imagem do “indígena do presente”, que, ao mesmo tempo em que afirmam a sua autenticidade e “diferença” (BHABHA, 1998), não estaria em contradição com modos de vida urbanos. Pretendem, assim, construir uma série de atualizações, reinscrições e ressignificações às simulações imaginárias do “índio” consolidadas socialmente.

É em oposição ao ideal do “índio extinto” que os indígenas da AM constroem suas narrativas e se situam em um campo de disputa pela(s) história(s) narrada(s) que participa(m) da produção do lugar socioimaginativo de si na atualidade: *“A literatura nacional está aí dizendo o tempo todo que o Rio de Janeiro venceu os indígenas, exterminou no século XVII-XVIII. Os livros contam um pouco dessa história aí de extermínio dos indígenas. Diversas monografias e teses de mestrado e doutorado falam sobre isso, sobre o extermínio dos povos originários aqui no Sudeste”*⁵⁵. Em contraponto, a história que os indígenas da AM procuram produzir e reforçar é a ênfase na presença dos indígenas nas cidades, promovendo a imagem do “indígena vivo”, atual e em movimento.

1.3 A Aldeia Maracanã: história, contexto e disputas

Retomemos agora a história do espaço concreto objeto de disputas postas em evidência pela reunião de um grupo de indígenas, extremamente diverso, em torno do movimento conhecido como Aldeia Maracanã. O antigo casarão em questão se encontra localizado na Rua Mata Machado, número 126, ao lado do Estádio Jornalista Mário Filho, popularmente conhecido como Maracanã. Essa antiga edificação, cuja estrutura arquitetônica principal permanece de pé (ainda que em condições extremamente precárias, beirando o desabamento), refere-se ao primeiro museu voltado para a memória indígena em conformidade à época, que remonta à década de 1950, com o pensamento indigenista nacional: o Museu do Índio. O Museu era administrado por Darcy Ribeiro e servia ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI)⁵⁶.

⁵⁵ Trecho de fala de José Urutau Guajajara, uma das lideranças masculinas da Aldeia Maracanã, no evento Pré-Coirem 2018 (III Congresso Intercultural de Resistência dos povos indígenas e tradicionais do Maraka'nà) na mesa “A energia da Maraka'nà”, no dia 10 de outubro de 2018, no CEFET/RJ (Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca), Maracanã, Rio de Janeiro.

⁵⁶ Antigo Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) e que posteriormente se transformaria na atual Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Figura 5: Antigo Museu do Índio, Maracanã (Rio de Janeiro). Registro do terreno do antigo Museu do Índio ocupado pelo movimento Aldeia Maracanã, dezembro de 2012.



Fonte: “Aldeia Maracanã – E agora?” Blog Juayhu – Notícia dos Povos Indígenas. 14/12/2012.

Disponível em: <http://juayhu.blogspot.com/2012/12/aldeia-maracana-e-agora.html>

A ligação do espaço com a questão indígena nacional não se encerra na existência do Museu, e para melhor compreendê-la, devemos retornar ao século XIX. A área atual do casarão já foi propriedade dos jesuítas, ocupada por engenhos de cana-de-açúcar (DOMINGUES, 2013). No momento do declínio da atividade, foi dividida em chácaras e uma destas foi vendida ao duque de Saxe, Almirante da Armada Brasileira e fomentador de estudos naturalistas, em 1865 (OUVERNEY, 2011). Este exigiu “que o terreno deveria ser utilizado com finalidade de apoio ‘à causa dos índios’ [...]”. O espaço foi doado posteriormente ao Império do Brasil no mesmo ano de sua aquisição pelo Duque para abrigar ‘um órgão de estudos e pesquisas sobre as culturas indígenas brasileiras’” (DOMINGUES, 2013: 252).

Indica-se que o contexto de inauguração do casarão coincide com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) em 1910⁵⁷, do qual foi sede, sendo incorporado ao Ministério de Agricultura, Indústria e

⁵⁷ O SPILTN foi criado pelo Decreto-Lei nº 8.072, de 20 de junho de 1910, posteriormente transformado em Serviço de Proteção aos Índios (SPI) pelo Decreto- Lei nº. 3.454, de 6 de janeiro de 1918 (DOMINGUES, 2013)

Comércio⁵⁸. A criação do SPILTN inaugurou um novo modo de gestão do Estado sobre as populações indígenas sob a forma do *poder tutelar* (LIMA, 1995). Assim, a história do casarão está profundamente enlaçada com a história da gênese da política indigenista brasileira.

Em 1918, o SPILTN transforma-se em Serviço de Proteção aos Índios (SPI), cujo objetivo era a proteção das populações indígenas, em um contexto marcado por diversos conflitos entre indígenas, trabalhadores rurais e imigrantes em torno da disputa pelas terras indígenas⁵⁹. O SPI previa, “além de estabelecer uma convivência pacífica e garantir a sobrevivência física dos povos indígenas, estimular o sentimento de pertencimento à nação, garantir o acesso à produção de bens e empregar a força de trabalho indígena na atividade agrícola” (DOMINGUES, 2013:254). Na outra face da dimensão protecionista que pretendia evitar o extermínio destas populações, insinua-se a finalidade de “estimular os índios a adotarem gradualmente hábitos ‘civilizados’” (LIMA, 1992:35).

Sendo abrigar o SPI uma das primeiras funções do espaço em questão, este está inserido na história do *poder tutelar* e das políticas indigenistas cuja evidente posição civilizatória irá determinar o rumo das vidas indígenas no Brasil, sustentada por um ideal de assimilação destas pessoas ao “modo de vida da comunidade nacional”. O SPI estaria vinculado ao ideal da “política de integração” na qual a identidade indígena era concebida apenas como um estágio subjetivo transitório com certa “incapacidade evolutiva” (LIMA, 1992). A incorporação dos indígenas na sociedade nacional era concebida sob a crença de que a civilização ocidental significava um passo avançado de um processo social evolutivo.

Dessa forma, a história do casarão, que foi sede do SPI e posteriormente Museu do Índio se entrelaça com a história da relação entre o Estado e a questão indígena nacional. Em 1953, o prédio torna-se o primeiro Museu do Índio do Estado do Rio de Janeiro⁶⁰, como parte da Seção de Estudos do SPI. Criado por Darcy Ribeiro, o Museu era um equipamento cuja finalidade seria a de “documentar, através de pesquisas etnológicas e linguísticas e de registros cinefotográficos e sonográficos, todos os aspectos das culturas indígenas existentes

⁵⁸ O órgão foi atrelado a diversos Ministérios: da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC, 1910/30); do Trabalho, Indústria e Comércio (MTIC, 1930/34); da Guerra (1934/39); e da Agricultura (1939/67) (ALBUQUERQUE, 2015).

⁵⁹ “No XVI Congresso de Americanistas, ocorrido em 1908 em Viena, foi denunciado que o Brasil mantinha uma política de extermínio de suas populações originárias. A má reputação internacional provocou a criação de uma política de estado cuja incumbência seria evitar o extermínio dos povos indígenas” (DOMINGUES, 2013: 253).

⁶⁰ Sua criação coincide com um período da mudança da sede do SPI para Brasília (1962) e da sua transformação em Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1967 (DOMINGUES, 2013).

no país” (MUSEU DO ÍNDIO, 1991). O Museu do Índio “alcançou grande repercussão internacional por tratar-se do primeiro museu etnográfico com o caráter e o propósito não só de preservar, mas também de divulgar e denunciar as violências e ameaças contra essas populações” (RIBEIRO, 1991 apud DOMINGUES, 2013:256).

Para Gomes (2011), este espaço foi significativo para a visibilidade e ressonância das questões e lutas sociais indígenas a nível nacional, servindo muitas vezes como local de encontro de grupos e representantes de diferentes regiões do Brasil além de referência para a divulgação da busca por direitos e acesso ao poder público. Em meio a um fervoroso cenário e repertório de disputas políticas em torno da preservação da memória cultural das várias etnias existentes e lutas pela sobrevivência e reprodução material destas comunidades - que envolvia também a visibilidade em torno da questão da demarcação e preservação das terras indígenas – alguns grupos reconheciam o casarão do Museu do Índio como “o lugar onde alguma parte de seu destino estava sendo traçado, sempre com esperanças de que fosse para melhor. Para aqui afluíam comitivas e mais comitivas de índios de diversas procedências [...] Este prédio guarda essa memória em suas paredes, no ar que nele se respira” (GOMES, 2011:3-4).

Por outro lado, outras perspectivas enfatizam que o Museu do Índio, em conformidade e integrado a um modo de intervenção e gestão das populações indígenas pautadas no *poder tutelar*, contribuía para perpetuar um modelo de pouco favorecimento à autonomia e representatividade dessas comunidades. As políticas indigenistas, intensificadas pela criação da FUNAI em 1967, estariam atuando como dispositivo disciplinar do Estado (LIMA, 1992), inseridas em um modelo de gestão cujo controle e administração das populações indígenas contribuía para obliterar a agência e autonomia dessas comunidades, especialmente no que toca o acesso à autorrepresentação em esferas do poder público.

Portanto, apesar de seu valor em termos de produção de memória, preservação documental e organização de um acervo histórico e cultural significativo, o Museu do Índio poderia ser interpretado, como uma das peças de “formas externas de atribuição” (LIMA, 1995), atribuindo significado a “todos os aspectos das culturas indígenas existentes no país” (MUSEU DO ÍNDIO, 1991), sem, no entanto, estimular a participação ativa e a autonomia das comunidades interessadas. Reforçava, assim, a ideia do imaginário do “índio” congelado no passado, negando a perspectiva enquanto experiência viva das comunidades indígenas, reificando aspectos estigmatizantes sobre essas populações. Essa perspectiva coincide com os argumentos sobre a falta de representatividade dos “índigenas vivos” nas narrativas históricas

sobre os povos indígenas no Brasil, que incluem críticas à literatura indigenista tradicional, aos livros didáticos escolares, e às representações sobre o “índio” veiculadas e sacralizadas pelo Museu do Índio. Nessa reconstituição cronológica dos diferentes usos do espaço, percebe-se o enlaçamento com uma história de política indigenista nacional que supõe interpretações do “índio” que será questionada pelos indígenas do movimento Aldeia Maracanã.

Em 1978, o Museu do Índio é transferido para o prédio que servia ao Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), na Rua das Palmeiras, em Botafogo – Zona Sul do Rio de Janeiro. O casarão ao lado do estádio Maracanã fica então abandonado até 2006, quando é ocupado por um grupo de indígenas que se autodenomina de Movimento Tamoio dos Povos Originários⁶¹, mais conhecido como Movimento Aldeia Maracanã. Essa ocupação é resultado de um movimento anterior de articulação entre alguns indígenas no Rio de Janeiro que começam no início dos anos 2000 a se reunir e a “organizar os indígenas na cidade a fim de estruturarem um movimento social em busca da regularização de políticas públicas para os indígenas” (ALBUQUERQUE, 2015:158).

Como conta um dos participantes do movimento inicial de articulação, Zé Guajajara⁶²:

Até então a população do Rio de Janeiro não sabia que tinha indígenas aqui no Rio de Janeiro. Perguntava para os professores, nessas escolas, os professores diziam: “Tem índio no Rio de Janeiro? Pensei que tinham todos acabado, sabe? Que tinha um pouquinho lá no Amazonas, Xingu...”. Muito distante, muito distante... Então, tem sim, tem índios. Parentes que demoraram a se adaptar, porque eles vieram migrando, também, depois da retirada de 1500... Vieram migrando pro sul, desceram um pouco da Argentina, do Paraguai... E aí Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo formando pequenos aldeamentos. Aqui no Rio de Janeiro nós temos sete aldeamentos. Se você entrar naquela região de divisa com São Paulo, sul do Estado do Rio de Janeiro. Então nós temos Bracuí, Paraty Mirim, Mamanguá, Niterói... Então, por volta dos anos 2000, no início, nós sentimos a necessidade de encontrar um espaço, encontrar um espaço para nós discutirmos políticas públicas indígenas nesse contexto. Enquanto, já sabíamos, tínhamos ali em Botafogo o Museu do Índio, mas que não nos representava. Porque muito bonito o museu de Botafogo, retrato colorido, foto, vídeo, desenhos, tudo colorido, mas não tinha o ser humano indígena,

⁶¹ O Movimento Tamoio foi batizado com esse nome em homenagem à Confederação dos Tamoios, insurreição indígena, ocorrida entre 1556 e 1567, contra a invasão portuguesa às terras brasileiras e a tentativa de escravizar os Povos Nativos. A palavra “tamoio”, que vem do vocábulo Tupi “Tamuya”, significa “o mais Velho, o mais Antigo”.

⁶² Zé veio migrado da aldeia Maria Cumprida, estado do Maranhão, e é umas das atuais lideranças do grupo de indígenas que ainda hoje disputam a ocupação pelo espaço do antigo museu, além de Mestre em Linguística pela UFRJ e professor de língua e cultura Tupi-Guarani no curso de extensão do Instituto Superior de Educação do Rio de Janeiro.

não nos representava, não falava de políticas públicas nesse contexto (GUAJAJARA, Zé. 2018).⁶³

O movimento que ia se projetando naquele momento tinha um interesse claro de trazer para arena pública todo um campo de discussão ainda nebuloso e invisibilizado sobre a presença ativa de indígenas nas cidades do Estado do Rio de Janeiro em pequenos aldeamentos indígenas ou espalhada pela cidade, especialmente em favelas e periferias. Essa embrionária articulação pretendia convergir interesses de diferentes grupos que se reconheciam como indígenas em torno de demandas políticas em relação à moradia, educação e saúde, até então pouco discutidas ao tratar-se sobre a questão do indígena em contexto urbano.

A organização entre os indígenas na cidade do Rio de Janeiro procurava justamente propor um contra-movimento à condição política e social dessas comunidades, em concomitância com um trabalho de produção de ampla visibilidade social indígena. No subtexto desses movimentos de articulação de indígenas no início de 2000, havia ainda a dimensão das disputas narrativas em torno da ênfase ao “indígena do presente”, “indígena vivo”, atual, que se pretendia contrapor à imagem do “índio do passado”, “índio extinto”, “*muito distante*”, marcada no imaginário social e reforçada pelo acervo do Museu do Índio. Nesse contexto, a ocupação do antigo museu no bairro do Maracanã tem um significado substancial.

Então nos encontrávamos no centro da cidade ou no CESAC⁶⁴ - uma organização indígena, uma das primeiras ocupações indígenas aqui no Rio de Janeiro. Nós nos encontrávamos para discutir questões de políticas públicas e algumas pessoas falaram: “Urutau, o Rio de Janeiro tem um espaço ao lado Maracanã que está abandonado e que foi o antigo Museu do Índio”. Pela primeira vez eu ouvi aquilo, logo na virada de 2000. [...] Por volta de 2004, nós fizemos a primeira tentativa de **reassumir** aquele espaço. Nós estávamos fracos: poucos parentes, poucos apoiadores e poucos pesquisadores. Então foi uma tentativa um pouco frustrada, recuamos um pouco. Organizamos um novo número de parentes, etnias... Quando elaboramos outro encontro, esse encontro aconteceu na UERJ, exatamente no dia 20 de outubro de 2006, era uma sexta-feira. Estimamos aquele encontro, estimamos de o primeiro encontro do Tamoios dos Povos Originários, homenagem aos tamoios. Muita gente pensa que os tamoios é uma etnia mais velha. No entanto, tamoio, *tamuya* e vários outros nomes foram dados para os mais velhos da aldeia, o sábio, o vovô, o ancião. Então, o primeiro encontro dos Tamoios dos Povos Originários aconteceu na UERJ, mas nós tínhamos um objetivo final, que era por volta de 18

⁶³ Trecho da fala de Zé Guajajara em mesa de debate no Pré-Coirem 2018 (III Congresso Intercultural de Resistência dos Povos Indígenas e Tradicionais do Maraka'nà) no CEFET (Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca), Campus Maracanã, em 10 de outubro de 2018.

⁶⁴ O Centro de Etno-conhecimento Sócio-cultural e Ambiental Cauieré é uma entidade associativa sem fins lucrativos de defesa de direitos e interesses indígenas, fundando em 1993, na Rua Maracá, nº 7 em Tomás Coelho, Rio de Janeiro (RJ).

horas, quando terminava o encontro, 17 a 18 horas, a gente partia pra Aldeia Maracanã e assumia aquele espaço. (GUAJAJARA, Zé. 2018) (Grifo meu.)⁶⁵

Em outubro de 2006, o grupo organizou a ocupação do casarão do antigo Museu do Índio que estava abandonado desde 1978. Nesse processo, estava imbuída a ideia da legitimidade da ocupação que partia da compreensão de apropriação de um espaço dos indígenas “por direito”⁶⁶, isso quer dizer, que pertencia implicitamente aos povos originários, os quais aquele grupo pretendia representar. O que justifica o uso de categorias como “reassumir” ou “retomar” o território, vide o trecho da fala de Zé Guajajara. Reflete-se, assim, como esses indígenas passam a mobilizar categorias e a produzir determinado vocabulário compartilhado que introduz novos significados à ideia de pertencimento e direito a determinado território, atrelado a uma dimensão simbólica que se apoia em um acionamento específico do passado e do trabalho de produção de memória.

O vínculo histórico do espaço com um passado do indigenismo brasileiro é, portanto, substancial para esse vocabulário que propicia o discurso de legitimidade da ocupação e uso do território. O que remete novamente ao que Bhabha (1998) chamou de produção de um “passado-presente”⁶⁷. Trata-se de um acionamento da memória do espaço em concomitância com disputas em torno das histórias narradas - que posiciona e tensiona, a partir da atuação no presente, o enquadramento sociopolítico dos povos originários na História. Conferindo legitimidade à ocupação, na produção de identificação pelo espaço, forjada em relação a este passado recuperado, o que irá determinar as configurações do movimento AM que se forma a partir daquela ocupação.

[A ocupação] aconteceu com grande truculência, porque também aquele espaço tinha guarda armado. Houve uma tentativa de retirada, com armas, conseguimos acalmar os guardas lá e dissemos a eles que era uma ocupação pacífica pra **retomar o nosso espaço** e que não tinha nada de violência. **Não podia acontecer violência já que o espaço era nosso, espaço indígena**, e entraram em acordo, dizendo que apresentáramos de fato a documentação que só viemos recuperar depois, essa... **Nós sabíamos que tinha uma documentação de mais de século de história indígena e que toda documentação do indigenismo nacional tinha passado lá, nós sabíamos disso**. Mas aí houve uma negociação com o Ministério da Agricultura e aí ficamos.

⁶⁵ Trecho da fala de Zé Guajajara em mesa de debate no Pré-Coirem 2018 (III Congresso Intercultural de Resistência dos Povos Indígenas e Tradicionais do Maraka'nà) no CEFET (Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca), Campus Maracanã, em 10 de outubro de 2018.

⁶⁶ Para outro trabalho seria interessante explorar as diferentes apropriações de termos jurídicos - de direito de propriedade e de concessão de uso - pelos indígenas da AM. Pensando como eles negociam com essas categorias, ao mesmo tempo que introduzem novos significados a ideia de propriedade atrelada a muito mais uma dimensão simbólica do que econômica.

⁶⁷ A saber, a retomada do passado como causa social e sua renovação, “refigurando-o como um ‘entre-lugar’ contingente, que inova e irrompe a atuação do presente” (BHABHA, 1998:27).

Colocaram um tal de representante da CONAB⁶⁸ que compareceu lá no estabelecimento, chamava-se superintendente do ministério da agricultura no Sudeste, então era baseado no Rio de Janeiro e era ligado ao Ministério da Agricultura. [...] Então, de uma certa forma, negociamos para ficar e decidir o que o Ministério da Agricultura ia fazer com a gente, **já que o espaço é um espaço indígena, histórico, e que abrigou aí as diversas missões**(GUAJAJARA, Zé. 2018)(Grifo meu)⁶⁹

Nesse sentido, um discurso era produzido e articulado entre o grupo de indígenas e outros agentes (universitários e apoiadores autônomos em sua maioria) que dava autoridade e legitimidade para a ocupação e defendia a permanência no território. Percebemos aí um movimento duplo. Por um lado, a importância do espaço para a política indigenista brasileira servia como dispositivo narrativo legitimador da ligação do espaço à questão indígena, que reivindicava a atribuição de um direito de pertencimento que o construía como “espaço indígena”, “nosso espaço”, “nosso território”. Por outro lado, criticava-se a falta de representatividade e um imaginário estereotipado e dependente do “índio”, que essa mesma memória vinculada a um ideal tutelar reforçava historicamente. O movimento passa, então, a construir um trabalho de tomada de autoridade e positividade da autorrepresentatividade de grupos indígenas na cidade, ressignificando o status sociopolítico do indígena tanto em relação à história narrada e o seu lugar no imaginário social, quanto concretamente na intervenção na esfera pública pelo destino mais imediato dessas populações, especialmente aquelas viventes na cidade.

No entanto, não era apenas a questão do indigenismo nacional que se pretendia como atributo do passado a ser retomado e valorizado para dar legitimidade à ocupação. Outra dimensão estava em jogo e refletia a produção de um vínculo com o território. Essa dimensão remonta a uma crença que reivindica que havia existido, no passado, um grupo de indígenas viventes naquele território, em formato de aldeia, a aldeia Marakà'Ànà' - o que atribui significado ao nome do bairro, que teria sido batizado posteriormente em referência a existência desses indígenas no local (DOMINGUES, 2013).

Diziam, inclusive, que na área haveriam urnas funerárias indígenas, dado comprobatório da existência anterior dos Marakà'Ànà' . Marakà'Ànà' seria, também, o nome tupi de um pássaro de pelagem azul, que podia ser visto se alimentando de frutos das árvores que cercam o casarão. Esta construção mítica foi uma das motivações para a organização do espaço ser tratada como algo que não

⁶⁸ Em 1984, a área que abriga o casarão, abandonada desde 1978, teve a titularidade repassada pela União para a Companhia Brasileira de Alimentos (COBAL) e logo em seguida, em 1990, a COBAL foi fundida com outras empresas públicas, e passou à denominação de Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB). (DOMINGUES, 2013).

⁶⁹ Trecho da fala de Zé Guajajara em mesa de debate no Pré-Coirem 2018 (III Congresso Intercultural de Resistência dos Povos Indígenas e Tradicionais do Marakà'nà) no CEFET (Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca), Campus Mracanã, em 10 de outubro de 2018.

lembrasse apenas o casarão no histórico patrimonial indígena. A tradução da luta pela memória e patrimônio dos povos originários se construiu no espaço do antigo Museu do Índio de forma ainda mais radical e inovadora. A Aldeia Maracanã representava os anseios dos índios das diversas etnias que viviam ali, como um povo novo, mas referente aos originários MarakãĀnànàs e aos demais ‘parentes’.”(DOMINGUES, 2013:259)

Tal crença como recurso de legitimação do projeto político do movimento aparece vinculada a uma noção de reconhecimento da presença de “ancestrais” no território (em forma de presenças espirituais). O que produz o território como “terra sagrada” e por isso mesmo articula uma dimensão de pertencimento e de “direito” muito menos assimilável pelo poder público e pelas dimensões jurídicas em jogo nas disputas e negociações pela posse e direito ao uso do espaço⁷⁰.

Segundo diferentes relatos, os primeiros meses de ocupação teriam sido caracterizados por trabalhos de revitalização do espaço, construção de pequenas habitações de taipa, criação de uma horta e plantação de árvores frutíferas (ALBUQUERQUE, 2015). Preparou-se assim o terreno para a realização de encontros que visavam à promoção das “culturas” indígenas, com atividades culturais das mais diversas, como contação de histórias, atendimentos espirituais e venda de artesanato⁷¹. O intuito era de divulgação e valorização das “culturas” indígenas para os visitantes não-indígenas (em sua maioria estudantes e universitários). Além disso, a AM procurava ser um lócus de atração e ponto articulador de indígenas que moram ou estão em trânsito no Rio de Janeiro (ALBUQUERQUE, 2015), os “parentes perdidos na cidade” (BEVILAQUA, 2017a), e de estímulo para que novas pessoas se autodeclarem indígenas. Segundo a ótica do movimento, tendo indígenas na linha de ascendência até cinco gerações para trás, há a possibilidade de você também se enxergar e se afirmar como indígena.

Percebe-se, nesse sentido, que o movimento Aldeia Maracanã participa da teia de disputas narrativas e tensionamentos produzidos sobre a questão da existência indígena e seus limites. Corrobora-se para um alargamento de fronteiras do que é ser indígena, propiciando uma ampliação do “guarda-chuva” identitário e se afirmando como um movimento mais

⁷⁰ Sobre essas disputas ver Domingues, que discute como o território do antigo Museu do Índio está inserido em inúmeros conflitos que refletem “a multiplicidade de interesses privados e coletivos no espaço urbano, a ambivalência do papel do Estado em relação ao patrimônio cultural, e a participação dos setores populares e médios no interesse pelo patrimônio e nos usos da cidade” (DOMINGUES, 2013:239)

⁷¹ A venda de artesanatos servia como gerador de renda principal dos indígenas que ali viviam, pois mantinha a sustentabilidade do movimento, além das doações.

inclusivo no que toca as delicadas discussões acerca dos processos de legitimação e afirmação das identidades⁷².

Procura-se, assim, valorizar e positivar a identidade, estimulando a possibilidade de identificação daqueles que podem rastrear e justificar a linhagem familiar garantida pela ascendência. Exerce-se ali um trabalho de apresentar o indígena como uma possibilidade atraente de ser (BEVILAQUA, 2017a). A estratégia desenvolvida, nesse sentido, é a de apresentar a “cultura” - comidas, cantos, pinturas, artesanatos, rituais - ressaltando e positivando os modos de vida indígenas significados às diferentes etnias envolvidas com o movimento. E atrair pessoas nascidas na cidade a se reconhecer indígena e a buscar suas “origens” étnicas, apresentando a identidade indígena como algo que pode ser “acessado” e reivindicado. A Aldeia Maracanã é, então, um movimento na contramão da noção de que os indígenas nas cidades só existem por que chegam migrados, fortalecendo o movimento de autoafirmação identitária de pessoas nascidas nos centros urbanos.

Além de um espaço de moradia e de recepção de indígenas de diversas etnias⁷³, de diferentes regiões do Brasil, a Aldeia Maracanã funcionava como o principal lócus de resistência indígena na cidade do Rio de Janeiro e uma importante referência nacional e internacional⁷⁴ de visibilidade e de aglutinação das pautas e demandas políticas e sociais indígenas. “Essa ampla visibilidade lhes permitiu a ampliação do poder de voz de suas demandas, e acarretou numa crescente consciência de segmentos urbanos variados da vitalidade e da singularidade da presença indígena no Brasil contemporâneo” (ALBUQUERQUE, 2015:159).

O movimento de ocupação do espaço do casarão no Maracanã se caracterizava por aglutinar uma diversidade de projetos para aquele espaço. Aparece como ponto coerente e unificador o desejo de administração do imóvel para fins exclusivos de causa indígena, como um espaço de acolhimento para diferentes “parentes”, como um projeto de universidade indígena, e como centro cultural. Apareciam, assim, nos diferentes discursos do movimento,

⁷² Apesar de haver uma certa hierarquia, no interior do movimento, que dá certa prioridade e maior respeito aos indígenas “aldeados” em relação aos indígenas recém autodeclarados.

⁷³ “No início da ocupação eram 17 etnias, com cerca de 47 indígenas, ao longo dessa ocupação esse número foi variando um pouco para mais e para menos, porém sempre com a manutenção das atividades e presença de moradores indígenas que se revezavam na organização do espaço. Além dos Guarani do Estado do Rio de Janeiro, as principais etnias presentes eram migrantes do Nordeste e Norte do país, eram elas: Apurinã (AM), Guajajara (MA), Kaiapó (PA), Karajá (GO), Krahô (MG), Krikati (MA), Pataxó (BA), Tabajara (CE), Tembê (MA), Tucano (AM) e Xukuru-Kariri (AL)” (ALBUQUERQUE, 2015:159).

⁷⁴ Vide a presença de indígenas de outros países da América Latina, especialmente Peru, Bolívia, Colômbia, Uruguai e México. Servia como ponto de articulação de lutas dos “povos originários” a nível internacional.

diversas intencionalidades projetadas ao uso do espaço. Era ao mesmo tempo espaço de estudo, moradia, trabalho, equipamento cultural para a cidade e ponto de visibilidade e representação política para os indígenas. “Nós temos um guarda-chuva, esse guarda-chuva chama-se Aldeia Maracanã e dentro desse guarda-chuva cabe tudo isso”⁷⁵.

A ocupação funcionava na prática como espaço de promoção de eventos e encontros de diferentes tipos, como debates, visitas escolares, atividades culturais e reuniões que visavam discutir pautas políticas, orientar posições em relação aos encaminhamentos das disputas pelo território em diálogo com instituições estatais e estabelecer articulações com outras lutas e movimentos sociais. Havia uma diferença entre o cotidiano da ocupação nos dias de semana e finais de semana, havendo sempre um grupo de indígenas de prontidão, pela segurança da ocupação, e a saída de outros por trabalharem comercializando peças artesanais na rua. Os eventos abertos aos visitantes de fora, principalmente aos fins de semana, constituíam-se de diversas atividades, como apresentações de cantos tradicionais, danças, pinturas corporais e contação de histórias, que revelam sobre o trabalho específico de visibilização que esses indígenas se preocupavam em produzir.

[...] as estórias eram também a forma mais concreta de expressar para o conjunto de visitantes as possibilidades de transformação das demandas coletivas em demandas públicas. Era comum acompanhar nas estórias um tipo de pedagogia política sobre o equipamento. Assim, a apresentação aos visitantes servia não apenas para uma composição da experiência da alteridade, mas também como um processo de sensibilização externa acerca da luta da Aldeia. (DOMINGUES, 2013:273)

No final de 2012, marca-se uma mudança no paradigma e rumo do movimento na mesma medida em que as pressões e ameaças à ocupação foram ficando mais tensas provocadas pelo crescimento do interesse do Governo do Estado àquele território⁷⁶. Até o mês de setembro de 2012⁷⁷, a Aldeia Maracanã vivia um processo significativamente mais restrito para suas ações políticas e disputas no âmbito jurídico, os diálogos com o Legislativo eram ainda tímidos e sua marca principal da luta era certo otimismo em relação à crença dos ocupantes de que apenas a insistente presença e administração autônoma das atividades no

⁷⁵ Trecho de entrevista com Zé Guajajara, 2012 (DOMINGUES, 2013:269).

⁷⁶ Integrado a um acirramento e aceleração das transformações urbanas que visavam à preparação da cidade para a Copa de 2014.

⁷⁷ “Embora o grupo tivesse insistido bastante na promoção de um diálogo com o poder público exigindo a participação do estado na reforma e promoção do espaço para a causa indígena, o governo do Estado do Rio de Janeiro esteve em silêncio sobre o caso até fins de 2012, quando passou a assediar o grupo através de investidas jurídicas para a desocupação do espaço e, desde o dia 12/01/2013, também com a intimidação através da demonstração de força de seu aparato policial (batalhão de Choque da PM), isso mesmo sem uma ordem judicial (liminar de imissão de posse). Assim, a situação dos indígenas se tornou problemática com a pressão e inúmeras tentativas realizadas pelo governo na tentativa de dissuadi-los de continuar no local.”(ALBUQUERQUE, 2015:159)

casarão e sua publicização pudessem ser passíveis de resolver a questão do domínio e autonomia sobre território.

As disputas se acirraram ainda mais a partir de 2013, com a crescente ameaça de expulsão dos indígenas frente aos projetos político-urbanos orientados ao local⁷⁸, pelas políticas de preparação para a realização da Copa do Mundo de 2014, por parte do Governo do Estado, que acirravam inúmeras ações remocionistas. Nas disputas pelo território, tinha-se, por um lado, os diferentes recursos políticos mobilizados pelos indígenas da Aldeia Maracanã para permanecer no espaço ocupado e, por outro, a empreitada do Governo do Estado e dispositivos políticos utilizados para legitimar sua expulsão⁷⁹, materializada no dia 22 de março de 2013.

Neste dia, os indígenas foram então expulsos do território “sob forte aparato policial com o uso exagerado da força do Batalhão de Choque da PM. O evento teve ampla repercussão midiática e colocou o caso entre as principais notícias da semana, exibindo imagens que chamaram a atenção da audiência nacional e internacional” (ALBUQUERQUE, 2015:162-3).

Figura 6: Mônica Lima luta contra desocupação da Aldeia Maracanã. Registro de Mônica no momento da expulsão violenta dos indígenas da Aldeia Maracanã pelo Batalhão de Choque da PM, 22/03/2013.



Fonte: “Carta ao Prefeito Marcelo Crivella.” Conexão Jornalismo. 18/03/2017. Disponível em: <http://www.conexaojornalismo.com.br/colunas/politica/rio/carta-ao-prefeito-marcelo-crivella-77-46630>

⁷⁸ “Todo o complexo do Maracanã passou por um processo de remoções forçadas de comunidades pobres, reforma e transformaçãodos equipamentos públicos ali instalados” (ALBUQUERQUE, 2015:159. Nota 10)

⁷⁹ Para uma descrição detalhada dessas disputas e uma apresentação cronológica dos eventos mais significativos neste período, ver Albuquerque (2015), págs 159 a 165.

Na investida da polícia em janeiro de 2013, a Aldeia resistiu; em 22 de março, com uso de spray de pimenta, bombas de gás lacrimogêneo, bombas de efeito moral e até de uma arma sônica, que causava dores nos ouvidos, os aldeados foram retirados à força. A notícia da truculenta ação da polícia militar correu o mundo, com a imagem-símbolo da indígena Mônica Lima indignada diante de um policial impassível. “Nesse dia levei choque da polícia, eles usaram spray de pimenta, bala de borracha. Havia crianças e idosos. As crianças saíram dali e tiveram de ser internadas”, denuncia [Mônica Lima]. (INSTITUTO PACS, 2016)

No contexto de grande agitação política em torno das mobilizações nas ruas em 2013 e após o fim do evento da Copa das Confederações, Sérgio Cabral, o então governador, articulou novas negociações com os indígenas da Aldeia Maracanã, o que produziu uma divisão no interior do movimento entre os que optaram por continuar reivindicando o uso daquele território como espaço de moradia e destinado à promoção das causas indígenas, e os que optaram por receber, através do programa governamental Minha Casa, Minha Vida⁸⁰, apartamentos no prédio 15 do condomínio Zé Kéti 8, situado na Rua Frei Caneca, no Bairro do Estácio, no Centro do Rio de Janeiro (onde passariam a viver um ano depois de ficarem provisoriamente morando em *containers* improvisados em um espaço conhecido como Colônia Curupaiti).

O novo local de moradia de parte dos indígenas do movimento ganharia o apelido de Aldeia Vertical⁸¹. Sobre o grupo que se negou a aceitar a proposta do Governo, houve inúmeras tentativas de reocupar o espaço, sendo constantemente constrangidas pelo Comitê Olímpico Internacional (COI), até o final de junho de 2016, quando conseguiram entrar e se instalar novamente para dar continuidade ao movimento, agora chamado de Resistência Aldeia Maracanã (a fim de se diferenciar do grupo que hoje está na Aldeia Vertical).

A expulsão forçada dos indígenas da AM é relatada até hoje pelos seus ex-ocupantes como um evento traumático, gerando consequências irreversíveis para o movimento. Dentre elas, a ausência de um espaço físico para os encontros, debates, reuniões, rituais, atividades culturais e venda de artesanatos que ali realizavam⁸².

Além disso, grande parte dos 14.500 m² da Aldeia estão ocupados pelo asfalto de um estacionamento e de uma cerca que avança em direção às árvores, como o jenipapo, embaixo do qual são realizadas as rezas em volta da fogueira. “A gente não quer asfalto. A gente quer ligação com a terra. O museu precisa ser restaurado. A nossa oca está lá dentro e infelizmente os policiais estão defecando dentro da oca. Nossas

⁸⁰ O Minha Casa, Minha Vida é um programa do governo que subsidia a compra, por pessoas de baixa renda, de moradias populares construídas por empreiteiras privadas.

⁸¹ Para uma discussão mais aprofundada sobre a Aldeia Vertical, ver Bevilaqua (2017a).

⁸² Alguns deram continuidade a suas vendas na feira orgânica da UERJ (Maracanã), que ocorre todas as terças-feiras, e no Parque Lage (Jardim Botânico).

barracas, nosso artesanato foi roubado. Nossa biblioteca, com obras raras, foi destruída. Botaram fogo. Inquisição. O choque botou fogo nos nossos livros. Me dói, me emociona até de falar”, descreve [Mônica Lima]. (INSTITUTO PACS, 2016)

Devido ao aumento da vulnerabilidade e insegurança para seus habitantes, desde que se derrubou o muro que protegia o local⁸³, poucos usam o espaço hoje como moradia. Parte dos que moravam na AM, retornou às suas aldeias originais, parte procurou habitar outros lugares da cidade, especialmente favelas e periferias, outra parte está hoje nos apartamentos do condomínio do Minha Casa, Minha Vida, na Estácio.

O efeito talvez mais significativo da expulsão tenha sido a separação do movimento em dois grupos: aqueles que participaram das negociações em torno dos apartamentos da Aldeia Vertical - que formariam logo depois a AIAM (Associação Indígena Aldeia Maracanã) – e aqueles que se negaram a negociar e abrir mão de certos princípios ideológicos que consideravam fundamentais para construção da autonomia indígena do movimento. Este último se autodenominou de Resistência Aldeia Maracanã, no qual muitos de seus integrantes, indígenas e não-indígenas (apoiadores articulados a essa posição política)⁸⁴ até hoje continuam a disputar pelo uso do território do antigo Museu do Índio⁸⁵ no processo de reocupação que se iniciou em 2016. Porém, cabe enfatizar que os diferentes projetos políticos inscritos pelo movimento AM desde 2006 até 2013 muito se diferem em relação aos projetos em curso atualmente articulados pela Resistência. O território continua hoje ocupado e frequentado por indígenas, apoiadores e visitantes, e são organizados alguns eventos, encontros e atividades culturais no espaço, cujo principal deles é o COIREM (Congresso Intercultural de Resistência dos Povos Indígenas e Tradicionais do Maraka'nà), congresso organizado e autogestionado pelos indígenas do movimento, que acontece uma vez ao ano.

Apesar disso, os indígenas, tanto os da Aldeia Vertical quanto os da Resistência, lamentam as descontinuidades e estrangulamentos dos projetos que existiam e vigoravam antes da desocupação de março de 2013, que produziu uma atrofiação e aniquilamento de um campo de projeções e expectativas que emergiam e se configuravam naquele espaço e

⁸³ Devido a proximidade com estádio Maracanã, os indígenas que ocupam o espaço atualmente vivenciam alguns problemas e conflitos com torcedores em datas de grandes jogos, que costumam arremessar fogos de artifício em direção ao local, além de usar o espaço para urinar e defecar. Além disso, estabelece-se uma relação hostil com a polícia municipal local e, às vezes, também surgem problemas com alguns moradores de rua.

⁸⁴ Com destaque para os jovens anarquistas atrelados ao movimento *punk* do Coletivo Formigas Pretas.

⁸⁵ Cabe destacar que o prédio atualmente está nas mesmas condições precárias beirando o desabamento. Nenhuma reforma foi orietada ao local e nenhum projeto que apareceu como justificativa para a expulsão, como a construção do Museu Olímpico, foi levado adiante.

movimento. Como relata Mônica, “Nós éramos o laboratório da resistência. Além de sermos um museu e estarmos resgatando nossa cultura, de maneira viva, com nossa presença, nós éramos uma universidade popular intercultural indígena. Por isso fomos logo atacados” (INSTITUTO PACS, 2016).

A expulsão imputou à AM “não apenas o resultado do enfrentamento físico agressivo, mas um processo de desqualificação pública e criminalização” (DOMINGUES, 2013:317). Ao mesmo tempo, foi articulado um “recurso de infantilização” que negava a relação daqueles sujeitos com a questão indígena⁸⁶. A tentativa de apagamento da memória do movimento e sua descredibilização contribuíram para invalidar a disputa simbólica pela experiência viva dos indígenas na atualidade, incluindo a possibilidade da afirmação da identidade no contexto urbano, reforçando a imagem do “índio” que não tem lugar na cidade⁸⁷. Reiterou-se assim um discurso que conferia maior legitimidade ao Museu do Índio de Botafogo, recusando a Aldeia Maracanã enquanto espaço de afirmação cultural indígena⁸⁸. Como resposta a essa desqualificação e tentativa de silenciamento, os indígenas que compunham e compõe o movimento AM ressaltam a importância da preservação da memória do movimento, que incluem as disputas sobre os significados da ocupação.

Como estratégia política-narrativa de resposta a esses regimes de invisibilização e silenciamento, constituiu-se uma noção de “índigena do presente”, se contrapondo a imagens do “índio do passado”, “salvaguardado no museu, mas nunca vivo e produtivo” (BEVILAQUA, 2017c:53), traduzidas por expressões como “índio extinto”, “índio-múmia”, “índio de arquivo” e “índio-fóssil”. Expressões estas que me deparei em campo por pertencer ao vocabulário compartilhado entre os agentes envolvidos com o movimento de diversas formas (indígenas e apoiadores), as quais estariam vinculadas com as representações do “índio” promovida pela proposta do Museu do Índio da Rua das Palmeiras, que, segundo eles, seria um espaço que não os representa por ser “um espaço que trata do índio no passado, arquivado para ser apresentado aos brancos” (BEVILAQUA, 2017c:53).

⁸⁶ Nesse contexto, Sérgio Sá Leitão se refere ao movimento como “uma das maiores tolices da cidade”. Para o secretário, a “tal ‘aldeia Maracanã’ é uma ficção pseudo-antropológica criada pelos reacionários dogmáticos d (sic) sempre e acalentada pelos ingênuos d (sic) sempre” (DOMINGUES, 2013:318)

⁸⁷ O Secretário de Esportes e Lazer do Estado do Rio de Janeiro, André Lazaroni, concluiu, sobre a Aldeia Maracanã, que “esses índios que estão aqui, será que têm a mesma legitimidade que têm os índios... Porque índio mesmo mora na floresta, não é? Índio mesmo a gente (sic) está protegendo na Amazônia.” (DOMINGUES, 2013:318).

⁸⁸ Sérgio Sá Leitão ainda afirma “faço um convite. Visitem o verdadeiro Museu do Índio. Fica em Botafogo, está em boas condições e tem um ótimo acervo. Vale ir... [...] E agora... Bola pra frente! [...] viva o verdadeiro Museu do Índio!” (DOMINGUES, 2013:319)

é de se perguntar por que a gente tem um Museu do Índio em Botafogo, onde a gente têm vídeo sobre o índios, onde tem foto de índios, onde tem produtos culturais sobre índios, que eu acho muito bom que exista, mas não se tem o índio vivo. O índio vivo, nós passamos a ter na cidade do Rio de Janeiro a partir do momento que em 2006, indígenas de várias etnias entraram no prédio do antigo museu do índio. A gente sabe que a maioria das terras que a gente tem na cidade estão divididas entre comércio, indústria, poder estatal, governo, e nós temos pouco espaço pra cultura. Aquele espaço é um espaço que se destina à cultura indígena desde a década de 60 do século XIX quando foi doado pelo Duque de Saxe. [...] Na Aldeia Maracanã, estava em curso um processo inédito na história do Brasil. Está em curso. Não está em curso lá porque nós fomos expulsos de lá. Mas está em curso ainda neste coletivo, na Aldeia, nos seus membros que ainda se encontram, ainda pensam o quê fazer pra retomar o nosso território sagrado. Então o que nós temos é a transformação dessas culturas indígenas, das várias etnias. Não pela imposição de uma outra cultura sobre todas elas, mas pelo encontro das várias etnias umas com as outras. Então há um processo de transformação dessas culturas, dessas etnias em curso. Processo esse que foi interrompido pelo desalojo da Aldeia Maracanã. Processo este que nós queremos manter pelo menos ocupando os espaços possíveis. E que nós não desistimos do espaço que é nosso por direito. (PURI, Daniel, 2013).⁸⁹

A fala do indígena Daniel Puri retrata a dimensão de apropriação da relação da história do prédio com a questão do indigenismo nacional como estratégia discursiva para produzir e justificar uma noção de pertencimento dos povos originários sobre o espaço. O que produz, como já argumentado, a ideia de “*espaço nosso por direito*” e, ao mesmo tempo, de “*nosso território sagrado*”, ambas justificadas pela valorização de um passado retomado e reconstruído no presente. Ao mesmo tempo, se revela um desejo de reescrever essa relação - a saber da história do prédio com a questão indígena e o lugar sociopolítico que o indígena ocupa na imaginação social - com as próprias mãos, e, nesse sentido, procura-se participar ativamente da inscrição da/na História e do trabalho de produção de memória a partir de um projeto de movimento que se estabelece como um “*processo inédito na história do Brasil*”. Nessas disputas, aparece a importância de reafirmar e produzir aquele espaço como território indígena legítimo atuando sob uma produção simbólica de “*território sagrado*” ou “*ancestral*”⁹⁰ vinculada a uma construção mística sobre o espaço em torno da “*ancestralidade*”.

Maraka'nà [...] significa um “maracá coletivo”, sentido muito distante do que é o estádio, olhado de cima, imita o desenho de um grande maracá. [...] Depois de receber do governo do estado o direito de administrar o estádio, os novos donos do Maracanã decidiram não dividir mais espaço com os índios, que retornaram em 2006 ao local onde estão enterrados seus ancestrais [...] O maracá imita o som dos pássaros e conecta a aldeia com a espiritualidade dos antepassados que debaixo daquela terra repousam, segundo é a crença comum. (LIMA, Mônica, 2016)⁹¹

⁸⁹ Trecho da fala de Daniel Puri em audiência pública na Câmara Municipal do Rio de Janeiro, em 26 de março de 2013 (DOMINGUES, 2013:321).

⁹⁰ Como aparece na música de Kaê Guajajara sobre a Aldeia Maracanã: “Mesmo vivendo na cidade. Nos unimos por um ideal. Na busca pelo direito, território ancestral”.

⁹¹ Trecho de entrevista com Mônica em “O maracá de Mônica Lima dita o ritmo das resistências que nunca emudecem”. Instituto Pacs, 2016, disponível no link <https://medium.com/@pacsinstituto/o-marac%C3%A1-de->

O lugar de ineditismo do movimento Aldeia Maracanã é reforçado no discurso e parece ser justificado pela capacidade aglutinadora de um grupo bastante heterogêneo, em sua constituição⁹², e pela potencialidade prática de trazer para a esfera pública o debate dos indígenas nas cidades, como efeito e resposta a certa ausência ou insuficiência de visibilidade das questões indígenas em contexto urbano. Importa salientar ainda a dimensão de disputa que é traçada sobre os enquadramentos que são produzidos nas teias simbólicas e imaginativas sobre o que é o “indígena vivo” na atualidade e em sua diversidade. Nesse sentido, o movimento produz uma clara oposição e negação às narrativas de “índio do passado” ou “extinto”, ficando clara a ênfase da vida sobre a morte, como aparece nas palavras de ordem que são incessantemente repetidas pela Resistência: “Aldeia Maracanã resiste, nós estamos ali vivos, vivos!”.

m%C3%B4nica-lima-faz-o-som-dita-o-ritmo-das-resist%C3%A2ncias-que-nunca-emudecem-321626a48690. Acessado pela última vez em 21/07/2019.

⁹² Que não se traduz apenas nas diferenças entre etnias e grupos presentes, mas também na divergência de projetos políticos para o espaço.

CAPÍTULO 2: “RAÍZES”

Importante viver o presente, mas sem esquecer
que este traz à memória o passado e desbrava e forja nosso futuro.

Somos nossas raízes e os frutos que demos, damos e daremos.

Nossas raízes são redes interligadas...

Minha Ancestralidade e minha Floresta me fortalecem.

Mônica Lima

A questão dos indígenas nascidos na cidade e desvinculados de uma aldeia particular, “desaldeados” para alguns, introduz novos desafios para a análise da construção de legitimidade em situação menos naturalizada e mais controversa. Como apresentado na introdução, este trabalho se diverge do quadro de discussão da linha da etnologia e da antropologia histórica (OLIVEIRA, 1988) pelo modo como certas categorias⁹³ foram incorporadas e desenvolvidas por essas tradições antropológicas. O ponto nevrálgico que justifica essa descontinuidade e diferenciação é como a construção da identidade aparece no caso das mulheres indígenas desta pesquisa.

A partir das trajetórias aqui destacadas, observamos como a questão da legitimidade da identidade indígena é deslocada para fora da gramática de reivindicação por reconhecimento do Estado e acesso a direitos para outras importâncias. Ela é lida a partir da chave da “transmissão”, via ascendência indígena. É produzida, assim, através de trabalhos de remontagem do próprio passado e de seus familiares, reelaborando pertencimento à “origem” através da ideia de “ancestralidade”.

Essa produção de legitimidade também estaria implicada em uma busca por um conhecimento sobre sua “cultura”, que “não é único, mas muito diverso; no entanto, ele tem de partir de um interesse e um aprendizado sobre o assunto. Esse conhecimento pode vir através da família e dos parentes indígenas [...] ou através de estudos para uma recuperação de algo que era considerado perdido” (BEVILAQUA, 2017b:95). Em alguns casos, há a combinação de ambos os processos, como veremos. A ideia de recuperação de algo considerado perdido ou de ativação de algo que “sempre esteve lá” faz parte dessa linguagem produzida em torno de uma ideia de “descoberta” das próprias raízes, que não é descolada de um trabalho de produção, afirmação e legitimação da identidade indígena (e étnica), como será analisado na trajetória de cada uma mulher indígena.

A forma como elas mesmas tecem narrativamente esse movimento nos diz muito sobre um processo que é compreendido como “retomada” de suas “origens”. “A retomada se dá no sentido não de uma recuperação de uma identidade fixa que teria sido perdida, mas de um processo, de um devir” (BEVILAQUA, 2017b:95). Observamos como essas mulheres se constroem como indígenas e pertencentes à determinada etnia em um trabalho de memória, que envolve processos de subjetivação elementares para suas vidas.

⁹³ A saber de *etnicidade* (BARTH, 1998, 2005; OLIVEIRA, 1998), *emergência étnica* (GRÜNEWALD, 1993; ARRUTI, 1996; ALBUQUERQUE, 2011) *invenção de tradições* (HANDLER E LINNEKIN, 1984; GRÜNEWALD, 1993; ALBUQUERQUE, 2011).

Para compreender melhor esse processo, me aproprio do pensamento de Gilberto Velho (2002, 2003), que está preocupado com o contexto de complexificação e fragmentação da vida social no que toca a produção de sujeitos, no que ele chama de sociedade complexa moderna. Ao pensar sobre a produção das identidades no contexto de pesquisa do autor, Velho (2003) investiga até que ponto um sujeito que compartilha uma visão de mundo e exerce um estilo de vida próprio, com algum grau de especificidade, representa uma adesão que seja significativa para a demarcação de fronteiras e elaboração de identidades sociais. “É evidente que existe uma básica diferença entre uma identidade, socialmente já dada, seja étnica, familiar etc. e uma adquirida em função de uma trajetória com opções e escolhas mais ou menos dramáticas” (VELHO, 2003:89)⁹⁴. A valorização dos processos conscientes de escolha que um indivíduo-sujeito pode exercer no mundo aparece na noção de *campo de possibilidades*, que definem as circunstâncias de onde brotam as escolhas, como dimensão sociocultural, espaço para formulação e implementação de *projetos*.

Para esta pesquisa, importa retomar a forma como o antropólogo constrói a relação entre memória e *projeto* e sua importância para a constituição de identidades. Velho (2003) entende a memória como fragmentada e argumenta sobre o processo de produção de sentido que o indivíduo dá a si mesmo e à própria vida. Um sentido que é dependente da organização de pedaços, fragmentos de fatos e episódios separados de sua trajetória. Entendendo o passado como descontínuo, ele deve ser reelaborado e trabalhado no presente, o que invoca um trabalho de si, em que a memória é produzida a partir do significado que o sujeito confere aos acontecimentos vividos (VELHO, 2003:94). Velho retoma, ainda, a definição de *projeto* de Schutz⁹⁵ para articular a relação entre memória, *projeto* e produção de identidade em um contexto em que o indivíduo-sujeito é analisado enquanto importante valor simbólico-social. A noção de *projeto* estaria, portanto, imbricada à noção de indivíduo-sujeito.

A valorização da *biografia*, ou seja, de uma individualidade singular articulada à trajetória de um sujeito, se baseia em uma memória que dá consistência a essa *biografia* e que viabiliza a criação e condução de *projetos* (VELHO, 2003). Pelo fato de o indivíduo estar

⁹⁴ Apesar da identidade indígena aqui trabalhada por minhas interlocutoras estar vinculada à identificação por uma etnia em específico, e, nesse sentido, poder ser lida pela chave de uma identidade “socialmente já dada” (VELHO, 2003), me parece que os processos de identificação experienciados por essas mulheres estão muito mais próximas da identidade “adquirida em função de uma trajetória com opções e escolhas” (VELHO, 2003) que pertencem à gramática de fazimento delas mesmas enquanto sujeitas no mundo, dando sentido e significando a própria *biografia*.

⁹⁵ Schutz (1951) define projeto como a “conduta organizada para atingir finalidades específicas”.

exposto a múltiplas experiências, contraditórias e eventualmente fragmentadoras, a memória e o *projeto* atuam de forma a ordenar e dar significado a trajetória individual.

Portanto, se a memória permite uma visão retrospectiva mais ou menos organizada de uma trajetória e *biografia*, o *projeto* é a antecipação no futuro dessa trajetória e *biografia*, na medida em que busca, através do estabelecimento de objetivos e fins, a organização dos meios através dos quais esses poderão ser atingidos (VELHO, 2003:92).

O pensamento de Velho (2001, 2003) é apropriado neste trabalho como uma chave analítica possível para interpretar os processos produtivos da identidade indígena que se apresentam nas autonarrativas das quatro mulheres indígenas. Fundamentalmente, me aproveito da forma como é tecida a relação entre memória, projeto, subjetividade, narrativa, trajetória, biografia e identidade.

A identidade [...] depende dessa relação do *projeto* do seu sujeito com a sociedade, em um permanente processo interativo. Sem dúvida, um sujeito pode ter mais de um *projeto*, mas, em princípio, existe um principal ao qual estão subordinados os outros que o têm como referência. De forma aparentemente paradoxal em uma sociedade complexa e heterogênea, a multiplicidade de motivações e a própria fragmentação sociocultural ao mesmo tempo que produzem quase que uma necessidade de *projetos*, trazem a possibilidade de contradição e de conflito. Por isso mesmo, o *projeto* é dinâmico e é permanentemente reelaborado, reorganizando a memória do ator, dando novos sentidos e significados, provocando com isso repercussões na sua identidade. Assim a *biografia*, valorizada ao extremo em um mundo individualista, está sujeita a periódicas revisões e reinterpretações. A idéia, já do senso comum, de que a memória é seletiva, em parte se explica, por essa dinâmica dos *projetos* e da construção de identidade, que leva as referências do passado a um processo permanente de *des* e *reconstrução*. (VELHO, 2003:95)

A produção das identidades estaria diretamente vinculada a um trabalho de reelaboração do passado como memória que, enquanto uma construção no presente, também produz uma projeção de futuro em torno de um *projeto*. A constituição de uma identidade, para Velho, é determinada pela construção de subjetivação do indivíduo, pelo trabalho de produção de si enquanto sujeito. Nesse sentido, Velho argumenta sobre a necessidade de dar um sentido às experiências individuais, em que algum tipo de consistência parece ser importante para a continuidade de trajetórias individuais e sociais. Dessa forma, a articulação entre memória e *projeto* atua no sentido de dar significado à vida, às ações do sujeito e à própria identidade.

[...] na constituição da identidade social dos indivíduos, com particular ênfase nas sociedades e segmentos individualistas, a memória e o *projeto* individuais são amarras fundamentais. São visões retrospectivas e prospectivas que situam o indivíduo, suas motivações e o significado de suas ações, dentro de uma conjuntura de vida, na sucessão das etapas de sua trajetória (VELHO, 2003:93)

Para traçar seu *projeto*, o olhar para o próprio passado é fundamental. O trabalho de memória importa às significações impressas e construídas no presente. O sentido de identidade e da *biografia* depende da consistência e significação da memória, possibilitando ou não a elaboração de *projetos* que dão sentido e estabelecem continuidade entre esses diferentes momentos e situações da trajetória.

Através do olhar sobre as vivências narradas pelas quatro mulheres indígenas pude destacar alguns elementos comuns nas suas construções de *biografia* produzidas sobre processos de *tornar-se* indígena, sendo eles: (1) o tecimento de uma relação entre identidade indígena e “ancestralidade”, que remete à ideia de algo que “sempre esteve lá” e deve ser retomado, redescoberto ou reconstruído; (2) a identificação primeira com a identidade indígena e depois a construção de pertencimento a uma determinada etnia, que envolve uma busca por conhecimento apoiado na reconstrução das histórias de familiares e na historiografia; (3) o estabelecimento de uma ruptura temporal na estrutura pregressa da trajetória de vida como processo de subjetivação, que marca o antes e o depois da identificação identitária, endereçando algo que “faltava” ou que estava “incompleto”; (4) a enunciação de uma postura política em torno da afirmação identitária e da ideia de “divulgar e defender a cultura” em que uma descoberta pessoal se abre como ato político.

Ao longo deste capítulo desenvolverei cada um desses pontos tendo as narrativas das interlocutoras como fios condutores para a análise, trazendo, sempre que necessário, a interlocução com as categorias analíticas de Velho de memória e *projeto* em sua relação com a produção de sentido biográfico e constituição de identidade. A identidade indígena aparece como um lugar possível de constituição de si enquanto sujeitas no mundo, inseridas em um *campo de possibilidades* (VELHO, 2001) - que depende do contexto histórico-social que essas mulheres se inserem, mas também nas possibilidades dispostas naquele momento da trajetória individual.

É necessário pontuar que o trabalho interpretativo aqui construído é um esforço de aproximação com a leitura que as próprias mulheres fazem sobre seus processos identitários, suas formas de apropriação dessas idéias e linguagens na prática e nas narrativas. Assim, o uso da noção de “identidade” não se propõe a retomar a categoria como conceito antropológico ou sociológico, entendendo que:

O próprio conceito com o qual estamos lidando, “identidade”, é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social

contemporânea para ser definitivamente posto à prova. Como ocorre com muitos outros fenômenos sociais, é impossível oferecer afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre as alegações e proposições teóricas que estão sendo apresentadas. (HALL, 2011:8-9)

A escolha pelo não abandono da palavra “identidade” não traduz uma filiação teórica a determinados campos intelectuais que defendem o seu uso, confere muito mais um desejo de reconhecer e observar os vocabulários mobilizados pelas protagonistas da pesquisa, que atribuem seus processos de identificação como uma descoberta e afirmação da identidade indígena que, de certa forma, pré-existe, nessa chave de compreensão, ao próprio trabalho de identificação. A diferenciação teoricamente colocada entre as ideias de identidade e identificação - em que a identidade carregaria um sentido de essencialidade⁹⁶ e potencialidade a ser “acessada” e a identificação como um caráter mais processual de transformação do sujeito, apropriada de Hall (2011) -, é apenas um esforço analítico de objetivação, na medida em que o que importa é pensar como essas interpretações são operadas por essas mulheres concretamente. Estas irão trazer em dados momentos uma qualidade essencial e hereditária da identidade indígena, o que não significa uma compreensão reificada da identidade, associada a uma qualidade absolutamente fixa e imutável.

Na prática, observa-se como esses dois campos de ideias (identidade e essencialidade/identificação e devir), aparentemente antagônicos, são operadas de forma articulada e concomitante. Pretende-se argumentar como certa compreensão de essencialidade da identidade – que se articula em torno de termos como “ancestralidade” e “raízes” - tem um significado prático e simbólico profundamente relevante para essas mulheres indígenas na forma como elaboram a si mesmas, se construindo como mulheres indígenas “guerreiras”, e na forma como vão operar suas ações e seus *projetos* no mundo social. Ao mesmo tempo, a ideia de devir e de um campo mutável e móvel da identidade aparece defendida quando a existência indígena na cidade é relevada, e como forma de denúncia a certos regimes de discriminação, invisibilização e negação da existência indígena enquanto possibilidade de experiência urbana. Dessa forma, irão se opor a um ideal redutor e castrador, muitas vezes relacionado ao imaginário do “índio” (como argumentado no primeiro capítulo), que mobiliza um série de estigmas sociais que operam, através de gramáticas da invisibilidade, da negação

⁹⁶ Não confundir o sentido de essencialidade da identidade aqui analisado com “essencialismo identitário” (HALL, 2011; hooks, 2019). A percepção de certa essencialidade aparece aqui na compreensão da possibilidade de transmissão hereditária da identidade indígena, que permanece enquanto potencialidade adormecida que pode ser ativada através de movimentos de reconexão com as “raízes” e “ancestralidade” indígenas através de processos de identificação. Não é, no entanto, uma compreensão essencialista da identidade, na medida em que não nega a diversidade de experiências e não supõe uma existência indígena monolítica e “autêntica”.

e do racismo, para fixar a pessoa indígena ao estereótipo, condenando sua presença na cidade ou acusando sua afirmação identitária como ilegítima.

Assim, os processos de identificação, que remontam a um devir, e a identidade atrelada a significados de essencialidade (que nem por isso são essencialistas) são combinados simultaneamente, revelando a particularidade, especificidade e autenticidade dos processos identitários aqui analisados.

2.1 “Porque até então eu sentia que faltava alguma coisa dentro de mim. Depois que eu fui descobrir que aquela coisa que faltava era a minha identidade”

Eu nasci... Porque a minha origem é negro com índio. O meu pai era índio aldeado, nasceu numa aldeia, aí casou com a minha mãe que é descendente de negro. A minha mãe é filha de um nigeriano que veio num navio negreiro pra Bahia da Nigéria. O navio chegou da Nigéria, ele e mais cinco fugiram, facilitaram a fuga deles e foram pro Estado do Pará - que na época existia muita mina que hoje é chamada de garimpo, extração de ouro. E ele foi pra lá. Chegou lá, ele conheceu minha vó, se envolveu com ela e aí teve com ela seis filhos, então ali nasceu a minha mãe. E a minha mãe, na idade de 14 anos, casou com o meu pai. Meu pai já tinha saído da aldeia, porque a mãe dele morreu de febre, deu a febre nela, ela tava grávida, e ela morreu. Ela e a criança. Morreu ela e a criança, e ele, como filho mais velho, foi pra casa de um senhor com nome Bento que deu esse nome pra ele. Porque até então meu pai não tinha nome. Nome, não: ele não tinha sobrenome. Porque o indígena ele não tem sobrenome. Então, o meu pai ele não tinha sobrenome. Aí esse homem disse: “A partir de hoje você vai ficar comigo, eu vou ser o seu padrinho e vou lhe dar um nome, vou te tirar um documento pra você”. Era uma certidão de nascimento. Aí tirou pro meu pai. Meu pai é de 1928. Esse homem não era indígena e o meu pai foi morar com ele. Meu pai tinha 11 anos. E ele dizia pro meu pai: “Você não diga que você é índio, ein? Você não fala, porque o pessoal aqui fora mata índio”. E o meu pai foi perdendo aquela coisa, com aquele medo, ele foi perdendo. “Você não tem que mostrar pra ninguém que você era índio, que você veio lá da região do Piriá, você é meu afilhado!” E meu pai foi perdendo, foi perdendo, foi perdendo a tão tal que quando ele casou com a minha mãe - ele casou com a minha mãe ele tinha 17 pra 18 anos... Foi. Quando ele casou com a minha mãe, ele aprendeu uma profissão com esse homem, ensinou uma profissão a ele, profissão de pedreiro. E ele foi construir a usina da minha cidade, há 50 anos atrás. No mesmo mês que eu nasci,

*ele levou a minha mãe pra essa cidade, ele foi construir essa usina. A cidade era Viseu. Ele levou a gente pra Viseu. Fica nas margens do rio Gurupi. É uma cidade fronteira com o estado do Maranhão. Aí ele levou a gente pra Viseu e a gente foi criado lá, nessa cidade, até hoje eles moram lá, nessa cidade. Há 50 anos eles moram nessa cidade. **E meu pai ele não tocava no assunto de maneira nenhuma com a gente. Ele cresceu... E aí depois que ele viu que a gente começou a estudar, que a gente começou a discutir, começamos a ter um conhecimento, aí que ele foi entrando. [...] Aí com o tempo ele foi falando mais. Perdendo a vergonha e foi falando. Ele foi... Hoje eu enxergo assim, que ele foi perdendo mais aquela... Ele foi saindo mais da prisão, ele foi se libertando, e foi falando mais. Porque até então eu achava que ele tava ali com o chicote na costa, tipo aquele escravo que tava aquele chicote nas costas, com medo. Então eu achava ele assim. Aí depois ele foi vendo que ele era uma pessoa livre e aí ele foi se abrindo mais com a gente.***

Para abrir a entrevista com Socorro, fiz uma pergunta sobre em que cidade ela tinha nascido no Pará e como tinha sido a sua infância. Ao começar seu relato sobre o princípio de sua vida - seu nascimento - ela hesita, e sente que precisa recuar mais para dar sentido à sua *biografia*. Ela retorna, portanto, a histórias que são anteriores ao seu nascimento. Percebemos que a forma pela qual ela concebe a si própria passa por retomar a trajetória de sua mãe, filha de um sujeito escravizado nigeriano, e de seu pai, indígena aldeado, que, após a morte da mãe, vai morar em um pequeno centro urbano com um senhor “branco”⁹⁷. O deslocamento do pai da aldeia para a casa desse homem, que o adota e tira uma certidão de nascimento para ele, marca um momento de ruptura na vida do pai que será recuperado por Socorro como um ponto chave de sua trajetória. Ao observar as escolhas que faz ao narrar a própria vida, podemos concluir que Socorro pouco fala da mãe, pois a identificação será construída com o pai, como veremos.

Esse primeiro trecho nos evidencia dois processos narrados sobre a trajetória paterna: o primeiro diz respeito a algo que se “perde”⁹⁸ e o segundo a algo “retomado”, “resgatado” ou “redescoberto”⁹⁹, lido como a identidade indígena. O primeiro momento é interpretado como uma interrupção do processo ativo de identificação, o segundo momento como uma retomada desse processo. A forma como minhas interlocutoras entendem sobre a questão da identidade nos propõe pensar que o processo de incorporação de aspectos de uma

⁹⁷ Branco como categoria vernácula para designar “não indígena”.

⁹⁸ “E o meu pai foi perdendo aquela coisa, com aquele medo, aquela coisa ele foi perdendo”.

⁹⁹ “Aí com o tempo ele foi falando mais. Perdendo a vergonha e foi falando”; “Ele foi saindo mais da prisão, ele foi se libertando, e foi falando mais”.

“cultura” exterior, não indígena, e o abandono de certos costumes lidos como culturalmente tradicionais, não implica para elas o aniquilamento da identidade, mas apenas a ideia de esta entrar em um estado inativo ou “adormecido”. Dessa forma, o sentido atribuído à identidade é de uma potencialidade a ser acessada, ou seja, passível ou não de produzir processos de identificação pelos sujeitos que a carregam.

É possível perceber, nas narrativas de minhas interlocutoras, que, mesmo aquele que não se autoafirma indígena ou que abandona em certo momento tal identificação, é compreendido por elas como uma pessoa indígena. Essa pessoa, portanto, carrega a potencialidade da identidade indígena, mas cabe a ela acionar esta identificação. Nesse sentido, observamos como elas constroem discursivamente a identidade em um lugar que poderia estar momentaneamente oculta ou omissa, mas podendo ser, a qualquer momento, “acessada” e “retomada”, quando cultivada a identificação.

Socorro relata quando o pai vai morar com o sujeito “branco” como o momento em que ele o convence a “omitir” a identidade indígena – “*Você não diga que você é índio*”- e a produzir-se como um “não indígena”. Esse movimento é justificado como resultado do medo de ameaças de violências passíveis de concretização contra quem se afirmasse como indígena naquele contexto (de cinquenta anos atrás em uma cidade no interior do Pará) – “*o pessoal aqui fora mata índio*”. No entanto, em nenhum momento, Socorro compreende que o pai deixou de ser indígena, mas leva a entender que, para ela, ele resguardava essa identidade como um segredo¹⁰⁰. A ideia da identidade “encoberta” fala sobre um processo possível de desidentificação. Para que o autorreconhecimento como pessoa indígena seja possível, a identidade deve ser afirmada, expressa e cultivada, ou seja, produzida enquanto identificação no presente, processo o qual Socorro experiencia e que é legitimado através de um trabalho de reconstrução do passado enquanto memória.

Assim, percebemos que a identidade indígena não se dissolve, mas é recuperável enquanto é produzida como identificação no presente. Ainda que pudéssemos problematizar uma ideia subentendida de essencialidade da identidade, nessa perspectiva, ela não é interpretada como fixa ou totalizante, pois depende de um trabalho de processo ativo da produção de identificação que reside na agência do sujeito. Na história aqui analisada, isso aparece no segundo momento narrado da trajetória paterna, quando Socorro conta que ele “*foi se libertando*”, “*foi entrando*”. A identidade é construída como algo que sempre esteve

¹⁰⁰ “E meu pai ele não tocava no assunto de maneira nenhuma com a gente”.

enquanto potencialidade e por isso deve ser reconstruída enquanto processo de identificação, através de um trabalho de produção de si enquanto sujeito indígena.

Seguindo esta ótica, o medo, a inibição ou a vergonha constroem bloqueios e obstáculos para a produção de processos de identificação que são parciais, não se perdendo completamente o vínculo com a identidade. Inibe-se a manutenção e atualização de certos costumes e saberes lidos como tradicionais da etnia indígena de origem, enquanto permite-se que outras práticas se cultivem, sem, no entanto, se reconhecer como um ser indígena ou sem se afirmar enquanto tal publicamente e manter a construção da identidade enquanto segredo:

Até porque ele em casa ele conversava muito com a gente. Ele não falava lá na rua, mas em casa ele conversava muito com a gente. E explicava como era que a gente deveria ser. O que é que tinha pra fazer. Então nós, como éramos 8 filhas mulher - 8 filhas mulher e 7 homens - então a gente era assim: era uma atrás da outra. Quando uma menstruou, as outras também. Então a gente tinha, ele com a nossa mãe, ele tinha muito cuidado com a gente na menstruação. Nossa menstruação a gente não fazia esforço físico, às vezes nem saía de casa. Porque é nessa parte aí que entrava a nossa cultura, porque as mulheres indígenas, quando elas estão menstruadas, elas ficam, tipo assim, impuras: elas não podem se misturar com outras pessoas. Então elas ficam tipo no resguardo, dentro de casa. Não pode sair, aí não come ovo, não come essas coisas... E ele dizia assim: “Apodrece e você vai ficar fedendo pelo sangue”. Então tinha tudo isso. Ele passou muito os costumes pra gente, como a gente deveria agir.

O segundo momento descrito por Socorro da trajetória do pai é identificado como uma “retomada”, um processo de reidentificação com a identidade. Ela narra esse movimento de transição na vida do pai coincidente com um processo de perda do medo e da vergonha, associado a um interesse por parte das filhas em cultivar também um pertencimento àquela identidade. Essa “retomada” que é experienciada enquanto processo gradual de redescoberta individual e pessoal faz com que o pai se abra mais, o que não deixa de ser um tornar-se gradual, um devir indígena. A identidade, nessa lógica, não se anula, nem é intencionalmente abandonada, pois alguns saberes e costumes continuam a ser cultivados, e continua ali “adormecida”, potencialmente pronta para ser acessada e anunciada. Esse processo só se realiza com a enunciação, que é um trabalho de produção da identidade no presente via processo de identificação. Assim, ser indígena, por essa interpretação vernácula, é algo que permanece misticamente constante, a partir de um sentido de essencialidade depositado na

identidade. No entanto, a autoafirmação varia de acordo com a predisposição do sujeito de produzir-se ativamente enquanto indígena no presente, ou seja, acionar processos de identificação, que envolvem relações específicas cultivadas com um arcabouço cultural particular.

É interessante perceber como essas mulheres elaboram esse momento particular de “descoberta” de si mesmas enquanto indígenas. Explicito aqui como Socorro tem uma forma particular de narrar esse processo, que, no entanto, aciona uma forma argumentativa semelhante entre as outras interlocutoras, que compartilham de um similar vocabulário para falar da própria identidade.

Até porque é o instinto. É uma coisa que vem de dentro. Eu vejo assim: por mais que as minhas irmãs... Eu tenho irmã que não aceita, tenho irmã que não seguiu, não quer saber da cultura: “Ah, isso é coisa do meu pai”. Já tem outras que diz assim: “Não, isso aí é nós, é o nosso povo, é a nossa raça, nós somos assim!”. Olha a Luíza, ela é desse tamaninho e já tá no sangue. Anteontem ela falou pra mim assim: “Mãezinha¹⁰¹, [...] sabe quando eu for pro Pará eu vou falar a língua anambé” Eu digo: “Não, porque a gente perdeu o idioma”. Até por falta de apoio, perdeu. Aí ela ficou assim: “Poxa, mas eu queria tanto... Mas eu posso falar o guarani da tia Sandra?” Quer dizer, que já tá crescendo já com aquilo, porque a gente já tá botando na cabeça dela ou até mesmo aquilo vem de dentro. Quando ela chega em qualquer canto ela diz: “Eu sou uma índia”. Ela é clarinha, tem o cabelinho daquele jeito, mas pra ela, dentro dela, ela é uma índia. E é mesmo. Quer dizer que ela já está crescendo com aquilo. Amanhã ou depois ela não vai negar a raça dela, por quê? Porque a gente tá mostrando que ela pode falar aquilo, que ela é livre. Ela tem que dizer o que ela é. E na época não, né? Esse homem fez com que o papai se fechasse, passasse a ter medo: “Não fala que você é índio porque senão eles vão te matar, eles não gostam de índio”. Então quando a gente estudou, a gente passamos a estudar, a gente tinha um livro Estudos Sociais, que hoje é História, né? Eu fiquei encantada quando eu ganhei meu primeiro livro, na quarta série, que eu vi uma foto do Museu Nacional. E quando eu cheguei no Rio de Janeiro, com 2 meses que eu cheguei no Rio de Janeiro, eu tive que ir no Museu Nacional. Quando eu entrei dentro daquele museu eu senti algo estranho dentro do meu

¹⁰¹ O termo “mãezinha” refere-se à avó na tradição anambé, segundo Socorro: “Na nossa etnia não se chama de ‘vó’. Por quê? Nós temos uma lenda da mãe d’água. A mãe d’água é aquela dona do rio, a dona do Igarapé. Pra gente tomar banho 6 horas da tarde a gente tem que pedir licença pra mãe d’água. Então ‘vovó’ a gente chama pra mãe d’água, né? Então o nosso pessoal diz ‘vovó não, vovó é a mãe d’água, eu sou mãezinha’. Então todos nossos netos, sabe, tem esse negócio mãezinha, mãezinha pra cá, mas não chama de ‘vó’ justamente porque a gente segue a nossa cultura” (Trecho recortado da entrevista).

peito. Pra mim parece que alguém estava ali, que alguém estava andando junto comigo. Eu me senti em casa, sabe? Então é uma coisa que vem de dentro. Foi como você falou ainda a pouco: bem que a gente poderia seguir pelos outros caminhos. Mas assim, aquela coisa do teu coração grita mais alto.

Socorro narra aqui como sua neta Luiza, com apenas 4 anos, já manifesta um desejo de afirmar-se enquanto “índia” e expressa esse desejo para a avó a partir da vontade de aprender a falar o idioma anambé - etnia a qual sua mãe se identifica. Quando Socorro diz que este idioma se perdeu, Luiza recorre à outra referência, que é Sandra Benites Guajajara, amiga indígena da mãe, que fala o idioma da etnia guarani. Preenche-se assim, no imaginário de Luiza, aquilo que poderia legitimar seu processo de identificação: a língua. Socorro coloca que mesmo “clarinha” e “com o cabelo daquele jeito” – ou seja, apesar de uma fisionomia não inteligível pelo imaginário social como indígena, devido a seus traços mais “brancos” que vêm do pai, homem não indígena - a neta se afirma indígena. A ideia de transmissão da identidade através das gerações e linhagens familiares é construída discursivamente como algo instintivo, “que vem de dentro”. Como uma forma maior que se impõe determinante – paradoxalmente não externa, mas interna - que as levam de maneira intuitiva ao desejo pela identificação¹⁰².

O aspecto instintivo é algo que aparece com certa repetição nas narrativas das mulheres indígenas sobre tais processos de identificação. Quando elas procuram reconhecer o momento em que “tornam-se” indígenas em suas trajetórias, narram sobre processos pouco codificáveis por uma chave racional, expressando de forma recorrente algo subjetivo e imaterial que “sempre esteve” dentro delas e que, em algum momento, se “manifestou” como algo concreto e inevitável, encontrando sua plenitude de expressão. Existe, portanto, algo para além de um desejo racional que depende de uma ação ativa do sujeito para produzir a identificação. Seria uma dimensão virtual que se apresenta como um “instinto” de ser indígena o qual já teria nascido com elas, lido como algo diretamente assimilado através da “ancestralidade”. A “ancestralidade”, por sua vez, reaparecerá sempre tecida com o sentido de essencialidade dado à identidade, e é recuperada na forma como narram seus processos de identificação. No caso de Socorro, essa ideia aparece ao falar de sua primeira experiência no

¹⁰² “porque é o instinto”; “que já tá crescendo já com aquilo”; “é uma coisa que vem de dentro”; “aquela coisa do teu coração grita mais alto”.

Museu Nacional¹⁰³, supondo algo experienciado ali que ultrapassa as fronteiras simbólicas que as constituem enquanto sujeita e estaria disposta em um campo místico e virtual (ou mesmo espiritual) muito mais amplo.

No entanto, existem aqueles que optam por “não seguir” - expressão que elas usam para designar não se reconhecer ou se afirmar como indígena - ou seja, aqueles que escolhem não vivenciar processos de identificação¹⁰⁴. Quando perguntei o porquê dessas pessoas optarem, ao contrário delas, por “não seguir”, a explicação mais recorrente foi a do medo e da vergonha, em relação direta ao estigma social. Portanto, o argumento não é de que não existiria nelas também essa dimensão intuitiva de uma identidade interiorizada enquanto potencialidade, mas sim o fato de agirem, simbolicamente e materialmente, elementos impeditivos que coibiriam seus “instintos”, provocando uma “desconexão” com o campo virtual da “ancestralidade”. A identidade, para elas, assim permanece corporificada e interiorizada, latente enquanto potência possível de ser acessada, porém coibida.

A transmissão geracional da identidade, por mais que tenha uma dimensão mais subjetiva atrelada à ideia de “instinto”, como revela Socorro sobre sua filha e neta, exige, ao mesmo tempo, um esforço ativo por parte de quem a transmite. Uma ação educativa ou de instrução, que envolve a valorização e a positivação de qualidades as quais se pretende promover e associar àquela identidade, apesar do estigma. Esse esforço pode, no entanto, nem sempre ser bem sucedido, pois existem os filhos, irmãos, primos, netos, etc., que optam por “não seguir”. Apesar disso, elas demonstram desejar que cada vez mais pessoas com ascendência justificada¹⁰⁵ se reconheçam como indígenas, assumam a “cultura” e se libertem da economia do medo e da vergonha.

*E a cada coisa que eu faço pra um deles eu sinto que aquela esperança de um dia eu ver a minha família, as minhas irmãs assumindo a sua cultura - que até hoje tem umas que assumem e outras não assumem -, os nossos netos, todo mundo batendo no peito e dizendo: “Eu sou guerreiro”. Só aumenta, essa esperança só aumenta. **Porque a minha neta, desse tamaninho, ela já bate no peito e diz que ela é guerreira***¹⁰⁶. Então, eu queria ouvir isso não

¹⁰³ “eu senti algo estranho dentro do meu peito. Pra mim parece que alguém estava ali, que alguém estava andando junto comigo. Eu me senti em casa, sabe?”.

¹⁰⁴ “eu tenho irmã que não aceita, tenho irmã que não seguiu, não quer saber da cultura”.

¹⁰⁵ Segundo Bevilaqua (2017a) diz respeito a ter, até cinco gerações para trás, alguém da família que tenha sido indígena “aldeado”, mas que, no entanto, meu campo de pesquisa me mostrou que essas definições e fronteiras não são tão fixas e instáveis quanto parecem ser.

¹⁰⁶ A importância da categoria “guerreira” será melhor explorada no capítulo 3.

só dela, mas do resto. Eu acredito que uma hora eu vou ouvir isso, antes de eu morrer eu vou ouvir isso.

Nesse sentido, ser indígena é para elas uma questão de se identificar e “defender a ‘cultura’”¹⁰⁷. Isso quer dizer que, se há ascendência indígena, a identidade se faz imediatamente possível enquanto potencialidade. Mas não há uma identificação imediata, exigindo um trabalho de produção de identidade que é também um trabalho de produção de memória. Mesmo que exista interiormente uma identidade latente, mas não expressa, precisa-se passar pelo processo de identificação para acessá-la enquanto reelaboração do passado e passar a anunciá-la e defendê-la.

Há muitas narrativas que apontam que os processos de identificação envolvem, paralelamente, algo menos orgânico e intuitivo, no sentido de requerer um esforço prático e uma consciência específica. Assim, refletindo menos um processo de algo que se revela de dentro pra fora, e mais algo que vai em direção ao que está fora. Trata-se da legitimação da identificação através da busca por conhecimento e estudo. Uma busca pelas histórias de seus antepassados, próximos e distantes, que envolve a justificação da ascendência e do vínculo com uma etnia específica, por um lado, a partir de uma dimensão do conhecimento legitimado, e, por outro, através da oralidade, pela escuta das histórias e memórias de seus pais, avós e familiares.

O processo de “descoberta” pessoal (e produção de si) enquanto sujeito indígena deve ocorrer acompanhado de uma busca por suas “origens” e pelos rastros de sua ascendência indígena. Muitos dos indígenas que encontrei em campo evidenciaram inúmeras vezes que esse processo requer conhecimento, responsabilidade e interesse comprometido em pesquisar sobre sua linhagem indígena, a história de seus antepassados, os referenciais culturais e históricos da etnia de origem, os saberes lidos como tradicionais e os costumes cultivados por essa etnia. É isto que irá dar legitimidade para a expressão da identidade. Não à toa, algumas mulheres indígenas que entrevistei relataram se incomodar com pessoas que começaram a se identificar como indígena sem um trabalho paralelo de busca por conhecimento. Como já ouvi algumas vezes em campo, questionamentos sobre pessoas recém autodeclaradas que não expõem sobre a história de sua ascendência indígena ou que pouco se

¹⁰⁷ Expressão que ouvi em campo reproduzida por uma indígena que não é interlocutora direta dessa pesquisa, porém que me marcou enquanto expressão que ilustra de forma clara o modo como elas interpretam a questão da identidade indígena para essas mulheres.

saber sobre a etnia a qual se diz pertencer, enfraquecem a legitimidade da sua identidade para outros indígenas¹⁰⁸.

A questão da autoafirmação parece se definir como um processo inclusivo que estimula muitas pessoas a se reconhecerem e a se reconectarem com suas “origens”. No entanto, não se manifesta como um processo aleatório em que qualquer pessoa possa se identificar como indígena, nem é unicamente pautado na ascendência, tendo que haver esse processo particular de legitimação que envolve conhecimento e estudo de seu “povo”, sua “linhagem”, sua “ancestralidade”, suas “origens”, suas “raízes” – expressões que minhas interlocutoras usam em seus cotidianos.

Nota-se, na história de Socorro, que o que marca o momento de transição – que é do pai e também de Socorro - é justamente o momento em que as filhas começam a procurar suas “origens indígenas” e ir atrás de um conhecimento específico¹⁰⁹.

A gente procurou, começou a procurar parentes. Porque quando a minha vó morreu, além do meu pai ela deixou dois filhos que também já morreram. E a gente correu atrás desses parentes. Eu principalmente. Eu sempre gostei de política, sempre gostei de ato. As minhas irmãs elas já são mais... Eu não. A partir do momento que eu me separei, com 19 anos eu entrei pra política. Entrei pra política e sempre gostei de ato, sempre gostei de movimento, sempre gostei de conversar. De conhecimento, sempre gostei disso. Então quando a gente começou a correr atrás de parente, corri atrás de pessoas antigas, da época. Comecei a ler, comecei a ler bastante. Comecei procurar quem eram os historiadores na minha cidade, aonde foi que esses índios existiu, por que acabou, por que eles foram embora pra outro lugar. Aí eu fui descobrindo.

Socorro, a partir daí, começa a me contar aquilo que ela chama de a “legítima história” sobre seus descendentes indígenas. Começando pela história de sua avó, uma “índia muito bonita”, que se casou com um “branco”, na abertura da rodovia Belém-Brasília:

Então o que foi que aconteceu? Na época que esses brancos foram pra lá, eles tomaram muitas índias como esposas. Umas morreram da gripe. Outra foi uma febre. Outras morreram injuriada. Injuriada é aquela índia que morreu com raiva, que não falava ou ficou com raiva, não comeu, não comeu até morrer. E a minha vó ela resistiu. E ele tomou a minha

¹⁰⁸ Mais sobre esta discussão, ver Bevilaqua (2017a).

¹⁰⁹ “aí depois que ele viu que a gente começou a estudar, que a gente começou a discutir, começamos a ter um conhecimento, aí que ele foi entrando...”.

vó como esposa e teve esses filhos com ela. Logo que ela teve o meu pai, o tio João e a tia Alzira, e ela engravidou, ele foi embora, ele largou ela e foi embora. Ele largou ela não, ela largou ele. Porque teve várias índias... Que na época tinha os tupinambás nas margens do rio Gurupi, os tremembés no rio Piriá. Só que os tremembés eram os índios fracos, pequenos, e os tupinambás eram grandes, e eles eram canibal, eles comiam os outros índios. Eles caçavam os tremembés pra matar. E os tremembés, com a entrada da Belém-Brasília na época, os índios se refugiaram, os tupinambás se refugiaram de lá. E os homens tomaram as mulheres dos tremembés como esposa, eles se refugiaram também, eles foram embora pro Ceará. Hoje existe uma aldeia no Ceará tremembés. E essas mulheres que foram tomada como esposa e os índios que foram tomados como escravo na época da Belém-Brasília eles fugiram. No caso, a minha avó. Eles fugiram e correram lá pra aldeia, os tremembés chegaram lá e não tavam mais, eles já tinham ido embora pro Ceará. E o que foi que aconteceu? Eles fizeram oca de outro terreno e ficaram. Aí não ficaram como tremembés. Como eram mulheres, criaram um outro nome, com medo dos tupinambás vir atrás deles, eles criaram anambé, que são as descendentes dos tremembés. Eles criaram anambé. Porque a maioria era mulher. Tinha pouco homens. Então o pouco homens que ficaram fezocas pra elas, e elas se refugiaram ali, ficaram ali. Foi o caso da minha vó. Quando o meu pai nasceu, o meu pai nasceu lá, já anambé.

Mas o meu pai não conta essa história, quem já conta são os historiadores. Aí foram perdendo a língua por isso: porque eles conviveram muito tempo com índios e aí esses homens que tavam com ela lá vieram embora com medo, vieram embora pras margens do rio Mojú, aonde vive até hoje os índios anambés - que já são os descendentes desses que fugiram de lá pra margem do rio Mojú. Foi na época que minha vó morre, a minha vó morre a família da minha vó cada um ficou com um filho. Ficou três filhos: o tio João Lima e a tia Alzira foi criada por uma família e o meu pai foi criado por outra família. [...] É, na margem do rio Piriá. Quer dizer, aí os outros vieram embora e hoje tem uma aldeia Anambé nas margens do rio Mojú, a 180 quilômetros de Belém. Já essa comunidade que eu te falo, que a gente já considera eles porque são parente do meu pai. Que quer queira, quer não, mas são as descendentes dessa família. [...] São descendentes da minha família: todo mundo lá é tio, é primo. Então a gente mantém aquele laço com eles ali por isso. Mas aldeia, aldeia mesmo, dos anambés, é aqui do outro lado. É nas margens do rio Mojú. Nós somos as descendentes deles. Mas a família do meu pai mora toda lá, nessa comunidade que eu tô te falando. [...] **Eu tenho até tudo copiado, eu escrevi tudo isso, tenho até copiado.** 1932 que ela morreu, aí meu

*pai tinha 11 anos. [...] Minha vó morreu, meu pai tinha 11 anos, os outros tavam menor ainda. Tio João Lima não contava muita coisa pra gente, não, porque ele era muito mais novo do que meu pai. Tia Alzira ainda contava alguma coisinha. Lembrava pouco dela, a tia Alzira. Mas as demais pessoas... **E o historiador com que eu conversei ele falou da família. Ele contou essa história. Eu tenho tudo copiadinho. Peguei um caderno e copiei.***

Não se trata aqui de discutir a veracidade da versão da história que Socorro nos conta, mas sim perceber os caminhos traçados por ela em busca do que é a “história legítima de seu povo”. Observamos como ela vai traçando a relação dessa História (em letra maiúscula no sentido da história legitimada) com a história de sua própria vida.

Aqui se torna importante destacar o papel central do historiador para Socorro, que aparece como mediador fundamental para o processo de identificação que experiencia, a partir da reconstrução de memórias e da história de sua ascendência. Devido a inúmeros processos de violação e dizimação dos povos indígenas, muitos indígenas que vivem hoje “desaldeados” nas cidades perderam os laços com a sua etnia de origem e contato com seus familiares indígenas mais distantes. O processo de retomada dessa relação se dá a partir de um trabalho de rastreamento e investigação que envolve, muitas vezes, um apoio à historiografia.

*Eu até hoje eu sou grata, sou muito feliz por isso, por eu saber. Eu fiquei assim muito feliz, **porque até então eu sentia que faltava alguma coisa dentro de mim. Depois que eu fui descobrir que aquela coisa que faltava era a minha identidade.** Com 20 anos eu sabia que faltava alguma coisa dentro de mim. E eu fui descobrir que era a minha identidade. **A partir do momento que eu concluí essa coisa que faltava dentro de mim, que eu descobri que era a minha identidade, eu disse assim: “Eu vou lutar por esse povo”. [...] Depois que ele (o historiador) me passou tudo isso, quando eu descobri, eu senti algo dentro de mim que tava completo. Depois que eu falei com esse historiador. Depois que eu conversei com ele, que eu li tudo, que eu fui atrás, que eu fui buscar a história, que eu vi que era realmente aquilo, aí eu senti que aquele... É tipo assim: uma coisa que tá faltando aquele pedaço o quebra-cabeça que falta uma parte. Aquilo encaixou, sabe? Poxa, aí o meu peito parece assim que encheu e veio assim na minha cabeça: “Eu vou lutar por eles”. Esse é o meu povo. E isso aí me trouxe pro Rio de Janeiro. Porque eu achava que eu ia alcançar aqui. E eu me sinto feliz até hoje, até hoje eu sou uma pessoa realizada. Eu no meu peito não existe tristeza. Eu sofri com a morte do meu filho. Mas logo depois veio aquilo na minha cabeça, eu até acredito que nossos ancestrais - quem sabe não foi a minha vó? - os nossos ancestrais***

que chegou comigo e disse assim, na minha mente, e disse assim: “Olha, não chora porque nós somos raízes. Ele morreu, mas no lugar dele vai nascer dez. Nós não vamos acabar”.

Esse último trecho se revela como um desfecho de todo esse processo de identificação, marcando o momento em que o tornar-se indígena se “completa”¹¹⁰. Ele é narrado como uma transição importante em sua vida e de produção de subjetividades, indicando uma ideia de “completude” e uma sensação de preenchimento de algo que “faltava”. Aquilo que a preenche, para ela, é a sua identidade¹¹¹. Esse momento de “descoberta” de si como mulher indígena foi mediado pelo encontro com o historiador¹¹², que foi um dos elementos disponíveis para reconstruir esses laços com suas “origens”. Isso quer dizer, o contato com esse conhecimento historiográfico produziu as condições de possibilidade para Socorro tornar-se indígena, após ela ter contato com a história de seus “ancestrais” e de seu “povo”. A ideia de ser indígena como questão de se “identificar e defender” reaparece, pois a identificação como indígena e como anambé pressupõem que ela tenha que lutar por esse “povo”. O encontro de Socorro com o historiador foi, portanto, uma mediação importante na medida em que propiciou para ela as condições para tecer a história desses indígenas tremembés e anambés com a sua própria história, resignificando sua vida e produzindo sentidos elementares para sua *biografia*.

2.2 “No meu coração eu sou indígena. Acho que sempre soube que era indígena, eu entendi quando me chamaram de Pachamama”

A minha mãe é indígena, da etnia puri, da região do sul de Minas Gerais e por conta da história da minha mãe eu fui mobilizada a algumas ações na minha vida. A primeira delas foi a própria opção de fazer História. Apesar de gostar muito das Artes e ter essa inclinação, a História eu achava que podia me dar algumas ferramentas pra pensar a

¹¹⁰ A noção de “completude” tem que ser pontuada entre aspas, pois percebemos aqui muito mais como os processos de identificação, que são também processos de subjetivação e de formação e transformação de sujeito, estão operando de modo contínuo e processual. Nesse sentido, elas vão se fazendo mulheres indígenas de forma contínua e através de trabalhos que são operados no plano do ordinário (DAS, 2007), na forma como elas tecem e retecem a própria vida e vão construindo sentidos para si e para o mundo social. Recuperando a noção da identificação como sempre processual, impermanente e enquanto trabalho sempre inacabado, em formação, que não se espera chegar em um destino de uma construção de identidade “pura” e “fechada” (HALL, 2011). Sobre o caráter sempre incompleto do vir a ser indígena também escreveu Bevilaqua (2017a).

¹¹¹ “Porque até então eu sentia que faltava alguma coisa dentro de mim. Depois que eu fui descobrir que aquela coisa que faltava era a minha identidade”.

¹¹² “É, depois que eu conversei, que ele (o historiador) me passou tudo isso, quando eu descobri eu senti algo dentro de mim que tava completo. Depois que eu falei com esse historiador. Depois que eu conversei com ele, que eu li, tudo, que eu fui atrás, que eu fui buscar a história, que eu vi que era realmente aquilo.”.

história da minha mãe. Porque ela é indígena, contava isso de forma muito tênue, na nossa infância. Gostava de falar da mãe dela, da minha vó, as histórias das onças, da região, mas não sabia informar qual era o povo, de qual era essa herança que ela tinha. E dizia que morou por muito tempo na mata e eu curiosa, querendo saber qual era essa mata, de onde vem essa onça, de onde vinham as histórias dela. [...] Com quem que ela trabalhava na infância, com quem que ela aprendeu a fazer os potes de barro? Quem ensinou a ela que tinha que se observar a lua? Quem ensinou que a menstruação era pra ser entregue na terra? [...] E a cultura indígena sempre esteve presente de alguma forma na minha trajetória enquanto professora, mas eu não sabia ainda. Havia aquela pergunta: Como encontrar mais informações sobre a história da minha mãe? E eu sempre gostei também de escrever, paralelamente a isso, a escrita sempre foi um caminho de libertação, de poesia, então eu escrevia e ouvia a minha mãe.

Minha mãe veio pro Rio, casou com o meu pai, mas a família dela toda é de Minas, nossa família é de lá. [...] E a minha mãe veio pro Rio, saindo dessa situação de ela ter vivido na mata. Depois um fazendeiro italiano se apropria da região e o sul de Minas, é conhecido hoje por ser um grande produtor de café, então isso não faz tanto tempo assim. Que daí mostra que os indígenas ainda vivem situações muito similares ao século 16 e 17 com a chegada do outro, essa invasão, essa retirada de território e esse forçoso trabalho que lhes é imposto, desde as crianças até os adultos, por esses senhores que chegam e se apropriam. Minha mãe trabalhou nessa lavoura de café. Ela tem trauma de... Ela vê o café, ela lembra de lagartas imensas, ela tem uns traumas por conta dessas memórias. Então eu queria saber mais sobre a minha mãe. Eu achei que, fazendo História, eu ia fazer História. Não analisar só a História, fazer História. Já entra numa outra questão, porque História do Tempo Presente ela ainda é um campo de experimentação pra muitas universidades do Brasil. Eu queria fazer História Oral, queria gravar a minha mãe. Comecei a gravar minha mãe. Comecei a ouvir, gravar...

Isso já tem uns 15 anos que eu tô gravando minha mãe. Primeiro de brincadeira, querendo que ela falasse as histórias e ela é muito tímida pra falar sobre essas memórias, mas ela foi gravando. Uma hora ela queria falar até um pouco além. Tem algumas dessas gravações que não tenho mais, mas eu gravei. E aí eu fui ouvindo e no meu imaginário, desde criança, quando eu voltava a Minas eu tava na floresta! Eu passava a Mantiqueira, pra mim era um portal. Ir pra lá, pra região do sul de Minas, era eu voltar pra minha casa. Eu não falava de forma alguma que era do Rio, sempre falei que era de Minas, sempre me

identifiquei muito com essa terra. [...] E curioso que aí é uma região puri, uma região do meu povo. Hoje eu sei, naquela época eu não sabia e já tinha um amor imenso por aquele pedaço que eu passava pra chegar na cidade da minha mãe. É a cidade que ela depois de sair, de ser desalojada dessa mata, eles foram pra esse cidade que se chama Alfenas, que é uma cidade do sul de Minas, supostamente é de poucos anos de criação, mas que eles foram desalojados daquele local e ela não sabe me dizer muito por que. Ela me diz que lamenta não ter escutado mais os avós, por isso eu tenho essa coisa de tentar ouvi-la. Ainda mais buscando essa coisa de memória afetiva dela.

Passando agora para a narrativa de Aline, podemos perceber como a História também aparece como centralidade na organização e significação de sua trajetória de vida, porém de forma distinta de Socorro. Percebe-se que Aline estabelece uma relação imediata e causal entre o desejo da busca pela história da mãe e a escolha em estudar História na faculdade¹¹³. Da mesma maneira que Socorro vai atrás da história de seu pai, Aline vai atrás da história de sua mãe. No entanto, enquanto Socorro demarca a importância de um encontro que teve com o historiador que contou para ela a “legítima história” sobre seu povo e seus parentes indígenas pertencentes à linhagem paterna, Aline faz de si própria historiadora¹¹⁴. Portanto, apropriando-se do recurso das ferramentas da História Oral, ao gravar as memórias contadas por sua mãe, para buscar elementos da história do povo puri, do qual a sua mãe provém, e buscar no passado o reencontro com sua ascendência indígena para dar sentido ao seu processo de identificação.

Aline, desse modo, vai remontando a história sobre o passado de sua mãe, que ela própria, enquanto historiadora, associa à história do passado do grupo puri que habitou (e habita ainda hoje) a região da Mantiqueira no sul de Minas Gerais. É importante demarcar que foi a própria Aline que teceu essa conexão entre as memórias contadas por sua mãe e os dados provindos dos documentos existentes e da pesquisa que fez sobre o grupo puri desta região, pois a mãe “*não sabia informar qual era o povo, de qual era essa herança que ela tinha*”.

Aline mostra como, nessas inúmeras gravações que fez de sua mãe, busca informações – de onde sua mãe veio; como era esse lugar, essa “mata”; quais as tradições, saberes e costumes que sua avó cultivava e que transmitiu a sua mãe; porque a mãe saiu dessa

¹¹³ “por conta da história da minha mãe eu fui mobilizada algumas ações na minha vida. A primeira dela foi o próprio... A própria opção de fazer História”.

¹¹⁴ “Então eu queria saber mais sobre a minha mãe. Eu achei que fazendo História eu ia fazer história. Não analisar só a história, mas fazer história”.

região e veio para cidade grande; quais violências vivenciou nesse processo; etc. Ao mesmo tempo, vai conectando as histórias pessoais de sua mãe com a história da colonização, a história da economia do café, a história do grupo puri que habitou a região do sul de Minas Gerais, através de um trabalho de pesquisa e análise e das ferramentas que se utiliza como historiadora. Por outro lado, ao valorizar a oralidade e o que ela chama de memória afetiva da mãe, vão vazando aquilo que escapa a essa “história legítima”.

No meio das histórias de invasão, de violência e de exploração¹¹⁵, aparecem as memórias afetivas de sua mãe: o trauma, as lagartas imensas... Elementos que escapam da narrativa que interessa normalmente aos historiadores. Aline vai percebendo e mapeando em sua pesquisa aquilo que transborda da narrativa da mãe, que interessa menos em termos sociais e históricos, no sentido da objetivação dos dados, e mais diretamente a esse processo de identificação com a identidade indígena, vivenciado por ela a partir da busca por suas origens.

De forma semelhante à Socorro, ao remontar os caminhos da mãe e de seu passado, Aline se abre para a “descoberta” da própria identidade. Essa identificação transferencial pela linhagem materna faz com que ela construa pertencimento com a região que sua mãe viveu e cresceu - com essa “mata” – apesar de ter nascido no Rio de Janeiro¹¹⁶. Assim, ela passa de descendente indígena, de filha de uma mulher indígena, para mulher indígena ela própria, construindo-se nessa identidade e reconhecendo em sua trajetória o momento específico de sua vida que evidencia seu processo de identificação:

*Eu comecei a gravar e trabalhando na imprensa, trabalhando na História, dando aula. Comecei a trabalhar na imprensa alternativa do Rio de Janeiro com causas sociais que sempre estive envolvida, as questões de remoções, as questões todas em torno da democracia que a gente escuta. Eu participei de muitas atividades e nesse contexto as pessoas já me identificavam como indígena. **Foi aí que eu recebi o nome de Pachamama. Que eu ia como uma indígena que estava um pouco, um pouco assim, afastada do seu povo. Eu não sabia qual era o meu povo até os meus 20 e poucos anos. E quando comecei na imprensa alternativa, tinha a questão da Aldeia Maracanã. A Aldeia Maracanã foi muito importante***

¹¹⁵ “Que daí mostra que os indígenas ainda vivem situações muito similares ao século XVI – XVII com a chegada do outro, essa invasão, essa retirada de território e esse forçoso trabalho que lhes é imposto, desde as crianças até os adultos, por esses senhores que chegam e se apropriam”.

¹¹⁶ “E aí eu fui ouvindo e no meu imaginário, desde criança, quando eu voltava a Minas eu tava na floresta! Eu passava a Mantiqueira, pra mim era um portal. Ir pra lá, pra região do sul de Minas, era eu voltar pra minha casa. Eu não falava de forma alguma que era do Rio: sempre falei que era de Minas, sempre me identifiquei muito com essa terra”.

pra mim por isso. Porque eu não cheguei dizendo lá que eu era indígena: cheguei dizendo que a minha mãe era indígena.

Muitas pessoas indígenas que encontrei em campo, no Rio de Janeiro, não se reconheciam desde sempre como indígenas e passaram por esse processo de identificação em dado momento da trajetória individual. Tais pessoas relatam ter sido marcadas e influenciadas pela AM nesse processo. Além de um lugar de luta e encontro, a Aldeia aparece como um movimento mediador de incentivo e visibilização dessa autoafirmação, que muitas vezes aparece como um momento bem demarcado nas trajetórias de vida. Como um lugar que estimula as pessoas, quando descendentes de algum familiar indígena, a se identificarem como indígenas.

No caso de Aline, percebe-se que primeiro as pessoas a reconheciam como indígena e a apelidavam como Pachamama¹¹⁷ para, em seguida, ela mesma se perceber indígena. Esta autopercepção tem a ver com um momento específico de sua trajetória: a “descoberta” e nomeação de seu povo: o reconhecimento como pertencente à etnia puri.

Eu estava tentando alguns sinais de como eu encontraria o meu povo, qual seria o povo de Minas, daquela região do sul de onde minha mãe vinha. Pouquíssimas informações existem, pouquíssimas, sobre indígenas na região do sul de Minas. Porque depois com o tempo eu fui caminhando como o meu povo fez. Atrás dele, na verdade. Então eu soube que tinha um grupo de indígenas puri, que era o que tava mais próximo, pelas histórias, eram os indígenas de Minas próximos da Mantiqueira. A família da minha mãe também era da Mantiqueira, próximos à Mantiqueira. E pelos relatos da minha mãe e registros que eu li sobre o povo puri, eu comecei a fazer esse cruzamento de informações, a partir da memória dela. A questão de ela falar muito do tatu, da onça, a forma que a minha vó fazia as cestarias, os potes de barro muito parecido com os frutos da Sapucaia, que é a árvore sagrada dos puris. Fui guardando tudo que ela tinha da minha vó, guardei pra mim. Guardei peças, guardei os potes. E a questão da cestaria era algo que a minha mãe gostava muito de lembrar porque, segundo ela, era o que a minha vó mais gostava de fazer. E aí ela não tem aí uma cestaria pra eu poder ver se é algo parecido com o tronco macro-jê¹¹⁸, mas

¹¹⁷ Em referência a deusa Pachamama, a “Mãe Terra”. Do quíchua Pacha significa “terra”, “universo”, “mundo”, “tempo”, “lugar”, e Mama, “mãe”. É considerada a deidade máxima dos povos indígenas dos Andes centrais. Considera-se Pachamama como uma divindade relacionada à terra, à fertilidade, à maternidade e ao feminino. Talvez aqui também seja interessante suspeitar da relação da deusa Pachamama com o ideal em torno de “raízes”.

¹¹⁸ Tronco linguístico de onde se diz que a língua da etnia puri provém. A língua falada pelo povo puri se perdeu na história, e muitos linguistas e historiadores (incluindo Aline) vêm hoje tentando, através de inúmeras

eu já vi algo parecido e que eu sinto que sim.

E quando eu consegui estar lúcida e desperta sobre o povo eu me assumi puri. Lúcida e desperta porque eu não queria também me autodeclarar de uma etnia e depois eu descobrir que não era bem assim, né? E procurei aonde que tinha esses grupos puris. Fui isso aí trabalhando, fazendo faculdade. [...] E eu continuei adentrando espaços acadêmicos pela necessidade também de que... Essa história indígena ela tem que ter um crivo, o não indígena ele exige isso. Eu não posso ficar agora desenvolvendo trabalho, eu não poderia, melhor dizendo, ficar desenvolvendo trabalho com as mulheres do meu povo, já podendo construir alguns conceitos, alguns métodos, se eu não tivesse esse diploma de um doutorado, mas que não foi assim tão simples.

Podemos supor que o que Aline quer dizer com “*lúcida e desperta*” caminha na direção daquilo que viemos argumentando sobre o compromisso do conhecimento e a necessidade de busca pela legitimidade da ascendência, nesse processo que é percebido por quem o vive como “descoberta” de suas origens¹¹⁹. Apenas após estar “*lúcida e desperta*”, ou seja, após adquirir esse conhecimento - sobre a própria linhagem, ascendência, sobre a história dos seus antepassados, sobre o que é entendido como a “cultura” de seu povo – que se pode assumir a identidade indígena e pertencer a esta ou àquela etnia. Indicando mais uma vez a responsabilidade envolvida com a autoafirmação e a importância de se buscar a “história legítima”.

Aline reconhece que o trabalho de “resgate” da “memória afetiva” da mãe se complementa com esse trabalho de pesquisa a partir de fontes históricas. Nesse sentido, apesar do grande valor dado a oralidade, ela enxerga também a centralidade da História, da cultura letrada e do diploma acadêmico nesse processo de legitimação de seu processo de identificação, o que a leva a necessidade de cursar mestrado e doutorado, apesar de os perceber mais como uma exigência social do que um valor por ela perseguido¹²⁰.

Dessa forma, Aline nos conta um pouco sobre como foi esse seu trajeto de ir

pesquisas, recuperar seu vocabulário, tendo já sido registrado algumas palavras que se afirma ter pertencido a este idioma.

¹¹⁹ “porque eu não queria também me autodeclarar de uma etnia e depois eu descobrir que não era bem assim, né? Eu procurei aonde que tinha esses grupos puris”.

¹²⁰ “Essa história indígena ela tem que ter um crivo, o não indígena ele exige isso. Eu não posso ficar agora desenvolvendo trabalho, eu não poderia, melhor dizendo, ficar desenvolvendo trabalho com as mulheres do meu povo, já podendo construir alguns conceitos, alguns métodos, se eu não tivesse esse diploma, hoje de um doutorado, mas que não foi assim tão simples”.

“caminhando como seu povo fez”, de ir atrás dos rastros dos grupos puris pelo país:

O meu povo ele seria escravo a partir do século XIX ainda, na construção de cidades como Taubaté, em São Paulo. Eles estavam migrando pra região do Vale do Paraíba. **É uma pesquisa muito iniciante a minha, pra eu ter dados assim fidedignos, digamos.** Mas o que eu percebo: **eu percorri todas as cidades da região da zona da Mata, mesmo sem financiamento, pra encontrar meu povo.** Se é Barbacena, dava um jeito de ir lá; se é Ubá, eu fui; se é Piraíba, eu fui; se é Pião, eu fui... Eu fui pra ver esses grupos. Dos grupos que os mais numerosos são os de mulheres que estão à frente. No caso de Barbacena, que é um grupo expresso de comunidade, que também sofreu a violência toda desse momento aí de transição. Transição imposta do indígena estar na cidade, porque a cidade foi adentrando as áreas. E grupos isolados também, famílias de mulheres... Três mulheres, a mãe e as duas filhas que se autodeclararam puri. A minha vó... A minha vó é puri, não o avô: é sempre a imagem da mulher. No povo puri eu tô pensando nisso, na parte da perspectiva de que se eles iam ser escravos, ou as mulheres foram deixadas ou as mulheres foram realmente violentadas por esses senhores de fazenda, que também é um dado, e a revolta delas se transformou em memória, elas não deixaram isso passar. Que apesar de terem sido capturas e usadas como objeto sexual, em alguns casos, elas se mantiveram indígenas. Elas passaram isso pras gerações seguintes. No caso das mulheres de Mauá que eu tô me aproximando agora, essa teoria é muito forte. No caso de Barbacena eu não sei informar porque eu fui, mas não consegui conversar como eu queria com o grupo. Mas elas são puri. Não como as de Mauá. **As de Vila Mauá elas assinam “puri” desde sempre. A família assina há anos “puri”, isso não foi agora, isso já acontecia, elas já sabiam que era. Talvez não se assumiam tão indígenas, mas se assumiam puri.** Se é que tá dando pra entender. Era puri. Não tinha aquela busca pelas raízes indígenas, até por conta da região. É um grupo ali muito específico, interessante de se trabalhar porque a região tá na transição de Minas, Rio, São Paulo. Pra você ir a São Paulo você passa por esse trecho de Minas. Tá muito perto do Rio e também de São Paulo.

[...] Então, eu consegui encontrar na Mantiqueira um grupo puri de mulheres que assinam puri. **“Eu sou puri”, elas assinam. Já tinha uma memória sobre o nome da etnia, mais vivo do que minha mãe, mas curiosamente o nome “do Carmo” [sobrenome da mãe de Aline] elas também carregam.** Então, é algo que eu ainda tô iniciando pensar. [...] Que nessas minhas idas, eu já passei por mais de 20 cidades. E a que eu encontrei mais razão de desenvolver um trabalho... Não desenvolver um trabalho, mas estar ali ouvindo e fazendo

algo em conjunto é com essas de Mirantão, lá de Mauá. Pelo fato de ser trajeto da minha família, pelo fato de ter um sobrenome mesmo que minha mãe. São dados que eu ainda vou precisar assimilar. [...] Então é essa a região do meu povo. Aí eu conseguindo me chegar mais nessa região eu vou trazendo mais dados pra essa minha história que está em construção.

A ideia de busca de suas “raízes” indígenas é aqui significada como um processo de refazimento dos caminhos de seu povo em relação a sua própria trajetória e identidade, como um trabalho em construção. Nota-se que o que está em construção é, por um lado, as pesquisas, no sentido de preencher as lacunas das pegadas e rastros dos diferentes grupos puris dispersos no Brasil - dos que foram extintos e aqueles ainda capazes de ser mapeados como grupos remanescentes¹²¹, dos costumes que se perderam e aqueles ainda cultivados, do vocabulário da língua não mais falada... Com ênfase em um trabalho historiográfico que Aline realiza ainda em processo, o que justifica a falta de “*dados assim fidedignos*”. Por outro lado, refere-se ao sentido processual de construção da própria trajetória - de suas origens, de sua linhagem materna, de sua ascendência... Aline vai entretecendo, assim, a reconstrução da história do povo puri (especialmente da região da Mantiqueira) com a produção de sua própria história¹²².

Em meio às pesquisas, que envolvem valores intelectuais e afetivos, é a sua própria identidade que está em construção. Aline vai, desse modo, se fazendo puri e se fazendo mulher indígena. Esses dois sentidos identitários aparecem às vezes como elementos complementares, mas outras vezes se distinguem, indicando que ora se enfatiza mais a identidade indígena ora a identidade puri. Essa relação nos leva a reconhecer também que as mulheres indígenas que Aline encontrou na Mantiqueira se assumem como puri e não como indígenas¹²³. Ser puri, portanto, não é necessariamente o mesmo que ser indígena; se reconhecer puri não é o mesmo que se reconhecer indígena, ainda que possam ser processos complementares de identificação.

¹²¹ Sobre a construção mítica dos puris e a controversa em torno da “extinção” do povo puri, ver Cardoso de Oliveira (2016). Há algumas pesquisas e historiadores que afirmam que o povo puri é um povo extinto. Na contramão dessa afirmação, o depoimento de Aline está nos dizendo que não faz mais sentido pensar se os puris são ou não extintos, mas sim se disputa sobre o próprio sentido do que é ser puri na atualidade. Essa autoafirmação de Aline e de outras pessoas puris que vem se autodeclarando nas últimas décadas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2016) está confrontando, nesse sentido, essa historiografia oficial. E, nesse caso específico, é a própria historiadora que está fazendo isso e está, assim, batalhando na/a própria Academia e na/a História.

¹²² “Então aí eu conseguindo me chegar mais nessa região eu vou trazendo mais dados pra essa minha história que está em construção”.

¹²³ “Talvez não se assumiam tão indígenas, mas se assumiam puri – se é que tá dando pra entender... Era puri. Não tinha aquela busca pelas raízes indígenas”.

No meu coração eu sou indígena. Acho que sempre soube que era indígena, eu entendi quando me chamaram de Pachamama. Quando me chamaram de Pachamama eu fiquei muito, muito emocionada. E não só isso. Antes mesmo, no período da graduação, que eu queria trabalhar com música indígena na graduação e queria tentar o mestrado em música indígena, a ideia era pegar algumas notas que são em relatos de viajantes e ouvir o que que aquela música, o que aquele som... Era minha loucura. Eu não pude fazer porque eu não tinha algumas especificidades na área da música, eu não sou musicista, eu ia ter umas dificuldades e até pela questão econômica mesmo, de tempo, de ter que conciliar trabalho. Mas, na graduação, eu lembro que houve algumas exposições ameríndias no Rio, **e todo mundo quando via aqueles indígenas retratados, dos Andes: “Oh lá Aline, é você! Você que tá lá!”. Me remetiam aos indígenas dos Andes. Então, eu já era, só não sabia qual era a etnia. Essa questão da busca começou porque eu acho que era necessário na minha trajetória vir. Não é como um avatar, isso já tava em mim e foi florescendo. É como se você conhece muito uma flor pelo nome popular dela, da região, mas você “Oh, na outra região chamam essa flor disso daqui”, “Eu acho que o nome é esse mas outros conhecem assim”.**

Então eu sabia que eu era uma espécie de planta nativa [risos], mas não tinha ainda o despertar lúcido pro nome que era. Que as raízes eu tinha. As raízes tinham um nome. E é o puri. [...] E essas minhas pesquisa me fizeram conhecer outros povos, estar em contato com outras pessoas, ser aceita também. O fato de me chamarem de Pachamama não é à toa, é porque eu trago isso, só não sabia muito claramente de onde. É como se tivessem... E como acontece aqui muito quando a é memória africana, a pessoa quer saber de onde que ela é. Ela sabe que é da África, mas ela não consegue ter dados suficientes pra dizer qual a região, qual etnia lá na África, mas ela sabe que ela é de lá. Então, a mesma coisa, talvez, eu tenho passado há algum tempo... Eu sabia que era indígena. Essas raízes, essas heranças, sempre gritaram muito em mim, mas eu não sabia ao certo qual era a etnia por conta do silenciamento. Daí a gente vê que a região ela é hostil tanto na região da zona da mata, que é uma região onde há muitos grupos puris, são hostis a presença indígena. Isso tem se modificado, mas ainda há muita resistência pra se assumir. [...] Eu acho que quando você se desloca pra cidade e quando você não está na sua comunidade é muito difícil manter esses elos... Os atrativos desse mundo urbano, eles dispersam muito as pessoas. Como eu tenho talvez me voltado pra esse lado, eu abracei isso e é pra minha vida isso, não é um período, eu sempre fui assim.

Aline vai construindo, nesses caminhos em sua fala, a identificação com a

identidade como puri e como mulher indígena. Primeiro, aparecendo a percepção dos outros sobre ela como indígena, em seguida, a sua identificação própria como indígena, e, posteriormente – após a gradual “descoberta” e pesquisa sobre a história de seu povo – seu reconhecimento enquanto pertencente à etnia puri. De forma semelhante como ocorre com Socorro, a partir da busca pela história do povo anambé. São processos de identificação que são complementares: a identificação com a etnia dá sentido ao pertencimento identitário como indígena e o legitima. O reconhecimento de Aline como uma mulher puri reforça e assina sua conexão com o sentido de ancestralidade presente na identidade indígena, e se torna uma peça fundamental do quebra-cabeça que se delinea e se constrói aos poucos de seu tornar-se indígena e se apresenta como algo necessário para dar sentido a sua *biografia*¹²⁴. A importância do nomear a etnia é também bastante demarcada¹²⁵.

Essa ideia de algo que já estava nela e que foi “*florescendo*”, não é muito diferente do processo que Socorro relata. A percepção da ancestralidade na identidade é narrada como signo que aparece de forma intuitiva, como algo que sempre esteve ali, mas em algum momento é ativado e acessado. As duas narram o momento em sua trajetória – mesmo que impreciso - de assumida de algo interiorizado que estava ali latente. Assim, o trabalho de pesquisa sobre o povo de origem e a busca pela história da própria ascendência irá complementar esse processo mais inconsciente e nomear aquilo que é narrado como imaterial e subjetivo. O que se abre também para horizontes de futuro e expectativas políticas no reconhecimento de copertença a esse grupo étnico. Como diria Gloria Anzaldúa: “Agora que temos um nome, algumas das peças fragmentadas começaram a se encaixar – quem éramos, o que éramos, como nos desenvolvemos. Começamos a ter vislumbres do que poderíamos eventualmente nos tornar” (ANZALDÚA, 2009: 316).

A narrativa anuncia que a identidade indígena sempre esteve ali, “gritando” internamente em seu corpo e subjetividade, cuja mensagem subentendida é a de que Aline sempre foi indígena, mas que existia algo que ela precisava “descobrir”, “assumir” e “abraçar”, para assim se reconhecer e ser aceita como tal¹²⁶. Ao dizer que, após esse processo,

¹²⁴ “Me remetiam aos indígenas dos Andes, então eu já era, só não sabia qual era a etnia. Essa questão da busca começou porque eu acho que era necessário na minha trajetória vir... Não é um avatar, não é como um avatar, isso já tava em mim e foi florescendo”.

¹²⁵ “Então eu sabia que eu era uma espécie de planta nativa [risos], mas não tinha ainda o despertar lúcido pro nome que era. Que as raízes eu tinha. As raízes tinham um nome. E é o puri”.

¹²⁶ “O fato de me chamarem de Pachamama não é à toa, é porque eu trago isso, só não sabia muito claramente de onde. [...] Eu sabia que era indígena. Essas raízes, essas heranças, sempre gritaram muito em mim [...] Como eu tenho talvez me voltado pra esse lado, eu abracei isso e é pra minha vida isso, não é um período, eu sempre fui

foi sendo mais aceita como indígena, Aline reforça a ideia de que a busca por conhecimento é um fator fundamental que legitima o processo de identificação.

Nesse trecho narrativo, podemos também chamar atenção para o uso da expressão “raízes”¹²⁷, que aparece com uma certa repetição nas falas de minhas interlocutoras. Os sentidos da palavra “raízes” em seus usos pelas protagonistas poderiam ser associados às idéias de vínculo, princípio, germe ou origem. Em Aline, dado o seu grande interesse pela linguagem, poderia também se referir às raízes linguísticas das línguas indígenas, as quais ela pretende redescobrir e recuperar; ou a uma forma de metáfora que remete a uma palavra original (a raiz), da qual outras palavras derivadas se formam, a partir do movimento vivo da linguagem.

*Tô procurando também apoio pras questões da língua. Nós temos algumas palavras, mas não um vocabulário tão básico e há de se debruçar bastante sobre esse vocabulário. A gente tá tentando re-pronunciar. E eu falo o máximo que eu posso, pelo menos algumas palavras que pra mim são simbólicas: tsatêh que é irmão ou irmã; mygutykara, que é gratidão; schutêh opêh, bom dia; schutêh toxá, boa tarde; schutêh miripom, boa noite; schutêh potêh, boa luz¹²⁸. Que eu reproduzindo cinco expressões, dez expressões, eu tô falando que tem algo, **há uma raiz ainda que ela pode, se você manter uma frondosa árvore, mas ela vai nascer, de alguma forma, vai marcar presença desse meu povo também na área linguística.***

Parece-me importante demarcar essa repetição na medida em que a palavra “raiz” e tudo aquilo que ela remete é associado ora a algo que essas mulheres indígenas “têm”, ora a algo que essas mulheres indígenas “são”, com expressões como “*nós somos raízes*”¹²⁹ ou “*as raízes são nossas*”:

E saber que esse homem puri ele não tá na memória. A minha mãe, vou falar o exemplo dela, ela fala do meu avô, mas quando ela fala da questão indígena, das memórias

assim”.

¹²⁷ “Que as raízes eu tinha. As raízes tinham um nome. E é o puri”.

¹²⁸ Aline avançou bastante na busca por esse vocabulário, no período pós realização dessa entrevista. Alguns meses depois, publicou o livro “Boacé Uchô (que significa “palavra-terra”, na língua puri): A história está na terra”, que trata do idioma indígena do povo puri.

¹²⁹ Como disse uma vez Socorro: “Eu sofri com a morte do meu filho. Mas logo depois veio aquilo na minha cabeça, eu até acredito que nossos ancestrais, quem sabe não foi a minha vó? Os nossos ancestrais que chegou comigo e disse assim, na minha mente, e disse assim: Olha, não chora porque nós somos raízes.” (Trecho de entrevista).

*da infância dela, é a minha avó que aparece o tempo todo, é a minha bisavó... São as mulheres. É muito forte essa memória. A nossa memória. Eu, no livro **Guerreiras**, eu começo escrevendo que o coração dessa terra chamada Brasil é o coração da mulher indígena, as raízes são nossas.*

Nota-se, nas diferentes narrativas, que “raízes” raramente aparece sem referência à árvore, sublinhando que as apropriações da palavra pelas mulheres aqui protagonistas remetem normalmente a metáforas que provém da definição de raiz como parte literal da árvore, pois é aquela que sustenta e estrutura a árvore. É também pelas raízes que a árvore recebe sua nutrição e garante a sua vitalidade e força. Por fim, é pela raiz que se estabelece o vínculo e a conexão da árvore com a “terra” – palavra esta também bastante referida pelas interlocutoras – que é, em última instância, a metáfora para as “origens” da árvore.

Assim, a palavra “raízes” nos aproxima da ideia construída até aqui desse processo compreendido como “redescoberta” da identidade, que aciona o prefixo “re” porque pressupõem um caminho de volta, em direção às origens. As raízes são, portanto, aquelas que guiam, direcionam e dão sentido para esse caminho de reaproximação com o povo de origem, indicando, para elas, a possibilidade de algo narrado como um “aflorar” da identidade, materializado pelo processo de identificação. Caminho este que pressupõe um retorno:

*Que a gente tem, como eu costumo dizer, **que as raízes elas estão se comunicando embaixo da terra e elas não estão paradas. Então alguma raiz veio me puxando e me levou pra onde eu tinha que ir. E eu estou retornando, agora, gradativamente retornando pra essa terra. Então essa floresta, que é esse lugar também aqui que a gente vê esse conjunto de árvores, elas trazem uma herança ancestral nossa. [...]** E ainda bem que a gente tem isso, né? Então essa floresta sempre, eu acho que ela realmente se revela a mim depois, que é a própria Mantiqueira. Tem a relação total com a minha história. Tem relação total. Desde criança procurando essa floresta, essa floresta que abrigou meu povo, e abriga ainda meu povo, essa floresta que é parte da ação direta do meu povo de ter protegido, permanecendo nela.*

O povo puri ele tem poucos ornamentos, assim, porque tudo que se usava se comia, porque era da floresta: raiz, fruta, semente. E por eu assumir isso eu tenho essa tendência: eu amo raiz, fruta, semente. Folha... Não tinha um cardápio de caça abundante o puri, era esse. Esse cardápio do que a floresta oferecia. A floresta oferecia isso e você aproveita. E é assim, tudo. As estações: hoje a gente vê falar lá na aldeia sobre isso. O nosso

corpo é o corpo das estações da Terra. As frutas que se dão no verão são próprias pra te nutrir no verão. A nossa vida, enquanto mulher, tá muito mais próxima da vida da Terra do que a do homem porque a gente tem a menstruação que marca isso. Do período que você tá mais acelerada, do período que você tá mais introspectiva, dentro desse ciclo nosso. Porque a gente não presta atenção, e isso tudo é natureza. Essa é a natureza. Então a floresta ela sim precisa gritar dentro de toda mulher, na verdade.

Raízes também não deixam de ser, além de uma metáfora, uma metonímia da árvore, e também da floresta. Uma “parte do todo” desse universo o qual elas se identificam, sentem fazer parte. Talvez, por isso mesmo, há o uso da expressão “nós somos raízes”.

Porque eu sempre me sentia um ser da floresta, mesmo estando na cidade. Eu falo que tem uma floresta em mim que ela me acompanha. Tem crianças que tem um amigo imaginário. E o meu sempre foi a floresta. Eu estava lá nessa floresta imaginária, sempre. Sempre tive relação com animais, com insetos que eu gosto, com plantas. **E eu sinto que isso é muito forte em mim, é uma herança que vem de algum lugar.** Vem dessa questão que... Tanto que quando meu pai faleceu – meu pai era um grande amigo, a gente conversava muito - eu fiquei muito perdida. E eu fui pra Maromba sozinha. Eu não conhecia, peguei uma mochila, disseram até que era um lugar não muito bom, minha mãe ficou um pouco chateada. Eu saí, peguei a mochila e fui. **E era uma terra puri. Eu volto agora na primeira frase, talvez, uma das primeiras frases aí da nossa conversa: então quem me levou lá? Tem uma coisa além aí que me chamou.**

E quando eu fui lá, numa cachoeira específica, pequena, mas ela me acolhe tanto, eu amo aquele lugar ali. E eu falei: “Essa cachoeira eu quero guardar, eu não quero que ninguém destrua, vou ficar aqui guardando”. E eu fiquei horas sentada naquela cachoeira, a primeira vez que eu fui. Foi assim. Eu não tinha nada, eu não sabia onde ia ficar, não tinha reservado, não tinha feito nada, sabe? Coisas que eu faço. Eu fui porque eu queria ir. **Ali aquela floresta... Aquela floresta imaginária da minha infância, ela se tornou visível pra mim.** E já tinha a Mantiqueira. Ali eu fui pra lá sem saber. Então foi muito assim. **Foi como se um chamado que eu disse sim e fui.** Porque nem sabia que ela era parte da Mantiqueira, quando eu fui eu tinha essa percepção. Porque eu sempre gostei da Mantiqueira, como eu te falei. Quando a gente viajava, eu sentia quando tava na floresta. Eu queria descer do ônibus, eu queria descer do carro. Eu queria descer, eu queria ficar. Então são... **São sensações que elas não são explicadas em palavras, entende? Por mais que você queira dar uma**

justificativa pra elas, elas não são explicadas, acontecem: esse é o grande encantamento.

2.3 “A gente pode ter uma mata dentro da gente. Eu acho que eu ainda tenho essa mata e essa espiritualidade dentro de mim”

*Eu cresci na minha infância ouvindo meu avô, minhas tias, falando da cultura indígena. Mas, de certa forma, aquilo não parecia distante de mim, parecia mais distante deles do que de mim. Eu já me sentia meio que inserida naquela liberdade indígena. Mas por outro lado eu convivi muito pouco com o meu avô e a cultura indígena de certa forma até foi meio que perdida pelos filhos desse meu avô. Porque o meu avô ele foi trazido da Amazônia. Meus dois avôs eram indígenas aldeados, um da Amazônia e um do Pará, tanto paterno quanto materno. Mas eu tive mais contato com meu avô que veio da Amazônia. E de certa forma aquilo na vida deles não teve uma certa continuidade, houve uma desconstrução da cultura indígena, da maneira que ele foi trazido à força pra trabalhar aqui, pra usar sua força de trabalho. Nada diferente do que foi feito com os indígenas no passado. E tudo isso desconstrói o próprio fato de você ser escravizado e ser um escravo assalariado já é a desconstrução da cultura indígena, da coletividade, das tarefas divididas, de todo mundo tá trabalhando as tarefas na coletividade. Então, isso foi meio que se acabando até entre nós. Eu acredito até que eu já tenha pego um período em que meu avô já não vivia essa cultura realmente, mas isso fazia parte da vida dele, da memória dele, era uma coisa que ele gostava de falar, e coisas pequenas assim da cultura indígena como o animal, como a planta, como a construção de arapuca, uma pesca, então era uma coisa que... **Eu lembro muito pouco da minha infância, mas eu lembro isso de certa forma resgatava nele essas lembranças indígenas e eu sempre fui muito ligada a tudo isso, à natureza. Eu desde pequena eu queria ser cientista pra descobrir as coisas da natureza, desde infância, bem pequenininha mesmo. Eu gostava de ficar fazendo experimentos, de ficar mexendo com a terra.** Eu andava, depois maiorzinha, eu andava com microscópio debaixo do braço. Era uma coisa que eu queria muito, na época era meio caro, mas a galera se juntou e me deu um, e o microscópio passou a ser parte do meu universo e principalmente pra eu olhar as plantas, a formiga. Aquilo pra mim virou assim uma coisa que praticamente era uma extensão da minha vida. E que eu me divertia bastante também. É muito bom quando a gente faz as coisas com esse prazer, com essa diversão.*

Eu sempre fui muito curiosa, sempre fui muito assim questionadora, de ir lá procurar, mesmo quando criança. Eu fazia muita arte, mas não arte assim de maldade, é

porque eu era uma criança muito curiosa e eu queria muito conhecer assim a fundo as coisas. Na época da minha infância eu não tinha tanto inibição como eu passei a ter na adolescência. Na adolescência eu fui completamente, parece que tudo isso em mim foi bitolado, foi mesmo castrado, foi transformado. A liberdade que eu tinha enquanto criança, e que é bem da criança mesmo, foi toda desconstruída na minha adolescência, até essa coisa de querer ser indígena. Não, não pode querer ser indígena. Essa sociedade daqui, não a minha família. E a minha família também não vivia a cultura indígena. Então, essa sociedade aqui parece que desconstruiu tudo de bom que tinha dentro de mim e começou me castrar em uma porção de coisas. E é o que acontece com a criança mesmo, ela é deseducada, ela é ali castrada. Quer dizer, é colocado o capitalismo dentro da cabeça da gente, mas eu nunca aceitei que o capitalismo fosse colocado dentro da minha cabeça, mas isso me causava mais sofrimento ainda, sendo que as outras pessoas não concordavam comigo. Então isso foi me deixando cada vez mais inibida e cada vez mais dentro do meu mundo, que eu construía o meu mundo e a minha maneira de ser feliz comigo mesma. E isso também me fazia por outro lado ser muito infeliz e sentir um vazio muito grande, uma solidão muito grande em relação à cultura indígena. Eu queria viver essa cultura, que eu até iniciei na minha infância, pelas histórias do meu avô, das minhas tias. Mas que ficou uma lacuna, parece que era proibido. Ou isso se perdeu, realmente se perdeu até dentro de mim pelas outras coisas que eu me envolvi na vida.

Então eu vivi esse vazio, mas essa busca interna dentro de mim, aquela voz, aquela coisa forte que vivia dentro de mim: “Não, eu quero ser indígena, eu sou uma indígena, essa cultura que eu gosto, essa cultura que eu acho que é a cultura da liberdade, a cultura que cuida da natureza, que faz com que a gente se sinta fazendo parte desse universo, do todo.”. Mas de certa forma não tinha com quem vivenciar essa cultura.

Com a apresentação das histórias de Socorro, Aline e agora Mônica Lima, podemos começar a reconhecer certa repetição na disposição narrativa e um vocabulário comum entre as três mulheres indígenas. O pai de Socorro, a mãe de Aline e o avô de Mônica aparecem como importantes personagens-chave para a vivência dos processos de identificação. Nas três narrações, todos eles, indígenas “aldeados”, passam por um momento de ruptura em suas vidas ao migrar para a cidade, que em geral foi interpretado por elas como um processo de violência e de imposição¹³⁰. A partir daí, essas três mulheres contam como

¹³⁰ “da maneira que ele foi trazido à força pra trabalhar aqui, pra usar sua força de trabalho. Nada diferente do que foi feito com os indígenas no passado” [Mônica]; “E a minha mãe veio pro Rio, saindo dessa situação, de ela

seus parentes vão abandonando, ainda que parcialmente, a identificação construída e o sentido de pertencimento com suas “origens” indígenas, por medo, vergonha ou mesmo por esquecimento. Assim, eles deixam de expressar a identidade indígena¹³¹ que permanece, para elas, enquanto potencialidade adormecida.

Apesar da descontinuidade no cultivo dos valores, costumes e saberes lidos como tradicionais da “cultura” de origem, algumas práticas permaneceram latentes e ilustram certas continuidades ou rastros desse sentido de pertencimento na história do pai de Socorro, da mãe de Aline e do avô de Mônica – embora não se reconheçam mais abertamente como indígenas¹³². Esses vínculos que permanecem - e produzem a conexão com a identidade interiorizada enquanto potencialidade - vão aparecendo nas memórias sobre esse passado na “mata”; nos conhecimentos sobre as forças e o tempo da natureza; nos saberes espirituais e nas crenças nos encantados; nos artesanatos das cestarias, dos potes de barro, das arapucas; no cuidado diferencial com a menstruação; nas histórias das onças, do tatu sagrado, da tempestade, dos seres da floresta.

Mônica, em passo semelhante à Aline e à Socorro, narra “descobrir” a sua identidade em dado momento de sua vida e construir, a partir da ascendência e da ligação com o avô paterno, seu processo de identificação. Conta-nos que se reconheceu manaú, do tronco étnico Aruaque, quando foi atrás dos rastros de seus parentes indígenas da linhagem paterna, a partir do conhecimento da região de onde o seu avô provinha, próxima a Manaus, na Amazônia.

*Soube que era manaú, quando fui buscar minhas origens de acordo com a cidade em que meu avô viveu. Minhas tias me diziam que meu avô vivia próximo do que hoje é a cidade de Manaus, e quem viveu lá foram os manaús. Com meu avô eu convivi pouco com ele, mas convivi na infância. O que eu sei foi através do meu avô e minhas tias, que infelizmente não podiam dizer que eram indígenas para terem emprego e por isso também não mantinham a cultura. **Depois eu aprendi na Aldeia Maracanã sobre os manaús. Mas***

ter vivido na mata. Depois um fazendeiro italiano se apropria da região e o sul de Minas é conhecido hoje por ser um grande produtor de café, então isso não faz tanto tempo assim... Que daí mostra que os indígenas ainda vivem situações muito similares ao século XVI – XVII com a chegada do outro, essa invasão, essa retirada de território e esse forçoso trabalho que lhes é imposto, desde as crianças até os adultos, por esses senhores que chegam e se apropriam.” [Aline].

¹³¹ “de certa forma aquilo na vida deles não teve uma certa continuidade, houve uma desconstrução da cultura indígena”.

¹³² O parece mudar na história de Aline e de Socorro, a partir da influência de seus próprios processos de identificação, incentivando sua mãe e seu pai, respectivamente, a reconhecerem-se indígenas.

*ainda pretendo ir buscar meu passado histórico no território em que viveu o meu povo, que foi dizimado.*¹³³

Esse relato revela, por um lado, que a sua presença e participação na Aldeia Maracanã foi fundamental para essa descoberta pessoal e construção de si como mulher indígena, e não como descendente, de forma semelhante de como foi para Aline. Por outro lado, ela insinua seu interesse por um conhecimento mais a fundo, que, como já demonstrado, é relevante para o trabalho de legitimação da identificação que elas mesmas valorizam e significam. Mônica aponta para um sentimento interiorizado de desejo ou curiosidade pelo que ela imagina ser um sentido existencial indígena, o que confere certo sentido de pertencimento construído como sempre presente¹³⁴. Aparece, nesta e nas outras narrativas, como essas mulheres já se sentiam indígenas de alguma maneira, já cultivavam um sentido de pertencimento com o imaginário da “cultura” indígena desde o princípio de suas vidas, apesar de só se reconhecerem e se afirmarem como tal a partir de dado momento, quando vivenciam uma ruptura pelo processo de identificação.

Semelhante à Socorro, Mônica narra como esse processo a fez preencher uma “lacuna”, sensação de vazio que a habitava, depositando um grande peso simbólico, na construção de sua *biografia*, ao momento em que ela permite manifestar “*aquela coisa forte que vivia dentro*”¹³⁵. Observamos como o sentido de essencialidade depositado à identidade indígena é traduzido por essa sensação de algo que sempre esteve ali interiorizado como potência – mística, imaterial, virtual ou espiritual. Tal sentido constitui um processo fundamental de subjetivação, além de ser um recurso narrativo de atribuição de significado no trabalho que fazem para tecer coerência entre trajetória, memória e identidade.

Dessa forma, essas mulheres indígenas apresentam um percurso comum e uma inteligibilidade compartilhada sobre esse processo de tornar-se indígena, ainda que a busca pelas “origens” trace caminhos particulares e evoque subjetividades distintas em cada trajetória. Retratam, portanto, uma narrativa semelhante ao produzirem memórias sublinhando a importância que dão ao sentido de pertencimento à identidade indígena em suas vidas.

¹³³Transcrição de uma mensagem enviada em áudio a mim pelo aplicativo *WhastApp*.

¹³⁴ “Mas, de certa forma, aquilo não parecia distante de mim, parecia mais distante deles do que de mim. Eu já me sentia meio que inserida naquela liberdade indígena”.

¹³⁵ “E isso também me fazia por outro lado ser muito infeliz e sentir um vazio muito grande, uma solidão muito grande em relação à cultura indígena. [...] Então eu vivi esse vazio, mas essa busca interna dentro de mim, aquela voz, aquela coisa forte que vivia dentro de mim: ‘Não, eu quero ser indígena, eu sou uma indígena’”.

Entretanto, alguns elementos são particulares da trajetória de Mônica, que cabem aqui serem olhados enquanto singularidade.

Ao longo de sua narrativa, observamos como ela vai conectando o período de sua infância ao sentido que atribui ao processo de identificação que vivencia já adulta. Dessa forma, reflete os caminhos produzidos para combinar diferentes momentos da trajetória, tecendo um sentido, a partir da memória, àquilo que é fundamental para significar a *biografia*. Mônica vai buscar, nos fragmentos e episódios de sua infância, os significados que ela produz para seu processo de identificação no presente, a partir de um trabalho de si que é também narrativo. O processo de produção de sentido que o indivíduo dá a si e à própria vida é dependente dessa organização e produção de significado conferido à suas experiências no passado. Vemos aqui, como esse trabalho é substancial para entender como se opera a construção de identificação.

Mônica reconstitui o vínculo que tinha com seu avô como uma relação de admiração e influência, que a permitiu, a partir das histórias que ele contava para ela quando criança, ir construindo sua imaginação sobre esse universo indígena que o avô a transmitia¹³⁶. No trabalho de reelaboração de seu passado, ela reconhece isto que chama de “*liberdade indígena*”¹³⁷ como aquilo que se expressava na sua infância, mas que ela foi perdendo e abandonando, ao ser “*bitolada*” e “*castrada*”, na adolescência. Ela irá retomar essa qualidade já na fase adulta, vinculada ao processo de identificação que experiencia. Ao passo que ela vai se construindo indígena, ela vai reivindicando lutar¹³⁸ por esse princípio de “*liberdade indígena*”, cujos significados serão resgatados de elementos de sua infância, criando assim um sentido de continuidade de um “eu” construído enquanto “Mônica criança” e um “eu” construído como “Mônica adulta”, amarrados pela identidade¹³⁹.

Os sentidos dessa “*liberdade indígena*” se revelam ao longo da narrativa sobre a infância: curiosidade pela natureza, “espírito” de questionadora e um desejo de pesquisar a fundo sobre as coisas. Dessa forma, Mônica produz os sentidos da identificação como indígena hoje, amarrada à forma como se interpreta e significa a sua personalidade enquanto

¹³⁶ “Eu lembro muito pouco da minha infância, mas eu lembro isso de certa forma resgatava nele essas lembranças indígenas e eu sempre fui muito ligada a tudo isso, à natureza”.

¹³⁷ “Eu já me sentia meio que inserida naquela liberdade indígena.”.

¹³⁸ Que se conecta com a sua ação no mundo público através de sua militância e engajamento político.

¹³⁹ “essa cultura que eu gosto, essa cultura que eu acho que é a cultura da liberdade, a cultura que cuida da natureza, que faz com que a gente se sinta gente fazendo parte desse universo, do todo...”.

criança¹⁴⁰. Articula as características que manifestava na infância como aquilo que influenciou posteriormente a sua escolha profissional na área da Biologia, criando assim um elo entre esta escolha e o significado de ser indígena para ela, o que ela chama também de “cosmovisão”.

Eu estudei em colégio católico. Estudei num colégio de freiras que bitolava mais ainda as ideias da gente. Quer dizer, foi a igreja católica, inclusive, que iniciou o genocídio indígena e que realmente destruiu a cultura indígena querendo catequizar os índios. E aí toda essa cosmovisão de ligação com a natureza com a igreja católica fica interrompida. E eu na minha adolescência, quer dizer, eu sempre desde criança estudei em colégio católico, que muitas das vezes era muito difícil lidar com isso. Mas eu, muita das vezes, como sou até hoje, eu não consigo, sou uma pessoa que não consigo me adequar muito bem às regras, eu tô sempre rompendo as regras. E na adolescência, parece que quase conseguiram me castrar. Até porque a gente acaba se cobrando, é um período que a gente tem uma porção de dúvidas. A gente acha que sabe das coisas, mas surgem tantas dúvidas na cabeça. E aí eu tava querendo mais era me resolver mesmo quem eu era, pra onde eu ia, e queria muito sempre essa coisa da cultura indígena, adorava, não tinha problema nenhum em ficar sozinha, mas por outro lado tinha medo da solidão.

Hoje eu não tenho medo da solidão, eu não acho que seja uma coisa boa o tempo todo, mas quando eu tô só também até preciso desse momento, acho muito bacana esse momento comigo mesma. E na adolescência não, na adolescência a gente tá com tantos sentimentos misturados... E tem até a fase hormonal mesmo de começar a ser mulher, e é tão difícil ser mulher nesse mundo... E eu, desde criança, também questionei muito essa coisa do “ser mulher”, porque eu nunca... Sempre fui uma pessoa do combate, eu não aceitava essa coisa de que a mulher, do machismo, a mulher que tinha que lavar a louça, a mulher que tinha que tá arrumando a casa. Eu me lembro quando eu debatia isso às vezes até com meu pai, achava muito bacana que meu pai até compartilhava esses assuntos comigo e acabava fazendo as coisas de mulher comigo, de mulher entre aspas, né. E tudo isso também era muito ruim pra mim, eu achava que não tinha que ter isso, coisa de mulher e coisa de homem, que também é uma coisa que faz parte da cultura indígena. Mas que eu fiquei nessa lacuna.

¹⁴⁰ “Eu gostava de ficar fazendo experimentos, de ficar mexendo com a terra. Eu andava, depois maiorzinha, eu andava com microscópio debaixo do braço. [...] e o microscópio passou a ser parte do meu universo e principalmente pra eu olhar as plantas, a formiga; Eu sempre fui muito curiosa, sempre fui muito assim questionadora, de ir lá procurar mesmo, mesmo quando criança mesmo. Eu fazia muita arte, mas não arte assim de maldade, é porque eu era uma criança muito curiosa e eu queria muito conhecer assim a fundo as coisas.”.

Não, eu sou índia, eu sou índia, eu quero ir pra Amazônia, eu quero viver a cultura indígena, mas não podia, tava aqui na cidade. E ficou esse vazio, esse vazio ainda existe, porque eu não conheço os meus parentes na Amazônia indígenas, eu não conheço os meus parentes, nem sei se existem mais, porque o vínculo foi cortado até com a minha família, dos meus parentes do Pará. Mas essa coisa de lidar com a natureza, de venerar a natureza, de tentar aprender com a natureza, observar bastante a natureza, sempre existiu dentro de mim e isso se perpetuou até hoje, tanto que eu me tornei uma pesquisadora, e uma das qualidades do pesquisador é ser um bom observador, nem sei se eu sou uma boa observadora, mas é. Eu sempre gostei muito de ouvir a natureza, tanto, depois que eu resolvi os meus problemas internos ou que eles pelo menos se calaram - porque a gente não resolve durante a vida toda, a gente passa a vida toda tentando resolver os nossos “punks” internos. Mas eu já tava uma pessoa mais tranquila.

[...] Mas eu sempre fui uma criança assim, é, por exemplo, junto com as minhas primas, eu sempre gostei muito mais das brincadeiras de homem, sempre parti muito mais das brincadeiras de homem, tá na rua, tá soltando pipa, tá brincando de pique, tá fazendo carrinho de pilha, eu tava lá junto com os homens e sempre era meio tolhida nesse sentido, mas eu fugia. Sempre fui uma pessoa muito inquieta, por exemplo, enquanto meus primos dormiam - minha vó tava lá, tomava conta da gente, botava todo mundo pra dormir e todo mundo dormia -, eu não dormia, engava minha vó e fugia pra rua. Porque ela dormia junto e eu ia pra rua brincar, eu ia inventar alguma coisa dentro de casa mesmo.

Mônica vai articulando aqui a relação entre como ela se vê na sua infância e como ela se vê hoje, tecendo passado e presente, ao produzir sua *biografia*. Ela constrói relações de continuidade entre qualidades que ela reconhece nela, em seu passado, com aquelas que reconhece em si no presente, atribuídas ao modo como concebe sua identidade indígena. Produz, assim, uma noção de constância e coerência para sua trajetória (VELHO, 2003; BOURDIEU, 1986), em que o uso da palavra “sempre” é bastante recorrente. Sobre as autobiografias, Bourdieu (1986) nos chama atenção para:

o fato de que a vida constitui um todo, um conjunto coerente e orientado, que pode e deve ser apreendido como expressão unitária de uma “intenção” subjetiva e objetiva, de um projeto: a noção sartriana de “projeto original” somente coloca de modo explícito o que está implícito nos “já”, “desde então”, “desde pequeno” etc. das biografias comuns ou nos “sempre” (“sempre gostei de música”) das “histórias de vida”. Essa vida organizada como uma história transcorre, segundo uma ordem cronológica que também é um ordem lógica, desde um começo, uma origem, no duplo sentido de ponto de partida, de início, mas também de princípio, de razão de

ser, de causa primeira, até seu término, que também é um objetivo. (BOURDIEU, 1986:184)

Essa organização narrativa da vida conduz um sentido de coerência e continuidade que são cronológicas, mas que também estão em relação com a centralidade da memória nos processos íntimos de produção do eu (PIEROBON, 2018). Esses processos, na narrativa de Mônica, se constituem sob certa lógica de atribuição de significados a si, relacionados a diferentes momentos da sua trajetória. Assim, vaza aquilo que percebe em si como características suas em seu presente, em relação àquelas características que atribui como suas no passado. Delineia a sua personalidade - como ela se vê, se narra e se mostra -, o que impera sobre os significados projetados sobre a identidade indígena. Podemos perceber, portanto, como ela produz certas conexões entre seu “eu” do passado e seu “eu” do presente, ao enunciar, por exemplo, seu “espírito de cientista” enquanto criança em relação direta com a escolha de sua profissão como bióloga e pesquisadora. O interesse e vínculo com a natureza é algo que aparece constantemente demarcado e opera com centralidade.

Menos do que validar uma relação imediata de causa e efeito, parece pertinente perceber como ela se debruça sobre sua infância para dar sentido ao que ela vivencia hoje e para projetar o significado por ela engendrado da identidade indígena. De certa forma, esse processo se revela de forma inversa: ela vai atribuindo significados a acontecimentos e fragmentos de seu passado para dar sentido a algo que ela é hoje, como mulher indígena. Resgata os cacos significantes dessa identificação, que a constitui no presente, em seu passado enquanto criança. Aparece, ao mesmo tempo, a forma como ela constrói um *projeto* em torno da importância atribuída à “*liberdade indígena*”.

Mônica evidencia o que é o sentido de ser indígena para si, que aparenta ser tudo disso um pouco: espírito de cientista, boa observadora, forte ligação com a natureza, questionadora, não gostar de respeitar as regras, apreciar o silêncio, não se enquadrar nos papéis sociais de gênero. Assim, justifica seu “eu indígena” que foi se construindo ao longo da sua trajetória, em movimento devir, e que, ao mesmo tempo, é descrito como algo que “sempre esteve lá”, como uma coisa interna que “*gritava*” e que queria se expressar. Mônica explica como ela é e “sempre” foi uma mulher indígena, mesmo compreendendo (e produzindo) o sentido disso muito depois. Talvez, parte desse sentido possa ter sido construído no instante em que ela narra, tece, amarra e costura sua *biografia*. Mônica evidencia como “*toda essa cosmovisão de ligação com a natureza*” vai se mostrando sempre presente em sua vida. A adolescência aparece narrada como um período intermediário, quase

que de suspensão de tudo o que ela significa sobre si conectado à identidade, pois é na adolescência que ela se sente “*perdida*” e “*desconectada*”; mas que, no entanto, o desejo por esse universo indígena permanece latente¹⁴¹.

Por fim, é importante demarcar a ideia de um “*vazio*” que ela aponta ainda permanecer e a constituir. Nesse sentido, a ideia de completude – semelhante à narrada por Socorro – que o processo de identificação propicia, se revela ainda parcial, na trajetória de Mônica. O processo de busca pela identidade não se dá por encerrado, pressupondo algo que falta, algo que urge e se deseja materializar em um futuro que se aspira e idealiza, localizado enquanto *projeto*. Este tem relação com o desejo de sair da cidade grande e ir à busca de seus parentes indígenas remanescentes, reestabelecendo o vínculo com essas “origens”. Relação que se estabelece entre o que a frustra no presente – viver a vida na cidade que inibe a conexão com o que ela chama de “cosmovisão indígena” - e o que se projeta como horizonte pelo qual ela se inspira – ir para a Amazônia retomando e fortalecendo o vínculo com suas “origens” indígenas e com sua própria identidade. Um futuro que ela não sabe se é possível, mas que a orienta como uma bússola¹⁴².

Mas, por outro lado, eu tive uma vó também que viveu muito essa coisa da cultura indígena, das coisas da natureza, no sentido que ela até misturava um pouco com a umbanda, porque as coisas se misturam mesmo, os encantados da natureza se misturam com a cosmologia indígena, eu vivi muito isso com a minha vó. Eu me lembro quando a gente tinha tempestade, ou vinha uma tempestade, o tipo de canto que a gente tinha que fazer, o tipo de mato que a gente tinha que acender numa fogueirinha dentro de casa. Essa coisa de lidar com a natureza, com esses encantados da natureza, que vão preparar tudo isso cosmologicamente, e aí a hora que o ambiente fica muito carregado, e que você precisa lidar ritualmente com aquilo dali, com esses encantados. Como meu avô colocava muito bem essa coisa dos horários, e que dentro da nossa cosmovisão, os protetores ou não da mãe terra estão trocando de função, como acontece numa tempestade também. Meu avô me contava muito sobre isso, os horários de manhã, do entardecer, aí às vezes a gente ficava olhando os passarinhos. Eu não me lembro de tudo, porque eu era pequena, mas ele falava que essa é

¹⁴¹ “E na adolescência, parece que quase conseguiram me castrar, essa coisa de... Até porque a gente acaba se cobrando, é um período que a gente tem uma porção de dúvidas. [...] aí eu tava querendo mais era me resolver mesmo quem eu era, pra onde eu ia, e queria muito sempre essa coisa da cultura indígena, adorava, não tinha problema nenhum em ficar sozinha, mas por outro lado tinha medo da solidão.”

¹⁴² “Mas que eu fiquei nessa lacuna. Não, eu sou índia, eu sou índia, eu quero ir pra Amazônia, eu quero viver a cultura indígena, mas não podia, tava aqui na cidade. E ficou esse vazio, esse vazio ainda existe porque eu não conheço os meus parentes na Amazônia indígenas, eu não conheço os meus parentes, nem sei se existem mais porque o vínculo foi cortado até com a minha família, dos meus parentes do Pará.”

uma hora que você tem que se concentrar bastante, você tem que ficar quieta, se ouvir, observar a natureza e tentar se ligar porque é uma hora até perigosa, porque você tá em grande movimento principalmente em movimento interno. Numa hora de uma tempestade, as cargas que você pode carregar se você não se proteger ritualmente com essa espiritualidade, entendendo essa cosmologia, que faz a gente ficar meio perdido, principalmente nós, homens e mulheres, porque os animais entendem tudo isso. Os animais eles não perderam esse lidar com essa cosmovisão, como nós perdemos.

[...] Então, se a gente não perde essa cosmovisão, a natureza fala com a gente, a gente que perdeu esse sentido de observação, esse entendimento com a natureza enquanto os animais não perderam. E vêm até perdendo, por conta da gente, culpa da gente, a espécie humana, porque a gente mexe com o relógio biológico deles, com nosso barulho, com a nossa luminosidade, e outras coisas mais, até da alimentação mesmo, de tá invadindo, estressando a área deles. Invadindo entre aspas, porque, por exemplo, se eu tô na floresta eu entendo que eu tô na minha casa. Mas um lidar com isso, porque na cultura indígena a gente é muito de observar, de ficar nesse silêncio, de ficar ouvindo, observando e quando a gente falar, a gente vai falar numa hora que a gente realmente já tenha trabalhado muito isso dentro da gente e a gente já tenha ouvido muitos outros falar sobre aquilo. É meio diferente, aqui a gente tem essa ânsia de falar, na outra cultura não [...] E aqui nessa cultura não, a gente não se ouve, a gente quer falar todo mundo ao mesmo tempo, não importa quem tá falando. É meio que as pessoas falassem sozinhas, todo mundo quer falar, todo mundo quer, mas ninguém quer ouvir. Muito por conta de que a gente não ouve a gente mesmo. [...] É a nossa intuição, no fundo é a nossa intuição. E é o ouvir essa espiritualidade. É tá nesse silêncio ouvindo a natureza, que também é espiritualidade.

Eu acho que, desde cedo, eu soube entender muito bem, que como Descartes, a professora falou muito bem, mas acho que antes de Descartes ainda tem outro filósofo que falava isso: “Ou todo mundo tem alma ou todo mundo não tem”. Porque nós partimos do mesmo princípio vital. Mesmo tipo de energia, nossas células são formadas, os nossos átomos, de um mesmo início, e que continuam nessas combinações de moléculas. Então porque só nós temos alma? Na cultura indígena isso também se encaixa muito bem dentro do que eu sempre pensava mais ou menos enquanto ciência, a minha ciência, não enquanto cientista de formação, mas da nossa observação mesmo, porque todos nós acabamos sendo cientistas se a gente se coloca num método de observação e num método de estudo próprio coletivamente ou individualmente. Eu sempre fui muito assim de tá

*testando as coisas. Eu me lembro que eu gostava de ficar testando cores, eu ficava fazendo experimento sozinha e quando eu comecei a aprender a fazer experimentos... Nossa, quando eu mexia com a natureza, então, sólo, as plantas, eu só queria aquilo dali, sempre lidar com a terra foi uma coisa muito forte que me fazia muito feliz. Eu entedia também, mesmo quando quiseram tirar isso de dentro de mim, eu não perdi isso de acreditar que os animais e as plantas também têm sua espiritualidade, também têm sua alma, também têm sua anca¹⁴³. **Eu sempre, desde pequena, lidei muito bem com as plantas e os animais, eu digo até essa espiritualidade, aprendi a me comunicar com eles. Mas aí a gente fica passando meio como louca, as pessoas acham que nós somos loucas se a gente começa a sentir e dizer que sentiu alguma coisa, que entendeu ou que acha que a árvore realmente tem algo pra te dizer. As pessoas acham que você é meio louca com tudo isso. [...] Aqui na cidade a gente tem muita coisa que tira a gente dessa espiritualidade, muita coisa pra distrair e desconectar a gente. É totalmente diferente na floresta, é comunicação o tempo todo. Um raio da lua que você vê diferente numa folha você viaja, e olha que sem usar nada! (risada) Imagina se usasse uma ayahuasca ou outra coisa, um rapé, que aflora mais ainda a nossa visão e a nossa espiritualidade.***

Então, pra essa espiritualidade aflorar, você não precisa nem de nada dentro da mata, a mata fala com você o tempo todo, fala. Aqui não, aqui nós somos muito gentrificado mesmo, a gente vira robô. Quer dizer, se não tem a mata pra falar com você, tudo bem, você tem o mundo cosmológico, mas que a gente não se conecta. Mas a gente pode ter uma mata dentro da gente. Eu acho que eu ainda tenho essa mata e essa espiritualidade dentro de mim. Até por isso eu sou muito inquieta, sou muito, parece que tem um vulcão dentro de mim assim, que vai explodir (risada).

Neste trecho, aparece uma peça nova e fundamental para o processo do entendimento da identidade indígena para Mônica, que irá retornar com frequência em sua autonarrativa: a espiritualidade. A espiritualidade é parte fundamental da conexão com esse universo cosmológico indígena o qual descreve. Ela evolve, primordialmente, comunicação e escuta, pressupondo um “instinto interior”, que constitui o sentido de essencialidade da identidade¹⁴⁴. Mônica aponta para a possibilidade de comunicação e escuta de algo que está

¹⁴³ “Alma” em tupi guaraní.

¹⁴⁴ “porque na cultura indígena a gente é muito de observar, de ficar nesse silêncio, de ficar ouvindo, observando e quando a gente falar a gente vai falar numa hora que a gente realmente já tenha trabalhado muito isso dentro da gente; É a nossa intuição, no fundo é a nossa intuição. E é o ouvir essa espiritualidade É tá nesse silêncio ouvindo a natureza que também é espiritualidade”.

dentro e que está fora: uma força interior que se conecta com algo exterior – a natureza. Esses dois aspectos – o dentro e o fora – fazem parte de uma mesma coisa e o que estabelece essa interligação e interdependência é a espiritualidade. A própria unidade que conjuga esse interior/exterior é entendido como espiritualidade.

Mônica reconhece que estar conectada com sua identidade é estar também trabalhando essa comunicação, essa espiritualidade. Nesse sentido, vai contrastando como essa conexão com a espiritualidade está presente na “cosmologia indígena” em oposição com a vida na cidade¹⁴⁵. Justifica, assim, o porquê dessa frustração e sensação de vazio, anteriormente apresentadas, que derivam também do estar na cidade. Viver em cidade grande trás elementos que desfavorecem essa relação com a espiritualidade, extremamente imbricada ao sentido depositado à identidade, impedindo essa escuta de si e da natureza e essa comunhão entre o dentro e o fora. Escuta da natureza porque, segunda Mônica, a floresta “fala”¹⁴⁶. Apresentando, dessa forma, uma ideia de inadequação de sua pessoa enquanto mulher indígena ao contexto urbano¹⁴⁷.

Por outro lado, podemos observar, em outros momentos, maiores ambiguidades em relação aos diferentes sentidos de pertencimento produzidos em torno da ideia de “ser da cidade” e “ser indígena” que operam, na prática, ora mais coincidentes, ora mais contraditórios entre si. Dessa forma, percebo como minhas interlocutoras às vezes alternam circunstancialmente, ao usar os pronomes “nós” ou “a gente”, referindo-se ora a uma ideia de “nós indígenas” ora como “nós da cidade”, cujos sentidos aparecem como não contraditórios, em alguns momentos e, em outros, como polarizantes. Reconhecendo-se como indígenas e afirmando seu lugar como “mulheres da cidade” trabalham muitas vezes implicitamente por uma chave de um duplo pertencimento, ou de um sujeito fragmentado.

¹⁴⁵ “É meio diferente, aqui a gente tem essa ânsia de falar, na outra cultura não [...] a gente não se ouve, a gente quer falar todo mundo ao mesmo tempo, não importa quem tá falando, é meio que as pessoas falassem sozinhas, todo mundo quer falar, todo mundo quer, mas ninguém quer ouvir. Muito por conta de que a gente não ouve a gente mesmo; Aqui na cidade a gente tem muita coisa que tira a gente dessa espiritualidade, muita coisa pra distrair e desconectar a gente.”

¹⁴⁶ “É totalmente diferente, na floresta é comunicação o tempo todo, sabe, um raio da lua que você vê diferente numa folha você viaja e olha que sem usar nada; Então você, pra essa espiritualidade aflorar você não precisa nem de nada dentro da mata, a mata fala com você o tempo todo, fala.”

¹⁴⁷ “Eu sempre desde pequena assim lidei muito bem com as plantas e os animais e que tentam, se a gente continua assim, eu digo até essa espiritualidade a me comunicar com eles. Mas aí a gente fica passando meio como louca, as pessoas acham que nós somos loucas se a gente começa a sentir e dizer que sentiu alguma coisa, que entendeu ou que acha que a árvore realmente tem algo pra te dizer. As pessoas acham que você é meio louca com tudo isso.”

Assim, apresentam uma posição que é ao mesmo tempo de identificação e alteridade em ambos os casos: enquanto “mulher indígena” ou enquanto “mulher da cidade”. Ora se percebem mais identificadas como “uma mulher da cidade”, criando aproximações com outras mulheres não-indígenas, ora como “uma mulher indígena”, criando assim distanciamento conosco. Por vezes, elas se constroem a partir desse “lugar de fala” enquanto mulher indígena, por outras, com um “pé fora” dessa identidade. Nesse sentido, para resolver essas aparentes contradições e ambiguidades, devemos observar com atenção as relações entre os significados produzidos nos processos pessoais de identificação, os sentidos de coerência que atravessam a construção do “eu” e os significados depositados à identidade indígena, à “cultura” e a esta “cosmovisão”.

O que pude observar, em meu campo de pesquisa, é que “ser indígena” ou “ser da cidade” não são campos bem delimitados e constituem fronteiras bastante instáveis e turvas. Reaparece uma construção, que converge entre as minhas interlocutoras, sobre a cidade como um espaço ambíguo. Por um lado, a cidade aparece como lugar inóspito, violento, como lugar da experiência estigmatizada e vulnerabilizada para as pessoas indígenas, especialmente mulheres indígenas. Por outro lado, a cidade também aparece como lugar de construção de autonomia e independência, de ampliação de possibilidade de crescimento profissional, e como um locus fundamental de visibilidade e de articulação de um trabalho de “divulgar a cultura”. A cidade é também argumentada como o lugar em que as pessoas são muitas vezes “vencidas” pelo medo e pela vergonha de se mostrar indígena que provém do estigma social e da experiência de discriminação e racismo, como aparece nas narrativas aqui apresentadas, especialmente quando se aponta sobre as histórias do pai de Socorro, da mãe de Aline e do avô de Mônica, ou de outros familiares que “não seguiram” a “cultura”.

O contexto urbano é, assim, um lugar que privilegia valores contraditórios àqueles reconhecidos como valores da “cultura”, ou dessa “liberdade indígena”, como enquadra Mônica. A vivência na cidade facilita essa “desconexão” com a identidade indígena, passível de ser afirmada como identificação. O contexto urbano provoca um distanciamento ao acesso a esse campo virtual e místico, traduzido a partir das ideias de ancestralidade e espiritualidade. No caso de Mônica, essa argumentação é bastante presente, onde se identifica uma produção um pouco pessimista da vida na cidade em relação à possibilidade de se estabelecer essa comunicação com o “universo indígena”. No entanto, reforça uma dimensão positiva e propositiva em relação a essa polarização entre uma vida urbana e uma vida que busca essa “liberdade indígena” e essa “escuta” à espiritualidade. Diz respeito à construção de

um sentido de pertencimento à “floresta/mata”, que já aparece nas duas narrativas anteriores, especialmente na de Aline.

Dessa forma, se delineia a construção da identidade indígena, inserida na vida na cidade, que se produz também em relação à compreensão como pertencente a um universo cosmológico e místico representado por essa “floresta/mata”. Essa noção de pertencimento é construída e nutrida tal que se torna possível enxergar uma presença, um habitar dessa “mata” no interior de cada uma. Assim como Aline diz que *“eu sempre me sentia um ser da floresta, mesmo estando na cidade. Eu falo que tem uma floresta em mim que ela me acompanha”*, Mônica sustenta que *“se não tem a mata pra falar com você, tudo bem, você tem o mundo cosmológico [...] a gente pode ter uma mata dentro da gente. Eu acho que eu tenho essa mata e essa espiritualidade dentro de mim”*.

A construção e reconhecimento dessa “mata interior” se apresenta como condição de possibilidade de expressão da identidade indígena na cidade. Ser indígena na cidade carrega a marca e a pontencialidade de ter uma “mata” dentro de si, que supera, suspende ou compensa uma vivência urbana que seria vista como avessa ou desconexa dessa “cosmovisão”. A ideia de uma “mata” que as habita interiormente justifica a possibilidade de se enxergar indígena e viver um modo de vida em conformidade com à “cultura” e com esse “universo indígena”, mesmo não tendo nascido ou sido criada em uma aldeia, conectando assim essas mulheres que vivem e experienciam a identidade indígena na cidade. Assume-se, portanto, a identificação enquanto mulher indígena como uma experiência urbana possível, e não necessariamente antagônica a ser mulher da/na cidade.

Dessa forma, a construção da “mata interior” faz parte da própria construção subjetiva de si enquanto mulher indígena na cidade, que aparece como um elemento que produz coerência e resolve certas contradições que poderiam estar implícitas nesse duplo pertencimento de “ser da cidade” e “ser indígena”, constitutivas da poralização de um modo de vida urbano ou um modo de vida que segue a “cosmovisão indígena”, ainda que esses pólos não sejam campos excludentes e com fronteiras bem definidas. Muitas vezes, aparece, em seus próprios discursos, a afirmação dessas “zonas de contaminação” como não problemáticas. Quando defendem, por exemplo, que não são menos indígenas por praticarem hábitos considerados urbanos ou que são inteligidos socialmente como pertencente à “cultura branca” ou ocidental (usarem determinadas roupas, celulares, internet, publicarem livros,

investirem na vida acadêmica, etc) se posicionando contra a uma visão estereotipada e violentamente purificante do que é ser indígena.

2.4 “A gente não tem que ter vergonha do que a gente é. Eu não me pinto só num dia, no dia do índio. Porque o dia do índio, pra mim, é todo dia.”

*Meu nome é Tapixi, sou do povo guajajara, sou do Maranhão e tô nessa luta com as Guerreiras aí, do espaço ali da Aldeia Maracanã, na luta junto com eles também. Que as coisas de hoje em diante não tá tão fácil. **E ao mesmo tempo também é bom, divulgar nossa cultura, sair das nossas aldeias, divulgar a nossa cultura, os nossos ritual e conhecer outras etnias também e compartilhar os nossos trabalhos com as pessoas nas escolas, nas faculdades...** [...] A primeira vez que saí da minha aldeia foi pra aprender português, foi com 10 anos de idade. Eu saí da minha aldeia pra estudar na cidade, que eu não sabia falar nada em português. Na cidade lá perto da minha aldeia, que é 160 quilômetros da minha aldeia. Aí meu vô tinha uma casinha na cidade, que eu fui criada pela minha vó e pelo meu vô. Chamo meu vô de pai e minha vó de mãe. Acho que se fosse pela minha mãe mesmo e pelos meus pais mesmo, acho que até hoje eu não sabia falar português.*

***Eu agradeço meu vô e minha vó, por ter me botado na escola e aprender um pouco, apesar de ter aprendido um pouco português, mas isso me fez a me ajudar muito também a enfrentar e entrar no mundo, enfrentar tudo que vier.** Até hoje tenho umas poucas dificuldades de falar uma coisa em português, porque eu tô começando a aprender mais as coisas em português agora. Agora é que tô buscando mais as coisas boas de aprender em português. Então, é por isso que eu prefiro mais quando eu faço trabalho nas escolas, ou então na faculdade, **eu prefiro falar na minha língua mesmo porque eu me sinto melhor ainda mais. Me faz sentir bem falar em tupi guarani.** Falo algumas coisas em português na hora, às vezes até fico pensando que eu tinha que ter uma pessoa pra fazer... Eu, o meu trabalho, e, no mesmo tempo, tinha que ter uma pessoa pra traduzir em português tudo direitinho. Porque às vezes eu mesmo não sei explicar o que é, às vezes as pessoas faz tanta pergunta aí me perde nessa hora ali, que tem muitas coisas que eu não sei em português. Às vezes falam alguma coisa em português que eu não sei, aí me pega ali na hora.*

*[...] **Acho que se eu tivesse ficado lá na aldeia não teria nem estudado. Acho que não teria nem ter estudado. Igual as outras minhas irmãs, tudo perdida, não tem***

estudo. *Minha mãe mesmo, não fala português. Meu pai sabe falar pouco, agora, a minha mãe mesmo, as minhas irmãs, nunca estudaram. Começaram a estudar um pouquinho na aldeia e tal. Desistiu. Porque é importante estudar, porque os pais da gente não é o tempo todo que vão ficar ajudando a gente, tem um dia que eles vão partir e como que a gente vai saber se virar sozinho?*

Tapixi, diferentemente de Socorro, Aline e Mônica é uma indígena que nasceu e cresceu em aldeia, uma aldeia guajajara no estado do Maranhão. Ela teve sua primeira experiência na cidade aos 10 anos de idade, quando saiu da aldeia para estudar em uma escola de uma cidade próxima. Depois, com 20 anos, foi morar no Rio de Janeiro, quando tomou conhecimento da Aldeia Maracanã, onde passou a viver com outros indígenas de diferentes etnias. Tapixi até hoje mantém estritos laços com a aldeia de origem, a qual retorna anualmente e passa alguns meses com seus parentes indígenas. Lá vivem seus avós, seus pais e sua filha mais nova. Esta última tem a idade próxima aos 12 anos e, por conta disso, Tapixi planeja sua ida à aldeia para participar do ritual de primeira menstruação da filha, tradição guajajara¹⁴⁸.

Dada a particularidade de ter nascido “aldeada” e manter laços com sua aldeia no presente, Tapixi se localiza em um lugar na pesquisa que é de distinção evidente em relação às outras três mulheres indígenas já apresentadas, o que nos demanda uma orientação diferenciada da análise. Tapixi não vive processos de identificação e de afirmação indígena atrelados a uma experiência urbana, como descritos nas outras trajetórias, já é socializada como indígena guajajara desde o momento de seu nascimento. No entanto, sua trajetória merece ser aqui destacada e aprofundada devido a relevâncias e particularidades de seu processo que serão retomadas ao longo do texto, que nos possibilitam também alinhar pontos de continuidade e aproximação com as outras autonarrativas.

Ao me contar como chega à cidade grande, quando migra de sua aldeia para o Rio de Janeiro, Tapixi descreve um momento substancial de ruptura em sua trajetória, que

¹⁴⁸ “nós nesse ritual assim, das meninas, as mães tem que se preparar porque a gente tem um... tipo um ritual da passagem das meninas moça. As filhas da gente fica 8 dia, na primeira menstruação, a filha fica 8 dias e a mãe tem que estar ali no dia, tem que estar ali organizando a festa, porque não vai ser aquela festazinha assim, só tá sua família... Porque nós, assim, do meu povo, a gente tem que fazer uma festa grande, chamar outros parentes, ficar, ir chamar os outros, os velhinhos, os mais velhos pra cantar a noite toda. Essas coisas assim, aí tô me preparando e me esforçando pra poder no dia não ter... No dia eu estiver preparada. [...] É, eu tenho que ir, eu tenho certeza... Como ela já tá na idade de eu... assim, pela minha... Como é que fala, meu deus? Pelo que eu tô vendo assim, desse final de ano, até no final de ano, assim, por exemplo, assim, acho que já... Já vai fazer a festa, assim. Porque não tem dia certo pra isso, que ela vai fazer 12 anos, ela já tá no tempo...” (Tapixi, Trecho de entrevista)

redefiniu várias relações em sua vida e a forma como ela se colocava e se compreendia no mundo. Um dos elementos que emerge a partir desse processo de mudança radical foi ela começar a cantar, algo que não praticava em sua aldeia e que ganha tamanha centralidade em sua vida tal qual se torna uma marca distintiva de sua atuação pública¹⁴⁹ e intrínseca a um processo de subjetivação importante que confere sentido à sua *biografia*.

Que foi dali que eu descobri que eu cantava, porque na minha aldeia eu nunca chegava a cantar, eu só observava a minha vó. Minha vó sempre ensinava a gente a cantar, só que na frente dela. Depois que ela faleceu e ela até falou antes de morrer pra gente: “Eu espero que vocês tenha de aprender algumas coisas comigo porque vou partir, espero que vocês conseguem divulgar os cantos antigos”. Aí só ficava prestando atenção nos cantos dela. Até no primeiro dia, quando eu cantei numa escola aqui na cidade, eu me senti uma coisa assim, que não era eu que tava naquele momento ali, senti a presença dela ali perto de mim. Depois eu sonhei que eu tinha aprendido as coisas, nessa época ela até ensinou a música no meu sonho, aí eu botei a cara no mundo. E eu gosto do meu trabalho, dos meus cantos. Porque, quando eu canto, eu sinto... É uma coisa boa, assim, eu me sinto inteira, me sinto feliz, me sinto uma pessoa... Não sei explicar também, te explicar isso.

Ao falar de sua chegada à cidade, quando sua vida passa a se reconfigurar, Tapixi retoma um momento anterior em sua trajetória e reconstrói em memória o laço com sua avó para significar a importância do papel que a prática dos cantos guajajara tem em sua vida. Assim, aquilo que a sua avó fazia é incorporado por Tapixi no momento em que passa a morar no Rio de Janeiro e tomar para si o trabalho de “*divulgar os cantos antigos*”. Através da prática dos cantos, ela conecta com a memória da avó que emerge também em sonho e em “presença” espiritual, uma forma que concretiza a relação entre seu presente e passado, entre ela e sua avó.

Ao mesmo tempo, reverbera a relação que se estabelece com um passado que ultrapassa a sua vida e a de sua avó, evocando a ancestralidade do povo guajajara, através dos cantos, que chamam algo “que esteve sempre ali” e passa a ser ativado, o que nos remete a aspectos semelhantes dos outros três processos narrados. Também de maneira não tão distinta, Tapixi reconhece as heranças indígenas, as suas “raízes”, através de uma pessoa em particular, sua avó, que media essa relação. Vemos repetir, nas quatro autonarrativas, a

¹⁴⁹ Tapixi canta como profissão e como forma de ganhar a vida financeiramente. Também canta em muitos dos encontros indígenas diversos no Rio de Janeiro, em que sua voz costuma puxar, nos círculos, os cantos de abertura ou encerramento dos eventos.

aparição de um membro da família como mediador da conexão com a ancestralidade, fundamental para processos de identificação e subjetivação. Esses personagens-chave constroem a possibilidade de reconhecer e legitimar o traço da ascendência como o caminho através do qual se “acessa” esse algo que é narrado como imaterial que se transmite hereditariamente: a dimensão de essencialidade interpretada na identidade.

Se em Socorro, Aline e Mônica vemos marcado um momento de ruptura na trajetória, quando elas se “descobrem” indígenas, que se revela como algo que dá sentido à vida dessas mulheres, em Tapixi, pela trajetória nascida em aldeia, os processos de identificação e subjetivação ocorrem de forma diferente. O sentido de pertencimento com suas “origens” e com a etnia guajajara pode ser compreendido como algo aparentemente já dispostamente dado e reivindicado desde o princípio. Entretanto, o episódio da primeira vez que Tapixi canta é narrado como um momento de certa reanimação de algo que a conecta, de uma forma completamente nova, com seus antepassados indígenas - em primeira instância, com sua avó falecida e, de modo mais alongado, com a ancestralidade de seu povo. Um processo emerge como efeito do deslocamento para a cidade e do trabalho desenvolvido de “divulgar a cultura”, que se materializa no momento em que ela canta os cantos guajajara, trazendo a sua avó e seu “povo” nesse cantar.

Não podemos afirmar, no entanto, que Tapixi passou por um processo de “descoberta” de suas “raízes”, da forma como foi narrado nas três outras trajetórias. Entretanto, vemos emergir um tipo específico de relação que só foi possível quando ela estava na cidade, longe de sua aldeia, repetindo um processo que se assemelha a Socorro, Aline e Mônica, apesar da sua particularidade. A ideia de uma descoberta pessoal de si é acionada a partir de um novo olhar: “*foi dali que eu descobri que eu cantava*”. Produz-se, nesse momento, uma construção de uma nova sujeita, uma nova pessoa, uma nova identidade. Podemos assim perceber uma ideia de ruptura na trajetória que envolve um processo evidente de subjetivação. Afirma-se uma nova subjetividade, a partir da descoberta de si como uma pessoa que “sabe cantar”, que reconstrói o significado de sua *biografia* tecida à sua identidade, a qual passa a dimensionar para ela um novo sentido sobre si enquanto mulher indígena.

Uma distinção que podemos traçar entre a história de Tapixi e das três mulheres anteriores é que com estas há um momento primeiro de identificar-se como indígena e um segundo de identificação com uma etnia. Ela, ao contrário, já traz consigo a marca étnica em

primeira instância. A identificação se constrói de maneira imediata com a etnia guajajara, remetendo-se à aldeia em que nasceu e o que lhe foi transmitido e vivenciado em sua criação, e, de forma secundária com a identidade indígena. Este último sentido de identificação parece ter sido construído posteriormente, a partir do próprio processo de vivência na cidade que a colocou em contato com outros indígenas de outras etnias, sendo assim possível a produção de um “nós indígena”, antes inexistente. Uma nova construção imaginada em torno de uma coletividade que envolve sujeitos de diferentes sentidos de pertencimento étnico. Antes da experiência no Rio de Janeiro, talvez não fizesse parte do seu vocabulário a ideia de si mesma como “mulher indígena”, talvez aparecesse apenas: “eu sou guajajara”. A influência da vivência na Aldeia Maracanã para esse deslocamento, descentramento e atualização dos sentidos de identificação que experiencia é extremamente fundamental.

Eu saí da minha aldeia porque eu tive que sair. Da minha família mesmo, sou a única que sabe se virar sozinha, meter a cara e enfrentar tudo. Porque eu sei que eu vou conseguir. Porque se fosse uma pessoa da carne fraca, já tinha desistido, já tinha voltado pra aldeia. [...] Eu sofri muito no início, quando eu cheguei aqui no Rio. Cheguei aqui no Rio, fiquei lá na Aldeia Maracanã com os povos indígenas, na luta lá com eles. Foi dali que eu vi que eu tinha que enfrentar tudo, divulgar cultura. Foi dali que eu comecei a aprender o que é a vida, assim, no mundo. Então isso me fez aprender muita coisa e divulgar, e largar a vergonha. Porque pra você divulgar a cultura indígena você tem que tirar a vergonha da cara, porque com a vergonha eu sei que você não vai conseguir nada.

[...] E eu falo sempre isso pra minha filha, assim: “A gente não tem que ter vergonha do que a gente é. Eu acho que, por isso, eu não me pinto só num dia, dia do índio. Porque o dia do índio, pra mim, é todo dia. A gente tem que se pintar, de participar de dança. E agora, de vez em quando, eu faço isso aqui na minha casa mesmo. Porque é uma coisa do meu povo. Eu acho assim, na minha parte, é porque é coisa do meu povo e eu me sinto bem com aquilo ali.

Nesse sentido, a experiência nesta luta foi construindo em Tapixi diferentes sentidos para sua vida e para sua identidade. Primeiro, um sentido político extremamente imbricado à ideia do reconhecimento e autoafirmação enquanto indígena. Afirmar-se como indígena é percebido como ato político, o que aparece de forma clara em “*Eu não me pinto só num dia, dia do índio. Porque o dia do índio, pra mim, é todo dia*”. Tapixi, ao passo que se constrói como “mulher indígena”, que ultrapassa os sentidos de pertencimentos já

estabelecidos com sua etnia de origem, constrói-se enquanto sujeita política que participa da coletividade AM. A partir disso, passa a lutar com eles, a “enfrentar tudo”, para coproduzir a necessidade de “*largar a vergonha*” e “*divulgar a cultura*”.

A ideia da politização da afirmação identitária se combina com outras estratégias de luta política em torno das causas indígenas debatidas no Rio de Janeiro, cujo ponto fulcral é a vivência na AM, que todas essas mulheres têm em comum. No entanto, esse trabalho político ultrapassa os limites do movimento engajado que se realiza através da AM, pois é traduzido no esforço ampliado em torno da ideia de “divulgar e defender a ‘cultura’”, que se realiza no campo do ordinário, no cotidiano dessas mulheres. Compreendendo que se reivindicar como indígena já é em si compreendido como um trabalho político, este também se verifica na forma que expressam corporalmente e performativamente a identidade - em como se vestem, se pintam, participam das danças, dos rituais, dos cantos, entre outros elementos assumidos como relevantes para a “cultura”.

No caso de Tapixi, percebe-se menos um processo em que a identidade é “descoberta”, a partir de um processo de busca pelas “raízes”, e mais como essa identidade vai se remoldando de tal forma que vai produzindo uma necessidade política. Nas outras três trajetórias, a própria descoberta pessoal através do processo de identificação experienciado na cidade se abre como ato político na medida em que elas se voltam para “divulgar e defender a ‘cultura’”. Afirmam, em discurso, o desejo que esses processos de identificação sejam ampliados a mais pessoas com ascendência indígena, que passem a reivindicar as “raízes” e se autoafirmar na identidade.

Igual uma parente que... Ela tava meio perdida. Ela tá buscando o povo dela ainda, aí a gente conversou “Ah, mas é assim mesmo, a gente passa por umas coisas assim”. E agora tem várias pessoas novas que não nasceram em aldeias. Mas que tão buscando. É bom por uma parte. A gente tem que buscar mesmo e divulgar, né? Porque tem muitas pessoas indígenas que perdeu sua própria cultura, sua linguagem. Eu penso assim: já que você tá começando buscar tua cultura, tá buscando quem é teu povo, você não tem que, por exemplo, fazer um trabalho sozinho. Inclusive, você vai fazer um trabalho comigo, você não sabe de nada ainda do teu povo nem do meu povo, nem assim você ainda tem que falar uma coisa que você não sabe. Tem que tomar cuidado no que vai falar. Mas tem muita gente que diz que é indígena e você acha que fala coisas que não... Porque tipo assim, é igual

ontem. Ontem tinha um guarani, diz ele que é guarani, mas ao mesmo tempo ele falou outra etnia.

*Então, eu acho que isso atrapalha. Sabendo que você não sabe quem é teu povo, então é melhor falar a verdade: “Ah, tô buscando meu povo ainda, não sei de qual etnia eu sou e tal”. Eu acho que é o certo. O ruim é quando ela sai falando um monte... Vai falando besteira ou coisa que não deve. Eu penso assim. Nem assim, eu posso ir fazer um trabalho sozinha, nem assim eu não tenho que falar: “Ah, Fulano não é índio”, “Ah, Fulano é aquilo”. Porque nós, como indígenas, a gente tinha que ser unido, divulgar a cultura, que é o certo. Acho que é isso. Porque, um exemplo: aí um índio fala por nós, como os guajajara. Nós que já conviveu aí na aldeia tudo, essas coisas assim, a gente sabe. **E tem uns que nunca conviveu, que cresceram na cidade e quer falar mais coisas do que as próprias pessoas que conviveram na aldeia. Quer falar no lugar delas. Mas ao mesmo tempo você acha bom que tenha mais pessoas.***

Aqui aparece a questão da produção de legitimação da identificação, a partir da busca pelas “raízes”, que reivindica estudo e responsabilidade, onde a importância de construir o vínculo com a etnia de origem passa por conhecê-la, aprender sobre a “cultura”, antes de se autoafirmar de forma descompromissada. O princípio da desconfiança em relação a indígenas recém autodeclarados indica que a questão de se assumir indígena não deve ser aleatória e desvinculada de um processo compromissado de busca e legitimação, se respeitando também os lugares de enunciação e de autoridade das experiências aldeadas em relação às não aldeadas, o que envolve uma certa hierarquia. Nesse sentido, os processos de indentificação indígenas na cidade não podem também ser interpretados ignorando-se a questão do lugar de fala e da economia do poder sobre a fala: de quem pode e não pode falar; de quem tem mais ou menos direito e legitimidade à fala; do que pode e não pode se falar nesse processo de “divulgar a cultura”.

É fundamental entender a importância desses processos de legitimação e reconhecimento, para entender a economia das disputas em torno de quem fala e o que se fala no interior dos trabalhos de visibilização indígena na cidade. Exige-se, de certa forma, um estudo compromissado com as tradições cultivadas e valorizadas, que envolve uma preparação trabalhada, para lidar com o público não indígena, para o qual se pretende “divulgar a cultura”, mas que também inclui uma preparação espiritual:

*Por exemplo: de um dia pra outro tenho um trabalho pra fazer, eu tenho que me preparar praquilo ali porque pra gente chegar num lugar público, espaço que tem assim, muita gente, você tem que estar preparada pra você cantar, essas coisas. Porque andar com o corpo aberto é uma coisa assim que você pode até passar mal. Igual aconteceu lá no parque Lage comigo, uma coisa que nunca aconteceu comigo. Eu me senti... Esse dia me aconteceu uma coisa, que nunca aconteceu desse jeito na minha vida. **Eu tava no Parque Lage, em um evento. Eu sempre me sentia com orgulho, mas aquele povo ali... Não sei se eu não saí de casa sem me preparar. Que a gente que trabalha com canto, a gente tem que se preparar. Eu senti como se tivessem facadas no peito. A voz não saiu. Tentei, não saiu a voz. Tentei assim me entender que que tinha acontecido comigo ali naquele momento, ali dentro da oca mesmo. Aí, quando eu saí do meio daquela multidão dali, e fiquei assim fora, num lugar de bem espaço mesmo, foi ali que comecei cantar. Muitas pessoas ficaram assim “Mas lá dentro você não conseguiu cantar”. É, lá dentro eu não consegui cantar. Porque muita gente não sabe o que é a cultura. Não sei como eu me senti naquele momento dali. Tanta gente no meu redor, não sei se eu não estava preparada naquele momento, mas ali, no momento em que eu entrei dentro da oca, eu já não tinha me sentido bem, aí o parente me chamou pra cantar. Quando eu tentei cantar... Do nada a minha voz, assim, travou, não saía a minha voz. Tentei cantar 3 vezes, não consegui cantar. Até pedi desculpas pro pessoal que tava ali. Aí sai lá fora e depois é que eu comecei a cantar mesmo.***

*Eu acho que naquele lugar fechado, as pessoas muito em cima, assim... Não sei. Não sei o que que é foi que aconteceu naquele momento. Aí depois eu falei, comecei a cantar lá fora mesmo, num lugar bem aberto. Foi ali mesmo que eu fiz os meus cantos tudo, que muitas pessoas chegaram em mim, assim: “Engraçado é que você ali na oca você não conseguiu cantar”, aí eu falei pra mulher, assim: **“Porque ali na oca não era todo mundo que tava com a energia boa, não era todo mundo que tava preparado ali”**. A primeira vez que aconteceu isso comigo. Na minha aldeia, quando a gente tem aquela festa, o ritual bem forte, a gente pula, essas coisas assim, a gente se anima, mas isso não quer dizer que você tá “Ah, Fulana tá pegando espírito”. Não! É uma energia boa que você tá sentindo naquele momento, que você tá tão feliz. Então, nesse dia gerou uma coisa diferente que eu não sei o que aconteceu nesse dia.*

Para além da percepção do que se passa com Tapixi como algo espiritual, inexplicável e indecodificável por uma chave racional, ela justifica o seu mal estar também com: “Porque muita gente não sabe o que é a cultura”. Assim, demonstra que há um

desconhecimento e incompreensão por parte do público em relação à sua “cultura” que a incomodou e produziu um bloqueio para cantar. Outra vez ouvi Tapixi dizer: *“Se você não sabe o que é a cultura indígena tá na hora de ir buscar saber. Tá na hora das pessoas buscar e estudar um pouco”*¹⁵⁰. Ela, assim, anuncia que o preconceito em relação às pessoas indígenas pressupõe a ignorância que media a relação de discriminação.

2.5 Estigma, vergonha e medo: experiências de discriminação, humilhação e preconceito na cidade

Foi apresentado até aqui como os processos de identificação são narrados por minhas interlocutoras, ao apresentarem sobre suas experiências de “reconexão” com suas “raízes” e como estas alteraram os sentidos de suas vidas. No meio dessas narrativas, vazam rastros das histórias não protagonizadas nesta pesquisa: as histórias daqueles parentes centrais nos processos de identificação e subjetivação que essas mulheres experienciam, que mediam a relação com a identidade indígena no presente. São estes os personagens já mencionados: o pai de Socorro, a mãe de Aline, o avô de Mônica e a avó de Tapixi.

Entretanto, ao nos atentarmos bem, também aparecem rastros das histórias daqueles parentes que optaram por “não seguir” a “cultura” e rejeitaram o autoreconhecimento na identidade indígena. Na medida em que os processos de identificação são narrados como experiências de “retomada” voluntária às “raízes indígenas”, muitas pessoas, consideradas indígenas por minhas interlocutoras, não se identificam à identidade. Ao refletirem sobre o porquê destes parentes não se “assumirem” indígenas, alguns argumentos se repetem. Há a percepção da existência da vergonha decorrente do estigma social, o que justifica o fato de algumas pessoas com ascendência não se declararem indígenas. O estigma social é interpretado como algo engendrado por sujeitos indígenas que “omitem” a sua identidade.

Segundo Potiguara (2018), a vergonha é o efeito mais imediato e evidente do estigma social, que se transforma em medo da discriminação social e racial (POTIGUARA, 2018). A vergonha e o medo são percebidos como consequências da reprodução social do estigma que considera o “índio” como aquele que é preguiçoso, sujo, selvagem, incivilizado, entre outros enquadramentos desqualificantes. Tais percepções estigmatizantes acompanham

¹⁵⁰ Trecho de fala em evento “Línguas maternas dos povos originários do Brasil à diáspora dos povos africanos”, que ocorreu no dia 26 de fevereiro de 2019, no Museu da República.

regimes de discriminação que operam através de gramáticas da invisibilidade, negação e racismo, que fixam a pessoa indígena ao estereótipo, condenando sua presença na cidade ou acusando sua afirmação identitária como não autêntica e ilegítima.

No racismo, estão presentes, de modo simultâneo, três características: a primeira é a construção de/da diferença. [...] Só se torna “diferente” porque se “difere” de um grupo que tem o poder de se definir como norma – a norma branca. [...] Nesse sentido, não se é “diferente”, torna-se “diferente” por meio do processo de discriminação. [...] essas diferenças estão inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos. Não só o indivíduo é visto como “diferente”, mas essa diferença também é articulada através do estigma, da desonra e da inferioridade. Tais valores hierárquicos implicam um processo de naturalização, pois são aplicados a todos os membros do mesmo grupo que chegam a ser vistas/os como “a/o problemática/o”, “a/o difícil”, “a/o perigosa/o”, “a/o preguiçosa/o”, “a/o exótica/o”, “a/o colorida/o” e “a/o incomum”. Esses dois últimos processos – a construção da diferença e sua associação com uma hierarquia – formam o que também é chamado de preconceito. Por fim, ambos os processos são acompanhados pelo poder: histórico, político, social e econômico. É a combinação do preconceito e do poder que forma o racismo. (KILOBA, 2019: 73-74)¹⁵¹

Estas percepções e discursos discriminatórios e racistas, atualizados nas relações sociais, produzem experiências de violência simbólica vivenciadas no cotidiano por essas mulheres, de modo que são reiteradas, nessas interações, imagens estigmatizadas da mulher indígena. A mulher indígena é narrada como aquela que sofre diversas formas de violências e humilhações cotidianas que ganham contornos particulares por viverem na cidade. Cabe observar, a partir de suas próprias falas, como elas refletem sobre essas experiências que vão se tecendo nas relações que experienciam no seu dia a dia. A questão de não se “assumir” indígena é reconhecida por elas como um recurso ou uma dimensão preferida para escapar da experiência de discriminação na cidade. Como argumenta Aline:

*A vergonha existe também dentro de um processo de violência simbólica que se constrói. É ensinado dentro de muitos grupos indígenas pra você não falar que é indígena numa situação urbana, de cidade, pra você não passar preconceito, pra você não ser estereotipado como preguiçoso. A mulher índia... Há muitos preconceitos sobre as mulheres indígenas, sobre os povos indígenas. [...] No caso da minha mãe, que **as irmãs não gostam de assumir indígenas porque tem vergonha**. As irmãs dela, da minha mãe. **Minha irmã também não assume a identidade indígena, mas ela não se envergonha disso**. É diferente. O caso*

¹⁵¹ Ainda que o racismo cotidiano analisado por Grada Kilomba (2019) seja o racismo direcionado a mulheres negras do contexto que ela investiga que é a Alemanha, acredito que podemos ampliar seu significado e encontrar na experiência de mulheres indígenas na cidade do Rio de Janeiro indícios do racismo genderizado o qual a autora analisa. Por mais que eu não tenha feito pouco esse esforço analítico neste trabalho, podemos refletir como a ideia de reencenação colonial pode ser reconhecida nas experiências de indígenas na cidade, na medida em que vivenciam, em seu cotidiano, episódios de discriminação que reanimam e fazem reviver traumas coloniais de um passado de colonização, escravidão e de um processo histórico cultural de embranquecimento e “aculturação”, que os aproximam das experiências de racismo que vivem os negros no Brasil.

das irmãs da minha mãe elas se envergonham. **Elas têm características, físicas até, mas elas não querem dizer que são.** Já disseram até que é coisa da cabeça da minha mãe. Minha mãe falava isso pra mim, isso pra mim é importante.

Então esse silenciamento, ele não é porque aquela pessoa quer se embranquecer, ela foi ensinada que dizer que é indígena é um perigo. Que o indígena é uma ameaça: “Pô, esses indígenas estão voltando aqui, eles querem...”. “Voltando”, eles falam. “Esses indígenas tão voltando aqui, querem reivindicar terra”, como se nós estivéssemos regressando, mas a terra sempre foi nossa. No caso da família da minha mãe, eu trago essa história porque ela é muito simbólica. De chegar alguém, convencer de alguma forma – eu não tenho dados se foi de uma forma violenta – de que eles deveriam sair dali, deixar o seu local pra trabalhar pra ele. E aí quando você vai pra fazenda você já não pode mais falar seu idioma, você não pode já fazer seus costumes, sua rotina toda muda. O indígena não tem carteira de trabalho. Você coloca o que pro trabalhador indígena? Ele não tem identificação. São processos, são nuances desse processo de invisibilidade que a gente tem que prestar atenção. Os indígenas tem carteira de trabalho? Estão trabalhando como? Aí colocam “agricultores”. Aí eles deixam de ser indígenas. Então, na história dos povos da região sudeste, acontece muito isso.

Então minhas tias talvez tenham essa... Essa mentalidade de que não é bom falar que é indígena. E minha mãe não, felizmente. Que eu herdei tudo isso dela. [...] Porque ela pode dizer hoje, por exemplo, uma coisa tão simples, que a minha vó fumava cachimbo. E ela sentiu envergonhada, ela não falou nunca disso pra gente, ela veio falar agora. Essa valorização dela, essa valorização de quem ela é de verdade. Eu valorei a indígena que ela é, né? Eu disse que a história dela é bonita, que ela tem coisas pra deixar ao mundo. E ela que tem feito, as coisas indígenas que eu uso é ela que faz. Os bonecos indígenas, as tiaras que eu uso de palha, de semente... Ela não usa, mas ela faz pra mim. [...] **A minha irmã ela me respeita, mas ela não vai abraçar isso como eu. Ela me abraça como irmã, mas não como indígena. Ela me respeita, ela sabe do trabalho, ela fala do trabalho, mas ela não quis essa identidade. E aí ela tem os motivos dela, né?**

Aline contrasta a trajetória da sua irmã e das irmãs de sua mãe, que não se identificam como indígenas, com a sua própria e de sua mãe. A expressão “eu herdei tudo isso dela” evoca a percepção de que o desejo pela identificação teria sido passado através da mãe, o qual Aline incorpora para si. Ainda que a mãe não reivindique a identidade da mesma

forma que Aline, ela aparece inclinada a uma abertura para a identificação de forma muito mais evidente que a irmã. Esta abertura está associada ao movimento de busca pelas “raízes”, no qual Aline passa a construir, junto à mãe, um sentido de valorização da identidade indígena. A partir do sentido de essencialidade depositado à identidade, afirma-se a ideia de “*valorização de quem ela é de verdade*”, supondo que o fato da mãe ou da irmã serem indígenas independe destas quererem ou não se identificar. A possibilidade de alguém se afirmar indígena não determina *a priori* a identificação, pois a identidade indígena é elaborada como um “movimento em uma certa direção” (BEVILAQUA, 2017^b:86), e este movimento requer uma escolha.

O engendramento da vergonha, que provém do estigma socialmente produzido, atua na contramão deste movimento que culmina, não apenas na autoafirmação indígena, mas em um trabalho político de “divulgar e defender a ‘cultura’”. Este trabalho é reforçar, na prática e no cotidiano, aquilo que elas consideram parte da gramática da “cultura” indígena, que é percebida de forma diferente por cada uma e que depende também dos laços que são construídos com a etnia a qual se identificam. Podemos observar um contraste, por exemplo, entre Aline, que manifesta o desejo de afirmar-se mulher indígena, e a filha de Tapixi, cujo processo se apresenta de forma oposta, evidenciando a não imediatidade da transmissão do desejo pela identificação:

Ela não gosta de fazer trabalhos indígenas comigo. Não anda nas palestras comigo. Às vezes, eu só falo pra ela assim: “É bom você divulgar, você não tem que ter vergonha do que você é”. Eu acho que ela tem vergonha. Não se pinta, ela não gosta nem de fazer uma pintura no rosto, nem no braço. Porque ela já me diz, de conviver no meio dos brancos, que ela tá aprendendo mais as coisas de branco do que a própria cultura. [“Mas seus ensinamentos, você acha que não chegam nela?”] Não, às vezes ela até vira as costas. Não quer saber. Eu queria que ela divulgasse, andasse comigo nos lugares, no trabalho, nas escolas. Eu insisto pra ela, mas sabe que eu nem tô ficando mais no pé dela? Porque tudo que eu falo ela acha ruim. Porque ela não anda comigo. Mas assim, o lugar que eu ando, as pessoas ficam curioso também: “Por que sua filha não anda com você?”. Porque ela não gosta.

Outra questão que aparece com recorrência, entre suas autonarrativas, é a percepção de que é na cidade que o estigma é marcado como central na vivência do cotidiano. A cidade aparece como o lugar de vulnerabilidade e de violência para a mulher indígena. As

narrativas sobre humilhação, invisibilização e discriminação se repetem incessantemente e marcam a percepção de que o preconceito tem um papel de centralidade na experiência das mulheres indígenas em grandes cidades. Assim, podemos perceber uma narrativa típica que retrata a experiência de humilhação que elas relatam sofrer:

Aqui a gente já foi muito humilhado. Eu fui muito humilhada quando cheguei aqui no Rio de Janeiro. Essas pessoas me olhavam diferente. Olha só: primeiro é a nossa fisionomia, né? Quando eu cheguei no Rio de Janeiro, onde eu fui trabalhar, eu fui muito discriminada lá. A gente trabalhava em costura, cada peça vinha passando pelas máquinas, quando chegava lá no final pra dar o acabamento, a peça tava errada. Aí as costureiras diziam assim: “Tem uma índia aqui dentro, índio não é pra tá aqui dentro trabalhando”, sabe? “Vai ver que foi a índia que errou” [...] Eu tinha certeza absoluta que não tinha sido eu. Mas se chegasse algum erro lá, a culpa caía sobre mim. [...] Então são coisas assim que... “Ah, por que tu te veste assim?”, “Ah tá, porque tu é índia, né? Tu te veste assim porque tu é índia”. Então eu encontrei muito isso lá. Encontrei pessoas que me elogiavam também: “Poxa, a tua pele é bonita, o teu cabelo é bonito”. Mas a maioria era assim. A maioria era assim. [...] Então isso tudo me chateava. Me chateava muito.

Socorro percebe que há uma dimensão do preconceito atrelado a uma fisionomia: a percepção de outridade mediada por características físicas decodificadas no imaginário social como um corpo indígena, não-branco, que irá produzir padrões de discriminação racistas. No entanto, não podemos nos reduzir à dimensão do preconceito justificado por um fenótipo específico, já que situações de discriminações são recorrentemente narradas por pessoas indígenas que não apresentam características físicas “típicas”. Assim, o preconceito é também descrito como associado à forma como as pessoas indígenas na cidade expressam e performam a identidade. Mais do que os traços fenóticos, o estigma e a violência simbólica que dele deriva parecem se orientar para a forma como elas “mostram” e performam a identidade, que pode ser através de grafismos corporais e adereços diversos. O que aponta para o argumento de que a não identificação como indígena favorece a amenização do preconceito, muitas vezes direcionado ao modo como elas expressam corporalmente a sua “cultura”.

A questão da percepção do olhar do outro se repete nas narrativas dessas mulheres - “me olhavam diferente”. Aponta, nesse sentido, para a apreensão de um corpo estranho, ou “fora do lugar”, provocando rejeição e estranhamento a quem olha. O contexto urbano é

central na compreensão dessa dimensão de estranhamento do corpo indígena, pois a ideia do indígena na cidade é percebida como uma imagem deslocada. O indígena aparece como alguém que não pertence à cidade.

Há uma dificuldade grande de as pessoas entenderem o que é o indígena em situação urbana: “Ah, você saiu da sua aldeia, você não é mais indígena”. As pessoas estão muito equivocadas sobre o indígena, então a gente tem que estar realmente em situação urbana, em lugares públicos, em escolas, pra poder ir desconstruindo isso tudo. E muitas já vivem no Rio de Janeiro, estão dentro dessa lógica de cidade do Rio de Janeiro, a gente tem que estar nesses lugares.

Como é reforçado na fala de Aline, a cidade remete, por um lado, ao lugar de rejeição da presença indígena, definindo o indígena como um “fora do lugar”, fora de seu contexto “original”, o que marca uma violência simbólica específica de invisibilização. Por outro lado, estar na cidade é também argumentado como um recurso político de visibilidade e de desfazimento desses estigmas, o que possibilita a desconstrução e ressignificação dessas imagens congeladas e redutoras sobre o indígena. Trabalho político este que é traduzido dentre outras formas sob a noção de “divulgar a cultura”.

No entanto, é constantemente demarcado como a questão do estigma define uma experiência específica na cidade, considerada um lugar hostil, inóspito e violento às pessoas indígenas.

Uma vez, na época das Olimpíadas, eu entrei no VLT¹⁵². Eu e o José Ubirajara, tu não conhece o meu netinho? E nesse tempo o cabelo dele tava bem comprido e ele tava de cocar. E uma senhora, bem branca, com o netinho, o netinho dela loiro, ele viu o Ubirajara e se espantou. Ficou encantado, acho, de ficar olhando por causa do cocar e ele tentou pegar nele, e ela puxou ele com tudo, assim, pra cima e disse: “Esse menino é índio e índio tem piolho!”. Eu olhei pra ela e sorri. Balancei a cabeça. Pessoal ficaram tudo me olhando. Balancei a cabeça e disse: “Poxa, bela educação que a senhora está dando pro seu neto”. Que eu sabia que ela era avó dele. Ela já era uma senhora bem de idade. Então o pessoal ficaram me olhando, teve até um rapaz que desceu junto comigo e disse: “Poxa, achei que a senhora fosse agir de outra forma”. Eu disse: “Não, pra quê? A violência a gente não retorna com violência, a gente tem que saber conversar”. Tudo na vida tem jeito, não há

¹⁵² Veículo Leve sobre Trilhos.

nada que uma boa conversa não resolva, então eu só disse aquilo ali pra ela. Eu tenho certeza que, depois, ela chegou na casa dela e ela refletiu.

Este episódio que Socorro vivencia revela como essas violências simbólicas são experienciadas no plano ordinário da vida, representado por um elemento extremamente banal e rotineiro como pegar um VLT. Tapixi, de forma semelhante, narra uma situação que evidencia o estigma como mediador e definidor de uma experiência cotidiana, contribuindo para reforçar a percepção, defendida por essas mulheres, de que a cidade é um lócus de vulnerabilidade e violência para a mulher indígena.

*Esse dia aconteceu uma coisa dentro do ônibus com a minha filha. **A minha filha tava toda pintada**, ela tinha pegado ônibus, pra ir da casa pra escola. Aí o que que aconteceu. Tinha tanta gente dentro do ônibus, o ônibus tava cheio. Aí um policial militar parou o ônibus. **Só a única pessoa que foi revistada foi a minha filha. Policial começou a botar a mão nela assim** [faz gesto de passar a mão em seu corpo todo]. Ela chegou em casa chorando. Sabia que tinha muita gente ali, só foi ela... **Policial começou a tocar assim nela, porque ela tava toda pintada**. Muita gente naquele ônibus ali, porque que foi só ela que foi revistada? Ela chegou em casa chorando e ela “Mãe aconteceu uma coisa comigo que eu me senti humilhada, eu não tinha como me defender”. Ela tava sozinha dentro do ônibus. Ela deixou o cara botar a mão, tudo assim. Sabendo que ela tava sem mochila. **A gente passa por muitas coisas de ser humilhadas em lugares assim. Mas a gente não abate a cabeça também. Isso não me faz desistir do que eu sou. Eu tenho orgulho.***

As violências experienciadas pelas mulheres indígenas na cidade não estão necessariamente associadas a um fenótipo, apesar de que este pode vir a colaborar por associar esses corpos a corpos “não brancos”, passíveis de violação e racismo. Além disso, são corpos evidentemente generificados. No episódio relatado, fica evidente a dimensão da violência de gênero presente na abordagem policial que “*começou a botar a mão nela assim*”, revelando um dos modos generificados do Estado atuar sobre certos corpos femininos¹⁵³. Entretanto, a dimensão que Tapixi escolhe acentuar é a sua percepção de que a discriminação orientada à sua filha teve imediatamente a ver com o fato de ela estar “*toda pintada*”, marcando, mais uma vez, o argumento de que a violência é orientada ao fato de expressarem e performarem corporalmente a sua identidade, em um contexto (urbano) não receptível à alteridade de sua “cultura”.

¹⁵³ Ver Farias (2014), Vianna e Lowenkron (2017), Padovani (2017) e Fernandes (2017).

*Teve um trabalho que eu não gostava que, toda vez que eu me pintava, ela reclamava comigo, sabendo que aquela pintura minha não ia atrapalhar meu trabalho. Aí eu fiquei dois anos e pouco nesse aí, aí eu pedi demissão. [...] Sabe por quê? Eu entrando na empresa, eles já sabem que eu sou indígena, porque todos os meus documentos tem nome indígena. Num dia, até ela me mandou eu voltar pra casa porque eu tava com um brincozinho que eu tinha botada de pena, aí ela me mandou tirar aquele brinco [...] e que não era pra eu ir pintada e essas coisas assim. Eu me senti como se fosse humilhada naquele momento. E nesse dia até cheguei em casa chorando. [...] Porque aquilo ali, por exemplo, aquilo ali é uma coisa minha, porque eu gosto de vestir, pra todos lugares que eu ando, eu não vou normal, sempre levo alguma coisa: colar ou brinco ou pulseira, essas coisas assim. Aí, nesse dia, eu me senti assim. Tava toda pintada, tava até desse jeito assim num braço, ela falou que não podia e não sei o que, sabendo que os clientes gostavam do que eu ia, que eu tava mostrando que eu era índia e tal, as pessoas gostavam. Só que a minha chefe ficou de frescura comigo, isso sim. [...] Aí falei pra ela se ela podia me mandar embora, ela falou: “Eu não vou mandar você embora não, se quiser pedir conta pode pedir conta”. [...] Esse foi no posto de gasolina. Aí ela queria que eu pedisse conta, que perdesse todos os direitos, ela queria. Me deu uma folha. Que nesse dia eu não trabalhei, fui embora, voltei pra casa, aí ela, no outro dia, me deu 3 dias de punição. **Me deu 3 dias de punição só porque eu fui falar pra ela que a minha cultura não ia deixar de mão, que aquilo ali não estava atrapalhando em nada, aí ela não gostou e me deu 3 dias de punição.** Aí ela queria que eu assinasse uma folha, não assinei. Foi isso.*

Aqui Tapixi demonstra o conflito que lhe é apresentado entre manter-se em uma ocupação como assistente de posto de gasolina e cultivar aquilo que para ela é fundamental para construir e expressar a sua identidade. O conflito está entre a necessidade de resguardar uma postura que mantenha um status que garanta a sua empregabilidade e seu desejo de “não deixar de mão” a sua “cultura”. A importância da identidade para a constituição de si mesma é tal que ela prefere se demitir, mesmo “sem os seus direitos”, a negociar e abrir mão de se vestir e se pintar como lhe convém em respeito ao que é fundamental da sua “cultura”.

Este tipo de violência simbólica apreendido como uma forma de censura é denunciada de forma bastante recorrente entre minhas interlocutoras e outras pessoas indígenas que encontrei em campo. Afirmam que, muitas vezes, para conseguir se manter em certas ocupações na cidade é necessário abdicar parcialmente de sua “cultura”. Nesse sentido, percebem uma tensão entre o desejo de “defender a cultura” e a vida urbana. “Meu avô e

minhas tias infelizmente não podiam dizer que eram indígenas para terem emprego e por isso também não mantinham a cultura”, como afirma Mônica. A questão da necessidade de se preservar e de não se expor como indígena publicamente no cotidiano aparece, para alguns, como uma necessidade de poder manter a vida na cidade. Também são relatados casos em que alguma restrição é colocada à apresentação corporal de certos aspectos da “cultura”, mas que, outras vezes, também se oferece certo tipo de tolerância e aceitação.

Igual nesse último trabalho que eu saía toda pintada, mas me respeitavam. Acredito que tem uns trabalhos que tem que respeitar também: tem lugares que você não pode usar anel, essas coisas assim, aí como eu tava trabalhando na loja há pouco tempo como operadora de caixa, ali tem uma... Como que chama? Regras. As regras que tem que fazer, então ali eu não tinha como fazer as pinturas no meu rosto e essas coisas assim. No braço eu podia fazer. Aí, eu entendia que você tem ali uma operadora de caixa, você tem que atender. Não é só uma pessoa que você atende por dia. Porque tem uma lei, eu acho que é isso, uma lei nas empresas, essas coisas assim. E aí tive que me adaptar. [...] Porque eu trabalhei num lugar fixo, nem por causa disso eu tenho que largar a minha cultura de mão. Eu trabalhei no supermercado, mas fora, assim, nas minhas folgas e meu chefe gostava, ele sempre dava apoio pra mim: “Não sei nem porque você tá no mercado, que você tem próprio o seu talento, tem o próprio seu trabalho, tem como trabalhar pra você mesma”. Aí eu pensei muito nisso. E é verdade tudo que ele falou pra mim.

Tapixi conta que apesar de no trabalho anterior ter precisado se demitir para não ter que abrir mão de sua “cultura”, neste emprego, ela experienciou uma tolerância maior, mesmo sendo necessário fazer certo tipo de negociação – não poder pintar seu rosto, por exemplo. Aqui ela chama atenção para uma dimensão significativa de que ela precisou se adaptar para seguir neste trabalho sem, no entanto, “largar a cultura de mão”. Na cidade, ela se percebe tendo que fazer negociações, se adaptando a certas regras e formas de conduta da “cultura do branco”, como ela compreende. Nessa economia de negociação, Tapixi nos apresenta aquilo que para ela é irrenunciável. É possível deixar de pintar o rosto desde que se permita pintar o braço e o uso de alguns adereços. As negociações aparecem possíveis e muitas vezes necessárias, entretanto, ela demanda e deseja expressar a sua identidade.

Para além da questão da discriminação, e muitas vezes de forma sobreposta, aparece narrada a dimensão da invisibilização.

Até mesmo onde eu morava eu, não tinha direito de comer aquilo que eu comprava. Porque eu vim morar com uma amiga. Eu morava em Campo Grande. E na casa dela... Ela era crente, da Igreja Universal e ela sabia que eu tinha uma cultura. E ela procurava me humilhar o máximo, ela queria na marra que eu fosse pra igreja dela. E eu todo tempo respeitando a minha cultura. Então ela começava a falar coisas que me chateavam muito. Ela dizia assim mesmo pra mim: “Ah, essa história de índio, Socorro, já ficou no passado, vocês tem que esquecer essa história, sabe? Índio nem existe mais”; “Índio, Socorro, esse ritual que vocês fazem, tem a ver com macumba. Sabe o que é macumba? É feitiçaria!”. Não é isso, eu sei que não é isso! Mas ela dizia assim pra mim.

A partir da narrativa de Socorro, observamos que se, por um lado, é reconhecido que o indígena não tem lugar na cidade, por outro é percebida uma violência de invisibilização mais grave que é o discurso de que “índio” é algo que ficou no passado, negando por completo a possibilidade de afirmação de sua existência e identidade na atualidade. A denúncia desse tipo de invisibilização se repete entre minhas interlocutoras e também aparece entre discursos de outros indígenas no Rio de Janeiro. Alguns deles usam a expressão “índio-extinto”, “índio-múmia” ou “índio-fóssil” para falar desse tipo de invisibilização sobre a imagem do indígena como algo extinto, que parece servir apenas para ser exposto na vitrine de um museu. O que nos remonta à oposição entre a imagem do “índio do passado” e do “indígena vivo”, valorizado enquanto experiência no presente, que foi discutida no primeiro capítulo.

Por outro lado, fala-se da invisibilização no sentido de desconhecimento que seriam derivados do próprio estigma. Essa invisibilização é construída cotidianamente na forma como tais indígenas são questionadas e interpeladas muitas vezes sobre suas práticas. Aparece a questão de uma má interpretação ou distorção discriminatória de certas práticas cultivadas por elas, que são muitas vezes desqualificadas e estigmatizadas. O argumento de que há uma grande ignorância por detrás desse tipo de preconceito é sempre ressaltado, como quando Socorro afirma:

As perguntas que eles me faziam, né? Perguntavam se a cobra - aquelas cobras grandes, sabe? - se morava junto com a gente. Eu dizia assim: “Ah, eu não gosto de comer isso daqui”, “Ah tu come tal coisa?”, “Não, não gosto”, “Ah, porque lá tu comia macaco, né?”. Diz que o índio come macaco, come cobra, come não sei o que... Aí eu também me calava pra mim não entrar em atrito, aí eu me calava. [...] Mas eu levo isso como uma

ignorância e falta de conhecimento, isso aí pra mim não me atinge. Até então, nessa época, logo assim que eu cheguei aqui, me atingia muito. Eu chorava, sabe? Eu sofria com aquilo. Mas de certo tempo pra cá eu fui vendo que isso é uma falta de conhecimento, falta de sabedoria. O pessoal provoca a gente até pela ignorância, por não saber. Já não me atinge mais. Não me atinge, não atinge a minha filha.

Relatam também sobre a invisibilização da existência indígena enquanto experiência urbana. Sobre a necessidade que sentem em ter que “provar” a identidade o tempo todo, ao não serem inteligidas socialmente enquanto indígenas por estarem na cidade. São interpeladas recorrentemente com o questionamento se são “índias de verdade”. Se, por um lado, isso se verifica com Socorro, Aline e Mônica por terem nascido na cidade, o que provoca estranhamento para muitas pessoas que não compreendem a identidade indígena desassociada de um imaginário de aldeia. Por outro lado, isso também ocorre com Tapixi por viver na cidade e ter sido deslocada do lugar construído no imaginário social como “lugar de índio”.

*Às vezes a gente passa muito é... Como é que se fala? Às vezes a gente passa com as... Como é que se diz? Dificuldades. De no meio das pessoas, às vezes a gente é humilhada e essas coisas assim. **Que tem muitas pessoas que não sabem o que é a cultura. Às vezes até as crianças mesmo, as professoras não passam o que é cultura indígena. É por isso que tem várias, já vi, na verdade, umas crianças não chegam perto dos indígenas porque as próprias professoras mesmo passa que a gente não é gente, que faz mal.** A gente passa por essas coisas nas escolas [...] Igual numa escola, as pessoas, as crianças, perguntam se a gente é índia mesmo. Porque pra eles o índio tem que andar pelado, o índio tem que andar todo pintado. Eles acham que os índios pra eles é aqueles que fica lá no mato, que não sai pra cidade, que não aprendeu falar português: é aquele tipo de índio que é pra eles. **Eles não quer que a gente saia pra divulgar nosso trabalho, eles não quer que a gente aprenda outras coisas também. É por isso que nesses tempos a gente começou ter os contatos com gente branco pra gente divulgar nossos trabalhos e divulgar, divulgar também a cultura. Só que a gente já sai da aldeia preparado, sabendo que você vai ser humilhado, passar dificuldades e essas coisas. Porque pra sair das nossas aldeias a gente tem que vir enfrentar tudo, tudo que vier na frente você tem que enfrentar pra você seguir o que você quer.***

Aqui observamos um claro contraste entre o que é percebido como a representação do “índio” enraizada no imaginário social e os corpos concretos das mulheres

indígenas dessa pesquisa. A reivindicação por elas comumente acionada, reforçada também pelo movimento AM, é de que a identidade indígena não se perde nem pode ser rejeitada porque pessoas indígenas praticam hábitos “de cidade”. Daí resulta todo um trabalho político de afirmação identitária que pretende contribuir para desfazer esses preconceitos, estereótipos e perspectivas homogeneizantes, produzindo a imagem do indígena atual e em devir.

Cabe retomar a discussão exposta no primeiro capítulo, para refletir aqui como essas mulheres estão operando na prática a resignificação das imagens produzidas sobre os indígenas – e, mais especificamente, sobre as mulheres indígenas – que constroem interpretações espelhadas nas imaginações nacionais (OLIVEIRA, 2016). O trabalho de “divulgar a cultura” pode ser lido pela chave de uma reinscrição positiva da percepção da mulher indígena marcada pelo contexto da cidade. As disputas discursivas e a luta simbólico-política são feitas no cotidiano dessas mulheres e irão reincidir sobre suas ações no mundo – seus trabalhos profissionais, inclusive – a partir de como estão operando as representações de si em seu dia a dia. Esse trabalho político se inscreve como *projeto* no sentido que opera sobre as expectativas de se produzir uma vida melhor para si mesmas, onde a “diferença” (BHABHA, 1998) quer ser vivida sem ser anulada pela invisibilização e discriminação experienciadas. E, de forma ampliada, para produzir um mundo melhor no horizonte de expectativas políticas para as mulheres indígenas que vivem nas cidades, a partir de um ideal de experiência menos estigmatizada e subordinada.

“Divulgar a cultura” aparece como uma saída possível para se combater o estigma através da disputa em torno da interpretação que se quer promover sobre elas mesmas enquanto indígenas e de um trabalho simbólico-político para romper com essa visão exotizante do “indígena do passado”.

*Esses dias um cara falou assim: “Ah, tua mão ta cheia de graxa¹⁵⁴, cês trabalham com mecânico?”. E eu falei assim: “Se você não sabe o que é a cultura, estuda”. Eu falei, falei com todo prazer mesmo. “Ah esse colar parece de macumbeira”. **Começa a estudar que você aprende. [...]Eu acho importante porque as pessoas têm que ver que a cultura indígena não é uma coisa só. Igual as pessoas falam assim: “Ah, índio faz barulho”, aquele barulhinho assim¹⁵⁵. Não é toda etnia que faz esse barulho. O meu povo, pra mim, pro meu povo, a gente só faz um barulho quando é a menina moça vai sair da tocaia, aí tem que***

¹⁵⁴ Refere-se ao fato de sua mão estar manchada de tintura de jenipapo, usada para pinturas corporais.

¹⁵⁵ Refere-se àquele gesto de bater na boca e ao barulho que as pessoas fazem para “imitar” os índios.

correr um grupo, correr atrás dela pra fazer esse barulho, é o ritual da gente. Então não é toda etnia que faz isso, cada etnia tem uma cultura diferente.

Aqui Tapixi nos coloca uma questão elementar que é se por um lado existe uma construção de uma coletividade em torno de um “nós” indígena, por outro, procura-se diferenciar cada “povo” e cada etnia em suas particularidades. É um processo de coletivização e diferenciação que ocorre, portanto, simultaneamente e não contraditoriamente. O esforço contra o que elas percebem como homogeneização é apenas uma das frentes do trabalho político feito para procurar superar o estigma e lutar contra a discriminação, valorizando certas qualidades associadas à “cultura” que possam ressignificar o imaginário social em torno dos indígenas.

Apresentar a identidade indígena na forma da imagem que se quer promover sobre o “indígena vivo” é um trabalho feito, sobretudo, sobre o que elas compreendem como ignorância, pois entendem que é a falta de conhecimento sobre a “cultura” que leva à discriminação, exotização e invisibilização dos indígenas na cidade. Nota-se que a própria valorização da identidade entendida como ato político está contida no ideal de “divulgar e defender a ‘cultura’”. Ao observar o cotidiano dessas mulheres percebemos que esse trabalho político ultrapassa as redes de militância e luta política, ele é produzido de diferentes formas no plano ordinário da vida: nas interações cotidianas, nos trabalhos e atividades que exercem, na forma como se apresentam publicamente. Percebemos que todas elas orientam suas profissões para essa dimensão: Aline com o trabalho na sua editora Pachamama, que publica livros de autores e conteúdo indígenas, muitas vezes em línguas indígenas. Tapixi com o seu trabalho de canto, artesanato e como educadora. Mônica como professora, bióloga e através dos projetos de extensão que realiza¹⁵⁶. Socorro com sua marca de roupa Papaxibé, que divulga e estiliza grafismos indígenas em suas peças.

Ademais, percebemos os trabalhos mais miúdos que são realizados no cotidiano: a forma como se vestem e se pintam no dia a dia, a maneira como corrigem e questionam as pessoas quando a interpelam com concepções equivocadas ou preconceituosas sobre as pessoas indígenas; o modo como cultivam e preservam certas tradições e rituais vinculados à etnia de origem, mesmo com certos empecilhos que o contexto urbano proporciona. O

¹⁵⁶ Educação Diferenciada Indígena e Produção Sociocomunitária - Práticas em Educação Socioambiental e Saúde; Cultura e Filosofia Tupi-Guarani na Atualidade; Espaço Feminista de Acolhimento, Educação Popular e Saúde - Educação Diferenciada segundo a Cultura Indígena. Segundo consta na categoria de projeto de extensão em andamento, em seu currículo *lattes*, acessado pela última vez em 20/07/2019.

trabalho de disputar a imagem identitária que se quer promover ao se afirmar indígena é feito no cotidiano dessas mulheres.

Aline nos mostra, por exemplo, como esse trabalho diário é feito na universidade, espaço violento para as pessoas indígenas, mas no qual ela disputa seu lugar de enunciação e autoridade como mulher indígena, capaz de produzir conhecimento e participar das disputas narrativas sobre as histórias que serão contadas sobre seu “povo”:

*Eu sempre me autodeclarei indígena, mas eu nunca entrei por cotas. Mas no doutorado meu diploma trazia que eu era indígena e eu precisava da bolsa. Eu esperei a bolsa porque eu queria. Eu não estava conseguindo conciliar projeto da editora com lecionar, com fazer doutorado, com participar de militância. E eu moro numa região que é longe de tudo: é longe da UFF, é longe da Rural, é longe da UERJ. A UERJ é mais próxima, ainda assim os conflitos de trânsito pra chegar a ela. Então eu coloquei... Meu diploma tava “indígena”, eu ia ter a bolsa e eu não recebi por negligência da universidade. E me expuseram, eu fiquei exposta porque eu reivindiquei essa bolsa, aí eu fiquei exposta pros meus colegas. É uma coisa curiosa, nessa universidade vai ter um evento indígena agora. Eu sou indígena, participei de várias atividades e lugares de renome com o meu trabalho com a questão indígena: o museu MAR, no Burle Marx, no Pedro II, em várias universidades. Aí vai ter um evento lá. Aí um dos meninos, da graduação, me chamou pra colocar um estande. Mas eu não tenho a honra de levar a editora, mas me chamam pra colocar o estande no evento indígena que a maioria que vai falar é acadêmico e que só tinha um ou dois indígenas e eu sou de lá. Aí eu falei pro menino: “Olha, eu agradeço muito o seu convite, mas eu vou pensar muito se eu vou”. Porque eu já passei por muito conflito aí, eu acho que eu mereço um lugar de fala. **“Olha, qual indígena que você quer na universidade? Porque eu não sirvo? Porque eu fiz doutorado, porque eu não venho de uma aldeia que vocês cristalizaram como oficial?”.** Porque tem isso também: você não está no lugar. Se você não está no lugar em que um certo grupo deseja que você esteja, eles não te abrem espaço.*

E teve outros eventos assim que eu fui participar, que eu fui convidada, e não fui tratada da mesma forma que um outro doutor. Mas eu sempre falo. E aí a minha fala ia ser fora, eu acho ótimo que a minha fala seja fora, mas tem que ter dentro também. Fora da mesa. Quer dizer, se tem alguém falando do meu povo na mesa, eu quero estar. Mas aí a minha fala foi fora, no espaço externo, entende? Mas nessa universidade eu fui convidada, tá. Aí eu com a editora, com os livros acadêmicos – a gente tem livro acadêmico sobre indígena,

a gente tem livro de historiador indígena -, eu levo os meus livros, eu acho que são livros também que trazem informações sobre o meu povo, é um livro que pode ser usado na universidade, na escola. Mas também é diferenciado, porque eu sou indígena, porque as cores do livro são as cores que eu uso, e um livro sério não tem que ter cor. É uma coisa, assim, assustadora, mas ela é real. Então há muitas dificuldades pra uma pessoa chegar a um doutorado indígena assumindo isso. Porque o preconceito ele tá muito expresso e as pessoas... Tá tão na cara que elas não conseguem ver. Tá muito. **O fato da universidade também é uma coisa... Todo mundo me pergunta: “Você vai no encontro tal?”. “Não. Eu não fui convidada, eu não vou”. Porque lá naquele encontro é só o índio que entra, eu sou... E eu nem sou índia, eu sou puri. O índio entra lá, eu não. [...]** Então, você estar na universidade é um desafio, mas você vai entrando nesses espaços. “Não, mas eu tenho formação, eu posso falar disso”. Eu fiz História, você não pode falar por mim. E isso incomoda muita gente. Eu já falei pra alguns, me coloquei, não agradava algumas falas de pesquisadores, isso também me incomodou. Essa academia aí que ela é ainda um modelo que pode ser rompido por nós. Quando a gente tá lá a gente tem que estar pra isso: pra desconstruir e destruir algumas paredes, porque elas são ainda... Elas existem, elas elegem quem pode e quem não pode. Entendeu? E é um desafio, mas eu tô ciente, tô desperta pra esse desafio.

Aline denuncia os processos de inferiorização e desautorização que experiencia na academia. Entretanto, evidencia também que, ao disputar o espaço acadêmico, está participando de lutas simbólicas nos regimes de saber-poder, reforçando-se enquanto produtora de conhecimento, pesquisadora e autora com legitimidade nesse espaço. As batalhas se dão também em relação à própria historiografia, ao produzir-se enquanto historiadora e doutora indígena, amplia espaços de fala e narrativas descolonizadoras no meio acadêmico, tensionando a escrita da História.

Desse modo, percebemos como essas mulheres operam estratégias diversas, trabalhadas em seus cotidianos, para ir desconstruindo a imagem estereotipada do “índio” que “vocês cristalizaram como oficial”. Disputando assim, a partir da ênfase na afirmação da própria identidade, novas interpretações e significações sobre si, enquanto mulheres indígenas, atuando também na inscrição, no imaginário social, da realidade dos indígenas que vivem nas cidades.

CAPÍTULO 3: “GUERREIRAS”

Ó mulher, vem cá / Que fizeram do teu falar?
Ó mulher conta aí... / Conta aí da tua trouxa
Fala das barras sujas / Dos teus calos na mão
O que te faz viver, mulher? / Bota aí teu armamento.
Diz aí o que te faz calar... / Ah! Mulher enganada
Quem diria que tu sabias falar! / Tu que muito sabe desse mundo
Tu que nesta vida profunda / Com todos os séculos aprendeu a malícia
Como quer que te chame? / Tu que me enganas (suponho) ouvindo parada
Te vejo os que te fingem aos ouvidos / E tua mente chama ainda;
“Não é isso não!” / E tu choras
E tu sofres pela incompreensão / E tu morres
Pelo roubo e assassinato / Por que ficas parada?
No dia em que rastejastes / E no que apanhaste na cara
Vi a teu lado a miséria e a morte / Companheiras fiés.
Tu que te banhaste em teu próprio sangue / Não tem coragens de exclamar
Ou tem medo de ser errante? / Tu que sentiste
O racismo na carne / O desprezo dos olhares
A inveja de serem / Pelo menos um minuto
O que hoje és: honesta! / Tu calas, mas vejo teu sorriso
Da compreensão deste mundo / Na ruga do pé de olho.
No canto da boca rota. / E penso mesmo, talvez...
Que seja, por enquanto, calar e olhar ao redor. / Porque tua mente viaja.
E enxerga... / E és nobre por calar-te nesta hora
És humilde e guerreira / Mas sei que tens uma cachoeira de lágrimas
Dentro do peito / E uma enorme garra na voz
Pra gritar esse massacre sem paz / Mas luta, mesmo que não possas falar
Por ora, minha terra / Por que ainda estás presa
Nas garras da tua própria história.

Eliane Potiguara, *Terra-mulher*

Destino este capítulo a uma dimensão que não ignora, porém descentraliza a questão da identidade indígena como principal tema de análise, orientando-me para a dimensão da experiência generificada¹⁵⁷ como marca fundamental de autointerpretação dessas mulheres sobre as próprias vidas. A identidade indígena aparece como vital na forma como se autopercebem, se posicionam e se trabalham no mundo. No entanto, o marcador social de gênero, no caso, gênero feminino, também aparece como primordial na elaboração de si enquanto sujeitas e se constitui como centralidade no modo como operam a relação entre memória¹⁵⁸, violência, sofrimento e agência.

De acordo com suas narrativas, podemos perceber que elas compartilham experiências que podem ser associadas à vida de inúmeras outras mulheres que vivem o cotidiano em *exceção ordinária*, “o lugar em que se acumulam camadas de cobranças, responsabilidades, violências e devastações” (PIEBORON, 2018:36). Elas estão entre outras mulheres que vivem em grandes metrópoles brasileiras e experimentam situações de pobreza, precariedade e violência.

As relações que envolvem o gênero são percebidas como constitutivas das tessituras da vida cotidiana, atravessando também a experiência urbana na qual os corpos das protagonistas desta pesquisa são um ponto fulcral do cruzamento de feixes e relações (PIEBORON, 2018). Esses corpos não são corpos genéricos, mas corpos generificados, o que localiza essas mulheres em um ponto específico, nada aleatório, nas tramas das relações sociais, culturais, religiosas, familiares, econômicas e tantas outras. Essa localização pode vir a diferenciar essas mulheres de outros indígenas de meu campo de pesquisa, identificados ao gênero masculino, e as aproximar simbolicamente de outras mulheres “não indígenas”¹⁵⁹.

O fato de serem indígenas incorpora um marcador social de diferença significativo para a vida dessas mulheres, que define, em alguns casos, o modo generificado das violências

¹⁵⁷ O gênero aqui aparece menos como algo que determina a direção das violências que se definem equivocavelmente como opressões de gênero e mais como as violências se produzem na prática como violências generificadas. As relações são prenhe de gênero (VIANNA E LOWENKRON, 2017), elas são construídas no cotidiano, nos discursos e na materialidade das dinâmicas sociais.

¹⁵⁸ Aqui adiciono, às interpretações sobre a memória já apresentadas, a forma como Veena Das a trabalha. Para Veena Das, a memória nada tem a ver com lembrança, mas a memória é aquela que fantasmagoricamente está sempre presente, a memória que produz as relações do presente. A relação memória e experiência esta menos no relembrar de acontecimentos passados, mas na forma como essa lembrança influencia as ações das pessoas, ou seja, como os acontecimentos passados estão agindo e reconstituindo as relações presentes.

¹⁵⁹ O que não é o mesmo que afirmar que existe uma “especificidade” em torno de uma experiência comum e compartilhada por serem mulheres. Seguindo as críticas apontadas por Butler (2014) de que não existe um sujeito “mulher” nem uma experiência feminina a priori, reflito mais sobre como as experiências se fazem generificadas na práticas, nas dinâmicas localizadas e concreta das relações sociais.

que experienciam. A dimensão de interseccionalidade¹⁶⁰ deve ser marcada, pois, quando se fala de violência, é sobre corpos de mulheres não brancas e indígenas que estamos falando, e isso não é um dado irrelevante. Não entendo essa dupla marca, a identidade indígena e o gênero feminino, como esferas desconexas, mas que se atravessam, se coproduzem e se inflexionam; nem pretendo reproduzir o paradigma do somatório de opressões, que deixa escapar as dimensões articuladas das relações que emergem a partir do intercruzamento dos distintos marcadores sociais. No entanto, busco, neste capítulo, me centrar mais na dimensão generificada das experiências, na medida em que nos interessa perceber, em suas narrativas, o delicado trabalho da criação de si que resulta, não apenas na autodesignação como sujeito indígena, mas na autoconstituição enquanto sujeito com gênero. Este autorreconhecimento enquanto sujeito generificado - portanto, enquanto sujeita -, que emerge do narrar autobiográfico, envolve reviver e rememorar experiências de sofrimento (DAS, 2007). Obviamente, a questão da identidade indígena não desaparece e vai sendo reevocada e atravessada o tempo todo em suas narrativas, produzindo inclusive formas particulares de decodificar o próprio trabalho de agência que é por elas construído.

Busco analisar as formas como as protagonistas desta pesquisa se elaboram para lidar com as diferentes violências generificadas que marcaram suas trajetórias, com atenção para a produção de vínculos tecidos nas relações entre memória e agência. O gênero não aparece apenas na dimensão evidentemente generificada das violências, mas também na dimensão da reorganização e produção da vida diante das experiências de sofrimento. A autonarrativa enquanto construção biográfica cunha um referencial inescapável de sua posição enquanto mulheres, que define a maneira como refletem sobre o passado para se construírem narrativamente no presente.

A partir disto, procuro mostrar como elas trazem, nas narrativas, experiências de traumas, sofrimentos cotidianos, marcas de dores e eventos dramáticos que alteraram suas vidas. As narrativas sobre as devastações de violências cotidianas e extraordinárias¹⁶¹ vividas por elas aparecem ao lado de narrativas sobre as agências que são construídas no ordinário através de um trabalho de tornar o mundo habitável novamente (DAS, 2007). Retomo as contribuições de Veena Das (2007) sobre a importância do cotidiano para a análise sobre violência, a partir de sua ideia de *descida ao ordinário*. Descer ao ordinário demanda uma

¹⁶⁰ A interseccionalidade não é uma chave pronta. Produz inflexões contextuais distintas, tem que ser analisadas caso a caso. Não é uma sobreposição de experiências de marcas de diferença. O que nos possibilita compreender as especificidades que envolvem um racismo genderizado, ou sexismo racializado, por exemplo.

¹⁶¹ Ver discussão sobre violência e tempo, extraordinário e ordinário em Veena Das (2007).

mudança de perspectiva: não só de pensar em como se chega à violência, mas como se sai (VIANNA E FARIAS, 2011). Isso nos coloca a questão de como as pessoas retribuem a própria vida e como a vida é a matéria em si mesma de refazimento constante. Supor que o mundo é um lugar vivível e habitável não é uma coisa que seja dada a priori, mas algo que seria trabalhado, produzido e gerido constantemente nesse plano do ordinário (DAS, 2007). Nesse sentido, Vianna (2015) ressalta que

[...] certas indicações que podem ser encontradas nos trabalhos de Veena Das (2007, 2008) sobre a relevância de considerarmos o cotidiano e o ordinário da vida como os terrenos em que os sentidos são reformulados, os contextos são refeitos e em que a destruição temporária da vida pode ser alterada. Como ela bem alerta, isso não se faz em um movimento de transcendência do mundo, mas de descida ao rotineiro, ao doméstico, ao dia a dia. [...] é, o ato continuado, o fazer diário e silencioso que parecem responder a gestão não apenas das consequências rotineiras dessas mudanças, mas das possibilidades de refazer a vida. (VIANNA, 2015:416)

Dessa forma, abordo aqui, por um lado, as formas perceptíveis do trabalho de reelaboração de episódios de violências dramáticos, narradas por minhas interlocutoras, bem como, por outro lado, as violências menos visíveis e dispersas que se depositam na repetição ordinária do cotidiano dessas mulheres (DAS, 1999, 2007, 2011). É no cotidiano que as marcas e memórias das violências serão trabalhadas, negociadas, geridas. Assim, procuro perceber como aparece a dimensão do ordinário em suas narrativas, buscando rastrear os movimentos dos mais diversos e as estratégias distintas de refazer a vida para reabitar o mundo após pequenas e grandes devastações que experienciam em suas vidas.

Emerge assim o questionamento sobre quais são as várias gestões que as mulheres fazem cotidianamente em torno de suas dores, memórias e corpos, a partir de uma reelaboração constante de sua pessoa e reconstituição das relações. O que não se reduz ao trabalho de refazer a vida no período pós-violência, mas sim de como ele é feito *na* violência, habitando a violência cotidiana e ordinária. Trazer o foco para essa dimensão é evidenciar, de certa forma, a materialidade da própria ação ordinária, percebendo as negociações constantes em relação a processos de sofrimento e de administração das dores da precariedade cotidiana da vida.

Veena Das (2007) articula uma maneira de ler a agência a partir de formas possíveis de refazer a vida após a devastação, reconhecendo o agenciamento feminino identificado nas tessituras possíveis que as mulheres comuns fazem na vida marcada pela violência. Das aponta a necessidade de voltar o olhar para as agências das mulheres e para suas vozes, que não podem ser confundidas com enunciados, pois aparecem também nos

silêncios, nos gestos e nas performances como parte da vida cotidiana em que as mulheres dão expressão às violências que sofreram. Cabe aqui investigar como essas múltiplas agências vão aparecendo nas narrativas, ao capturar analiticamente o trabalho de reabitar a destruição, fazendo do mundo devastado pela violência um mundo no qual se possa viver e que tenha novamente sentido (DAS, 2007, 2011).

A opção feita pelo uso da categoria *agência* no lugar de *resistência* se deve ao fato dessa perspectiva não se restringir a enquadramentos de significados de uma ação ativista, militante ou capturados pela gramática dos direitos¹⁶². Saba Mahmood (2001) problematiza as noções de agência teorizadas pelo pensamento liberal. Esse entendimento, segundo a autora, procura situar a autonomia moral e política do sujeito em relação ao poder. Apesar das importantes contribuições fornecidas por esse modelo de agência, especialmente no sentido de complexificar a relação opressor/oprimido, a autora argumenta que ele limita nossa capacidade para interpretar as vidas das mulheres cujo sentido de *self*, aspirações e projetos não foram configurados no seio de tradições liberais. Ela irá perceber como esse modelo acaba por negar e obliterar sua capacidade de agência. A autora sugere uma compreensão da agência que não seja sinônimo de resistência a relações de dominação, se opondo à dicotomia agência/resistência versus dominação. Para a autora, a agência e a dominação não podem ser fixadas de antemão, mas antes emergir das noções que propiciam modos de ser situados concretamente e contextualmente.

Assim, Mahmood situa a noção de agência fora da gramática de subversão e ressignificação de normas hegemônicas, o que é comumente capturado como resistência. Ela argumenta que somente quando o conceito de agência se desligar do tropo da resistência é que poderão se desenvolver questões analíticas que são cruciais para o entendimento de sujeitos cujas motivações, objetivos e vontades excedem a lógica das políticas liberatórias e liberais. Mahmood (2005) define agência como a capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas, que apenas pode ser entendida a partir dos discursos e estruturas de subordinação que criam as condições para o seu desenvolvimento. Assim, reconhece a agência nas estratégias diversificadas de habitar o mundo, incluindo, por exemplo, o silêncio e a resiliência. Nesse sentido, o esforço analítico

¹⁶²Não se pretende ignorar, no entanto, as redes políticas que compõe a dimensão mais *macro*, as quais, quando não participam diretamente, as mulheres indígenas em questão estão conectadas de alguma forma. Porém, não cabe, nos limites deste trabalho, mapear as redes políticas e de militância as quais elas participam e se relacionam. Sobre uma trajetória mais *macro* de luta de mulheres indígenas ver o trabalho de Angela Sacchi (2003) de mapeamento, dentre a diversidade de formas organizativas dos povos indígenas em diferentes regiões do Brasil, as que são formadas apenas por mulheres.

aqui realizado intenta identificar diferentes agências nas formas em que as mulheres em questão produzem certas negociações sobre si mesmas, sobre suas vidas, relações, corpos, dores, sexualidade, memórias, narrativas e também silêncios, que criam possibilidades para habitar e reabitar a vida e o mundo.

Deve-se salientar também a forma como essas mulheres indígenas se compreendem fora dessa categorização de vítimas, ao percebermos o modo que constroem sua posição enquanto “guerreiras”. “Guerreiras” foi uma categoria que esbarrei algumas vezes ao longo do campo. Não havia dado grande atenção à aparição frequente do termo nas falas das mulheres indígenas até conhecer o livro “Guerreiras: mulheres indígenas na cidade”¹⁶³ de Aline, que conferia a não excepcionalidade da autorrepresentação dessas mulheres enquanto mulheres “guerreiras”. Depois dessa observação, comecei a identificar, em vários espaços que circulava, que era comum uma mulher indígena se identificar como “guerreira”. E não apenas entre minhas interlocutoras, mas como um padrão entre outras mulheres indígenas fora desse circuito carioca, ou mesmo nacional¹⁶⁴. Aline diz que usa “guerreiras” em sua fala e escrita não para referir-se a uma ideia de mulheres que guerreiam, mas enquanto mulheres que resistem ou - uma palavra que ela gosta de colocar no lugar de resistir – “insistem”.

E, por isso, somos Guerreiras. Não por estimularmos a guerra ou os conflitos, mas por defendermos os nossos, as nossas memórias, a ancestralidade e a nossa própria vida. Uma vez desta terra, sempre desta terra. Quem ensinou às crianças a história do povo que aqui vive, contou a história de outros não a nossa. A mulher indígena não aparece nas estatísticas de pesquisas relacionadas à violência contra a mulher, à presença no ensino superior ou a atividades políticas e sociais. Mas, estamos aqui. Não apenas em uma voz, mas no coletivo, porque essa é a nossa força. E, a partir da nossa união, mudaremos essas realidades. (PACHAMAMA, 2018: P 11-12).

Destaco aqui, também, outros trechos de narrativas públicas de minhas interlocutoras, que mencionam a palavra “guerreiras” como uma forma de se localizarem e se produzirem subjetivamente:

A gente precisa de apoio pra gente mostrar a nossa capacidade, nós somos capazes, a gente quer expandir a nossa cultura, há um impasse aí, a gente quer mostrar que nós somos mulheres guerreiras. (Socorro, Museu da República, 28/03/2018)

E nós precisamos mulheres, outras mulheres, construindo a nossa história, com livros, com palavras, com poesias, com artes, seja lá o que for, mas vamos transformar essa sociedade patriarcal em matriarcal, mulheres, nós temos essa força, todas nós somos grandes guerreiras. Guerreiras da vida, do cotidiano, carregamos à

¹⁶³ PACHAMAMA, Aline R. Guerreiras (M'baima miliguapy): mulheres indígenas na cidade. Mulheres indígenas na aldeia. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018.

¹⁶⁴ Em uma das mesas do Pré-Coirem 2018 (III Congresso Intercultural de Resistência dos Povos Indígenas e Tradicionais do Maraka'nà), por exemplo, ouvi uma indígena mexicana usar a categoria “guerreiras” para se referir às mulheres indígenas no México.

força essa sociedade. Então, avante, mulheres guerreiras, avante e caminhemos à frente, passo a passo, mais fortes, assim como eu continuo forte inteira, mesmo depois de ter sofrido várias violências, inclusive ter tido a minha perna quebrada pela polícia. Principalmente por ser uma mulher indígena. Mas não passarão. E isso não vai ficar assim porque eu conto com vocês, eu conto com você, e com você, minha irmã. Avante, mulheres (Mônica, Museu da República, 28/03/2018)

Hoje eu me sinto uma mulher bem forte. Eu continuo e sempre continuarei levantando a cabeça pra frente pelo meu povo. Sou guerreira e vou continuar sendo guerreira. As pessoas tem que respeitar a cultura indígena. Se eu que sou indígena e eu sei o que eu to fazendo não é o branco que tem que falar pra mim. [...] Eu que sou nascida na aldeia e criada na aldeia e a pessoa tem a cara de pau de falar que eu to cantando errado. Mas isso não me fez me sentir triste, me fez me levantar mais a pessoa que eu sou. Isso me fez me levantar mais pelo meu povo. Pessoa chegou pra fala isso porque quis me rebaixar. Não, me fez me levantar mais. Me fez mais ser a mulher guerreira que eu sou. (Tapixi, Museu da República, fevereiro de 2019)

A recorrente autoidentificação como “guerreiras” se mostra como uma resposta própria destas mulheres indígenas a diferentes formas de violências por elas vividas. Nesse sentido, resulta de certa negação e deslocamento de um discurso que se constrói sob uma retórica da opressão ou da violência como algo que determina e aprisiona a sujeita. Esse discurso, do qual elas intentam se afastar, produz passivilização e congelamento da possibilidade de agência, que muitas vezes aparece marcado nas *narrativas congeladas*, como indica Veena Das (2007).

A autodesignação enquanto “guerreiras” também responde a tentativa de escapar da reafirmação e congelamento da “expressão catártica da dor coletiva” (hooks, 2019) que além de aniquilar a diversidade de experiências, inviabiliza a possibilidade de ultrapassar o imperativo da vitimização e se voltar para a ênfase nas próprias agências. A ênfase na agência dessas sujeitas, neste trabalho, pretende negar que a voz “autêntica” da mulher indígena seja a voz da dor e reconhecer a possibilidade de contrução de sentido comum e de coletividade sem ser somente pelo viés das narrativas de dor compartilhada. Não caindo também em armadilhas de romantização e reconhecendo as violências estruturais que imperam sobre suas vidas e corpos, mas apontando também que essas histórias revelam muito mais do que histórias da dor coletiva que as mulheres indígenas experimentam historicamente.

Pretende-se mostrar aqui como esse processo de deslocamento da posição de vítimas para agentes aparece marcado no próprio modo como as mulheres se constroem em narrativa autobiográfica. Nesse sentido, ainda que possam se construir enquanto vítimas como categoria social, a fim de denunciar e visibilizar certa dimensão das violências específicas de

sua posição social enquanto mulheres indígenas¹⁶⁵, no momento em que vão priorizar as suas *biografias*, elas rompem e transbordam essa posição, construindo narrativas organizadas pela chave da agência. As próprias marcas que as violências operam sobre suas vidas produzem esse deslocamento. Isso significa dizer que a forma como suas dores e seu sofrimento são narrados também produzem e imprimem subjetivamente o lugar da construção de sujeita enquanto “guerreiras”.

Essa estrutura narrativa aparece como algo compartilhado entre minhas interlocutoras, na maneira como as violências e as dificuldades cotidianas se apresentam como “escola” – como algo que produz uma força que as localizam como aquelas que não querem desistir, mas sim “insistir”, produzindo certa interpretação da própria experiência que as fazem “guerreiras”. Assim, elas percebem em si mesmas uma trajetória de luta, encarando com garra, gana e insistência a vida vista como uma “batalha”, diária e cotidiana, que demanda uma postura enérgica, uma força de persistência e uma capacidade de resiliência dessas mulheres. Elas demonstram, em suas falas, inúmeras formas de atravessar as violências vividas e de se perceberem se afirmarem como agentes de suas próprias histórias.

3.1 “Desistir. Essa palavra não existe no meu vocabulário”

Socorro inicia sua narrativa autobiográfica, como apresentado no capítulo anterior, enfatizando sobre a história de seu pai indígena, de como ele saiu de sua aldeia e foi morar em um centro urbano adotado por um homem “branco”. Após se casar e Socorro nascer, ele se muda para a cidade de Viseu com sua recém-formada família, para trabalhar na construção de uma usina. Sobre o período em que viveu nessa pequena cidade do Pará, Socorro relata histórias duras de sua infância e adolescência:

Na época, meu pai era muito pobre e era muito filho, eram quinze filhos. Eu e mais duas irmãs nós fomos morar, fomos criadas na casa de um fazendeiro aonde nós fomos

¹⁶⁵ A posição social da vítima é um lugar legitimador de fala produzido enquanto recurso estratégico e político (BROWN, 1995), muitas vezes fundamental e necessário, na lógica das disputas mais diretas e imediatas em torno do reconhecimento de relações socialmente desiguais e negociação de políticas afirmativas, reparativas e da gramática de obtenção de direitos. Nesse sentido, as mulheres aqui em questão não escapam totalmente dessa gramática, pois, em certo nível, dependem da produção de uma localização de sua posição histórica enquanto mulheres indígenas como um grupo socialmente vulnerável e oprimido. Esta construção, que aparece mais explicitamente nos discursos mais públicos que elas estão produzindo, configura-se com uma importância política clara e óbvia, no sentido de se caminhar contra essas dinâmicas mais estruturais da opressão e da invisibilização. No entanto, em uma dimensão mais privada, aparece muito mais marcada a construção de si mesmas enquanto agentes, enquanto “guerreiras”. Ao mesmo tempo, que elas vão marcando que mulheres indígenas são vítimas de violências específicas, que aparecem identificadas e corporificadas em suas trajetórias, quando falam de uma dimensão mais singularizada sobre suas vidas, não querem colar nesse lugar congelado de inagência que a posição da vítima pode imprimir.

estupradas, nós fomos espancadas, lá nessa casa. Então, isso aí me deixou muito revoltada. Eu era muito... Hoje eu já... Mas antes eu era muito revoltada, muito revoltada mesmo. Porque eu ficava me perguntando assim: “Por que a gente tem que ser criada na casa dessas pessoas? Por que eles fizeram isso com a gente? Por que ele torturava a gente?”. Ele botava a gente... Toda criança é levada, né? A gente fazia uma arte, ele [o fazendeiro] botava a gente dentro do armazém. O armazém era um quarto escuro que você não via a luz do dia nem da noite, você não sabia se era noite ou se era dia, sabe? A gente ficava lá. [...] A gente era babá dos filhos deles, que hoje uma é juíza, outro hoje é... Os filhos dele tudo se formaram, e a gente não conseguiu se formar. Nós três, que fomos criadas lá na casa dele, a gente não conseguiu se formar. E botava a gente nesse quarto quando a gente fazia arte. A gente comia o que sobrava. A gente pegava palmatória de... Sabe palmatória? Você sabe o que é palmatória? Aquela roda com aquele cabo? Pegava na mão. A gente apanhava muito de palmatória. Então, isso me revoltou muito. Me revoltou muito, porque eu ficava me perguntando: “Por que a gente tem que ser criada na casa dos outros? Quando eu crescer vai ser tudo diferente!”. Eu já tinha uma mente totalmente diferente. Eu sempre dizia assim: “Quando eu crescer eu não vou ficar aqui, quando eu crescer eu vou embora. Eu vou-me embora, eu vou largar todo mundo e vou embora”.

Então, quando eu completei 14 anos, que eu saí da casa dele, ele fez de tudo pra mim e minha família pra mim me ajuntar com um homem que na época... Eu ainda não tinha completado nem 15 anos. Já tinha completado 14, mas não tinha completado 15. E eu fui viver com esse homem, ele tinha 38 anos. Os piores momentos da minha vida eu passei do lado dele. [pausa longa] Então, esse fazendeiro junto com o meu pai... Foi lá, conversou com o meu pai... Por quê? O cara tinha condições, né? Ele era o secretário de obra, na época, da prefeitura. E eu fui viver com esse homem. Os piores momentos da minha vida eu passei ao lado dele. Fui estuprada novamente por ele, ele me batia. Ele me humilhava muito. Ele dizia quando os amigos chegavam, ele dizia assim: “Ah, Mauro a tua mulher é tão nova”. “É, mas isso aí é índia, eu tirei ela da lama, a família é tudo pobre”. Ele fazia esse tipo de coisa. Ele ia pra rua, usava a mulher que ele queria, chegava em casa ele me dizia até quanto ele tinha dado pra cada uma delas. Quando eu cheguei com 19 anos, eu já tinha o Bruno e a Lia, e tava grávida do terceiro filho. Ele me bateu muito, eu não aguentei, tive duas vezes malária. Malária é uma doença muito perigosa, que tem no estado do Pará. Tive duas vezes malária e numa dessas... Na segunda vez que eu tive malária, ele mandou eu ir embora. Eu tava... Mal me aguentava em pé, muito doente, ele me bateu e me mandou embora. Garrei sair de casa. E

a Lia tinha 10 meses de idade, o Bruno 2 anos, e eu saí. [...] A criança que eu estava grávida nasceu morta e eu fui viver a minha vida.

O relato de vida de Socorro aciona memórias ásperas que são tecidas nas relações entre tempo, família, violência e gênero. As violências generificadas vividas por ela em sua infância têm centralidade na constituição de sua *biografia* e são produzidas como vitais para os caminhos e rumos que tomou em sua vida, incluindo a futura decisão de migrar para a cidade grande. Nesse sentido, estabelece uma conexão entre a memória do sofrimento e as escolhas que fez posteriormente, que determinaram alterações importantes em sua vida. Sua narrativa revela que essas experiências na infância geraram em Socorro um sentimento de grande revolta, e, no limite, de incompreensão¹⁶⁶ e de perplexidade cognitiva (ASAD, 2011) em relação ao horror, a crueldade humana e a extremidade das violências que passou. Foram, no entanto, esses sentimentos de indignação e perplexidade que a levaram a um movimento de rompimento, de ruptura significativa em sua trajetória¹⁶⁷.

Menos do que afirmar haver uma relação direta e imediata entre as violências que sofreu e as coisas que aconteceram posteriormente em sua vida, analiso a maneira pela qual Socorro constrói uma leitura que estabelece coerência causal entre essas experiências muito violentas que aparecem em forma de memórias, os processos de subjetivação produzidos por elas, e as escolhas que tomou ao longo de sua trajetória. A operação da memória trabalha com uma qualidade temporal conectada à ruptura, uma marcação de alteração fundamental da estrutura pregressa da vida, tecendo relação entre o tempo e a narrativa, que produz significados à trajetória e constrói uma ética-existencial no presente.

A narrativa de Socorro é construída de forma a retratar uma ruptura fundamental no momento de sua trajetória que marca uma transição de um lugar de revolta e indignação para outro lugar. A mensagem implícita em “*antes eu era muito revoltada*” é a de que hoje ela não é mais, algo mudou que a fez se deslocar de um lugar de questionamento de “*por que eles fizeram isso com a gente?*” para formas autoperceptíveis de superação e de se entender como agente da própria vida.

¹⁶⁶ “Por que eles fizeram isso com a gente? Por que ele torturava a gente?”.

¹⁶⁷ “Por que a gente tem que ser criada na casa dos outros? Quando eu crescer vai ser tudo diferente!”; “Quando eu crescer eu não vou ficar aqui, quando eu crescer eu vou embora. Eu vou-me embora, eu vou largar todo mundo e vou embora”.

Seguindo seu movimento narrativo, após sair da casa do marido, que a violentava, marcando aí uma ruptura clara, Socorro foi “viver a sua vida”, se “virando” para poder criar seus dois filhos.

Mas não era isso que eu queria, sabe? Eu queria ter uma profissão. Eu queria ter uma condição. Queria tirar uma carteira que dissesse assim: Maria do Socorro Borges é profissional nisso daqui. Essa era a minha vontade. Quando eu vi na televisão - que quando eu vim pra Belém, eu vi televisão pela primeira vez - eu vi um programa de Ronaldo Éssper, um grande costureiro de São Paulo. Ele tinha o negócio da alfinetada, fazia aqueles vestidos de noiva... Então eu me apaixonei por aquilo. E a Lia era menor do que a Luiza [refere-se à idade que sua neta tem no presente, 4 anos]. E eu desenhava os vestidos da Lia no chão e costurava no chão. Eu cortava no chão. E todo mundo saía com aqueles vestidos bonito. E eles estudavam pertinho da escola, e eu nunca queria que ela saísse pior do que os outros pelo fato de ela não ter um pai. Sempre com aquele preconceito: “Ah, minha filha não tem pai”. Sabe? “A minha filha não pode participar daquilo, porque a minha filha não tem um pai”. “Ah, nas festinhas do dia dos pais, a minha filha não tem porque ir, ela não tem um pai”. A gente tinha aquilo na cabeça, assim, esse preconceito com a gente mesmo. Então eu dizia: “A minha filha não vai sair pior do que os outros”.

O que era que eu fazia? Eu trabalhava na roça, trabalhava nas cozinhas dos outros, descia o croché, trocava com pacote de leite pra mim dar pros meus filhos, descia o croché, trocava com pacote de biscoito pra mim dar pros meus filhos, descia o croché. Porque eu não tinha emprego, não tinha nada. Então eu cortava no chão, eu costurava na mão aquele vestido a luz de lamparina, que não tinha energia elétrica em casa. Sabe o que é lamparina? A luz de lamparina pra Lia usar aquele vestido. Quando a Lia chegava lá na escola, linda, maravilhosa, aí todo mundo dizia pra mim: “O vestido da tua filha tá tão bonito”, mal sabia que aquele vestido tava todo costurado a mão. E isso aí me incentivou. E quando eu vi a primeira vez televisão, eu vi esse programa, me incentivou mais ainda. Quando eu cheguei em Belém, que eu tive condição de comprar uma revista com o nome Moda Moldes, que existe até hoje essa revista. Quando eu abro essa revista, vejo Regina Duarte vestida com vestido de um costureiro com o nome Bertolini. Aí eu viajei. Aí viajei. Eu me vi fazendo um vestido daquele. Mas eu só poderia fazer vestido daquele se eu viesse pra Rio ou então São Paulo. [...] Aí eu cheguei pra minha família e falei: “Tô indo embora”. “Pra onde a senhora vai?”. “Pra onde der certo”. Eu vim embora do Pará de carona com uma pessoa que eu nunca tinha visto na minha vida, fui pra beira da estrada e pedi uma

carona, vim numa carreta, um carretão daqueles de 32 pneu. Viajei oito dias. Saí do Pará, atravessei o Maranhão, Tocantins, Goiás, Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. Só eu e ele. Eu e o motorista.

Neste trecho, alguns elementos nos chamam a atenção. O primeiro é um desencadear de relações, ações e agências que partem de uma ausência - a ausência do pai de sua filha. Camila Fernandes (2017) nos lembra do sentido da *ausência ativa masculina*, em que o pai deve ser significado ativamente, apesar e a partir de sua ausência, nas dinâmicas de *tomar conta* e nas formas de obrigações de cuidado. A autora argumenta que muitas vezes a agência masculina aparece omissa, os “homens se abduzem e são abduzidos num complexo jogo de apagamento das responsabilidades masculinas na vida das mulheres e nos processos de fazer a vida e tornar o mundo habitável” (FERNANDES, 2017:218). Essas ausências masculinas

não são vazias, mas, ao contrário, são campos de ações e forças que demandam uma postura enérgica das mulheres. Estes atravessamentos e interferências mobilizam uma ação sistemática e compulsória, que modula o tipo de maternidade, parentalidade e afetos que são exercidos. [...] Podemos dizer que o campo influente destas “ausências ativas” desencadeia a presença de uma ação feminina ostensiva e sistemática. [...] Nesse sentido, ausências são termos que falam de presenças instauradoras de dinâmicas sociais. (FERNANDES, 2017:218)

Dessa forma, uma das ações que Socorro aciona é o de procurar “compensar” para Lia os deveres sociais masculinos não cumpridos, agenciando inúmeras estratégias cotidianas para que sua *“filha não saia pior do que os outros”*. Aparece aqui o fato de Socorro querer que sua filha tenha uma infância radicalmente diferente da que ela vivenciou e que tenha condições que ela não teve. Nesse sentido, *“não sair pior que os outros”* teria relação também com não sair pior que ela mesma, Socorro.

O processo de refazer a vida após as devastações experienciadas em sua infância demandou para ela uma *postura enérgica* de se engajar ativamente para propiciar uma boa vida para sua filha, compensando as violências que ela própria viveu no passado e a *ausência ativa* do pai de sua filha no presente. Assim, tece, no campo do ordinário, um conjunto de agências para proporcionar para sua filha uma vida melhor. Nesse processo, constrói uma reelaboração de si mesma e reconstituição de suas relações que vão tornando seu mundo mais

habitável. Dessa forma, sua narrativa retrata a repetição ordinária do cotidiano de Socorro que inclui uma *ação feminina ostensiva e sistemática*¹⁶⁸.

As práticas miúdas que habitam o seu cotidiano foram fundamentais para que Socorro “superasse” o lugar de revolta e incompreensão das experiências de violência de sua infância e proporcionasse uma infância diferente para sua filha. O elemento da “superação” supõe o exercício de batalhas cotidianas, de um esforço e de um “dar duro” diário através de gestos quase imperceptíveis. “O exercício mundano e nada heróico de tecer a vida a partir dos minúsculos detalhes é parte fundamental da vida ordinária, como recai especificamente sobre as mulhereze, se relaciona com o silenciamento de suas falas, com a invisibilização e desqualificação de suas atividades” (PIEROBON, 2018:14). Ainda incluiria, neste caso, o peso de uma maternidade que se constrói com a *ausência ativa* de uma função paterna.

Esse trecho sinaliza, também, a importância que ter uma profissão significa para Socorro. Ela aponta, naquele momento de sua vida, grande insatisfação por ter um trabalho que a sustente apenas, e demonstra o desejo de se profissionalizar em algo. Aos poucos vai narrando como, em dado momento, ela se depara com a paixão pela costura e o sonho de se tornar costureira. Mais uma vez, podemos observar como ela busca elementos causais que justifiquem os rumos que sua vida tomou e as escolhas que fez. Nesse caso, ela vai mapeando momentos de sua trajetória que a levaram a perceber como a profissão de costureira era o caminho que ela queria seguir. Momentos que, construídos cumulativamente na sua narrativa, fizeram “*ela se ver fazendo aquilo*”: o programa de televisão do costureiro Ronaldo Éesper; a forma como as pessoas elogiavam o vestido de sua filha; o vestido de Bertolini em Regina Duarte na edição que comprou da revista Moda Oldes. Esses momentos, aparentemente triviais, são prenos de significados para ela e são narrados como importantes agenciadores que a incentivaram ativamente a refazer radicalmente sua vida, indo embora sozinha de carona para o Rio de Janeiro.

Ao contar sobre esse movimento de ruptura, a ida até o Rio de Janeiro de carona com um desconhecido, ela narra sobre sua chegada e seus primeiros meses na cidade.

Eu aluguei uma kitnet com o primeiro salário que eu recebi dessa fábrica. Nós dormíamos, eu mais a Lia, mais de mês no chão. Nós não tínhamos nada. A gente botava um

¹⁶⁸ “Eu trabalhava na roça, trabalhava nas cozinhas dos outros, descia o croché, trocava com pacote de leite pra mim dar pros meus filhos, descia o croché, trocava com pacote de biscoito pra mim dar pros meus filhos. [...] Então eu cortava no chão, eu costurava na mão aquele vestido a luz de lamparina, que não tinha energia elétrica em casa...”.

papelão, aonde a gente alugou, essa kitnet, e em cima do papelão a gente se enrolava e dormia. Com uns 15 dias que a gente estava dormindo assim, um colega nosso deu um tapete pra nós. Uma pessoa que a gente conheceu na fábrica, deu um tapete pra nós. E um colega nosso deu uma tostadeira de pão, uma sanduicheira. Sabe o que a gente fazia? Eu botava na tomada, comprava carrê de frango, temperava, comprava farofa pronta e botava ali, assava ali, pra mim poder comer, junto com a Lia. Quando não, antes de ele dar isso pra gente, eu comprava pão de forma, passava manteiga, um queijo dentro, a gente enrolava no papel laminado e ia embora pra fábrica. Chegava lá, na hora do refeitório todo mundo correndo, pegando seu almoço e tal. [...] Eu pegava o pão, a Lia pegava o dela, eu pegava um copo de água, pegava outro e a gente saía. Ia comer lá do lado de fora. Que aquilo ali era o nosso almoço, o pão.

A Lia chorava muito. Eu... Eu sorria. As lágrimas tavam caindo no meu rosto, mas eu estava sorrindo. Eu dizia assim, ainda, pra ela: “Minha filha, isso aí é pra quando a gente conseguir algo na nossa vida, a gente dar valor”. Eu dizia pra ela: “Isso aqui são escolas pra nós”. A Lia dizia: “Oh mãe, a gente não tinha precisão de tá passando isso, a gente tinha a nossa casa no Pará, a gente tinha nosso negócio no Pará”. Eu digo: “Isso é pra gente aprender a dar valor. Porque a gente vai conseguir!”. E aí que entra aquela palavra que eu te falei. “Eu digo um dia esse povo vai respeitar a gente, o nosso limite vai ser o céu, a gente vai conseguir! Nessa fábrica, empregada pros outros, aqui nesse lugar a gente não vai trabalhar. Nós não vamos trabalhar empregada nesse lugar, a gente não vai abaixar a cabeça pra patrão”, eu dizia pra ela. “Eu quero que deus me dê muitos anos de vida, saúde e força e a gente não vai trabalhar empregada”. Era isso aí que eu dizia pra ela.

Socorro, que chega a uma grande cidade carregando pouco mais que a roupa do corpo e os dois filhos, se depara aqui com a dureza de quem vive em exceção ordinária. No entanto, destaco da narrativa as diferentes negociações e estratégias cotidianas que ela aciona ao habitar uma vida em situação de precariedade no Rio de Janeiro, circunstância que poderia ser generalizável para muitas outras mulheres pobres que vivem em metrópoles brasileiras. Socorro vai me apontando, apesar das dores das violências que tecem e constituem a sua vida cotidiana, as agências miúdas que exerce, as escolhas invisíveis, porém vitais, que elabora para viver a sua vida, contornando situações de precariedade. No meio disso, percebemos emergir uma narrativa que foge da chave de vitimização, a partir do enquadre do “orgulho” e da “superação”, que norteiam a ideia da vida que envolve um “dar duro” para assim alcançar o que se sonha, que, para ela, é a conquista de sua autonomia profissional:

Então, eu vim pro Rio de Janeiro, porque eu achava que eu ia crescer aqui. E passei por momentos muito difíceis. Mas eu não me arrependo, sabe por que, Luiza? Porque esses momentos difíceis que passaram na minha vida eu tenho hoje como uma escola. Eu aprendi muito com isso, aprendi demais. Eu junto com a minha filha [...]. E eu trabalhei 7 meses empregada. Com 7 meses, eu sai, comprei a minha máquina, passei a ter um conhecimento melhor e vim pra dentro de casa, montei o ateliê em casa. E ela [Lia] trabalhou quase um ano também, e saiu da fábrica e veio pra casa pra gente trabalhar junto. E tamo trabalhando até hoje. Não me arrependo de ter feito isso. [...] E depois, com o salário dela e o salário meu, a gente juntou e fomos comprando as nossas coisas, fomos comprando... Eu sei que eu trabalhei até 7 meses, com 7 meses eu já tava com tudo armado dentro de casa pra mim trabalhar. Aí pedi demissão pra dona da fábrica. Aí ela disse: “Olha, já que você comprou as suas máquinas, eu gostei muito do teu trabalho, você nunca me deu problema aqui na fábrica, aí tu vai trabalhar externo pra mim”. Aí eu já fui trabalhar externo pra ela, e a Lia ficou lá, aí, quando a Lia saiu, ela pagou todos nossos direitos. A gente entregou pra ela, mas ela ficou tão gratificada pela gente que ela pagou todo nosso direito, como se ela tivesse botando a gente na rua. Que eu que pedi a minha demissão, a Lia também. Mas ela gostava tanto da gente que ela fez isso.

E a gente tá tocando a nossa vida até hoje, temos nossas máquinas. Graças a Deus! Eu não trabalhei pro Bertoline, muito menos pro Ronaldo Éesper. Mas trabalhei pra Osklen, Maria Filó, Cantão, Farm... Eu não trabalhei pra nenhum desses dois costureiros, mas trabalhei pra grandes marcas do Rio de Janeiro. A Osklen trabalha com exportação, eu trabalhei muito pra Osklen.

Podemos rastrear, no ordinário de Socorro, as agências que a levaram à conquista de sua profissão como costureira autônoma. Dessa forma, ela amarra e contrasta as violências que sofreu na infância, adolescência e no período após sua chegada ao Rio de Janeiro, a um momento de “superação”, atrelado à conquista da independência através do seu trabalho. A “vida como escola” é então reforçada por elementos da narrativa que vão enredando a trajetória para se chegar na forma como ela deseja se apresentar sua história de vida, grifando a dimensão da “superação” e da realização de seus sonhos.

E eu cheguei no Rio de Janeiro e realizei sonhos. A minha boneca, aquela bonequinha que tá ali, que vende muito, eu agradeço a Deus todo dia por isso. Aquela boneca ela tem uma história. Quando eu morava com esse fazendeiro, a mulher dele levava a

filha deles... Todo ano, na minha cidade, tem Os Filhos de Nazaré. Os Filhos de Nazaré é uma festa muito grande - que agora vai ser no dia 12 de novembro. E no dia dos Filhos vinha muito camelô, e num desses Filhos, veio um camelô que trouxe umas bonecas índias. Eu me apaixonei! A bonequinha era de plástico, mas tinha um cabelinho pretinho. Eu me apaixonei. Eu pedi pra ela, pra ela comprar uma boneca, eu queria uma boneca daquela. Ela brigou comigo e disse que ela não podia comprar. Aí comprou uma boneca muito bonita pra filha dela e não comprou pra mim a boneca. Aí sabe o que eu fiz? Criança, né? Eu roubei a boneca. Roubei até um certo pedaço. Aí... Doeu, assim, dentro de mim, pô to roubando a boneca... A gente não se rouba, sabe? Aquela consciência, mesmo de criança. Aí eu voltei e devolvi a boneca. E aquilo ali foi um marco na minha vida, marcou pro resto da minha vida. Então, eu sempre dizia assim: quando eu tiver condições eu vou criar uma boneca pra minha filha não passar pelo que eu passei, pra minha neta não passar pelo que eu passei. Sabe? E outras e outras crianças não passar pelo que eu passei. Porque os pais são tão pobres, a criança quer alguma coisa, o pai não tem condição de comprar, é muito doído, dói muito, sabe. Quando a gente quer uma coisa, que a gente não pode alcançar aquilo, né? Então eu vivi esse momento muito difícil, pra mim foi muito difícil... Então por isso que eu criei aquela boneca.

Aqui, a boneca é um elemento fundamental para amarrar esses dois espaços temporais de sua trajetória, o antes e o depois da conquista de sua autonomia profissional. A boneca aparece, primeiro, simbólica e materialmente como um elemento desejado e inacessível, que sublinha o lugar de impotência e impossibilidade de sair daquela situação de violência, precariedade e dependência; e, depois, como elemento que personifica a conquista, a emancipação, a autonomia e a realização de seu sonho. Mais uma vez aparece a questão de Socorro querer um destino diferente que o próprio para sua filha Lia. A boneca preenche, também simbolicamente, a carência que ela teve em sua infância e que sua filha e sua neta não terão¹⁶⁹.

Assim, Socorro escapa, de certa forma, do padrão em relação à maioria das mulheres que vivem em exceção ordinária, pois conquista sua autonomia profissional. Apesar das tantas violências que constituem seu cotidiano não cessarem. Uma dessas violências - menos ordinária e mais extraordinária no sentido de Veena Das (2007) -, que alterou e afetou radicalmente sua vida, foi a morte de seu filho Dhemerson. Ele morre após alguns dias em

¹⁶⁹ “quando eu tiver condições eu vou criar uma boneca pra minha filha não passar pelo que eu passei, pra minha neta não passar pelo que eu passei.”.

coma no hospital, depois de ter sido atropelado quando fugia de uma briga na porta de uma casa de show, no início de 2018. Presenciei Socorro uma vez falar publicamente sobre esse episódio¹⁷⁰, no entanto, no campo da intimidade, parecia que ela sempre evitava tocar nesse tema. Das conversas que tive com ela, às vezes na presença de outras pessoas, ela encostava nesse assunto muito raramente, sempre de forma muito breve e superficial, normalmente quando a temática da “violência urbana” aparecia enquanto assunto. Na entrevista que realizamos, Socorro mencionou o caso ao final, poucos minutos antes de concluirmos, e não se demorou no assunto. Parecia muito pouco suportável para ela se alongar sobre a morte de seu filho.

Uma coisa que me dói muito aqui é violência. A violência do Rio de Janeiro. A cada dia que passa tá ficando pior. [...] é uma coisa que me deixa muito triste. Cada dia você não tem mais um programa que te faça sorrir, que te faça... É só essa violência. Você liga a televisão e você já conhece de mal. Antigamente, a gente ligava a televisão, passava um programa infantil pra criança, hoje não. Então, é uma coisa que me entristece muito, muito, muito. Principalmente depois de ter perdido meu filho pra violência do Rio de Janeiro. E tenho muito medo. Temo muito. Eu saio, não sabe se vai voltar... Como é que é... Uma coisa que... [pausa longa] Ele foi morto. Ele foi espancado... Ele foi pra um show. Chegou nesse show ele bebeu, na saída do show ele esbarrou em cima de uma moça que tava acompanhada e o namorado começou a bater nele e jogou ele pra fora do show. Os dois seguranças vieram e começaram a bater nele. Ele se levantou e correu pra Avenida Brasil, o carro veio e passou por cima dele.

Essa fala foi seguida de um longo silêncio. Eu fiquei sem saber o que dizer - ou como dizer -, diante da escuta aflitiva da materialidade amarga e dura de sua história. O episódio da morte de Dhemerson, o único filho adotado de Socorro, constituído por uma banalidade nefasta que interrompe de forma bruta o cotidiano de Socorro, delineia a precariedade da vida em um sentido muito mais amplo, revelando a dimensão mais pungente da exceção ordinária.

Tem 8 meses. Pouco tempo, 8 meses. Dia 2 agora vai fazer 9 meses. Ele morreu no dia 2 de janeiro. Falecendo... Ele... Aconteceu isso com ele no dia 10 de dezembro. Ele

¹⁷⁰ “eu perdi o meu filho pra violência do Rio de Janeiro, [...] porque foi a violência do Rio de Janeiro que matou o meu filho. Pelo fato de ele ser o que ele era, pelo o fato de ele ser índio. Porque ele não brigava com ninguém, sabe, ele foi espancado numa porta de uma casa de show”. Trecho de discurso de Socorro em evento aberto no Museu da República (Catete, Rio de Janeiro), 28/04/2018.

passou 22 dias vivo... 22 dias vivo, lá no Getúlio Vargas. Passou 22 dias lá... 22 dias e morreu. Morreu. Tinha traumatismo craniano, 2 perfuração no pulmão. Uma lesão na coluna muito grave. Ele resistiu e morreu. [...] A Áurea não me abandonou momento algum, a Sandra... A Sandra ficou comigo o tempo todo... O pessoal da universidade, lá da UFF, fizeram uma vaquinha... E o prefeito de lá da minha cidade, quando ele morreu, mandou pra mim 12 mil reais pra mim levar o corpo dele pra lá. Foi enterrado lá. Onde ele nasceu. Enterrado lá no meio do nosso povo. Porque se eu não tivesse conseguido levar o corpo dele daqui eu ia ficar presa a esse lugar o resto da minha vida. Mas eu consegui. Foi uma vitória muito grande que fiz, uma vitória muito grande ter conseguido levar o corpo dele daqui do Rio pra ser enterrado no Pará. Foi tudo direitinho, tudo eu consegui. Consegui dinheiro... Tudo que eu gastei deu 22 mil, o que eu consegui gastar, desde quando ele foi atropelado até a morte dele, foi gasto 22.480,00. Mas tive muito apoio... Larise, Sandra, Áurea, o pessoal lá da UFF, de Niterói... Graças a deus, tive muito apoio. Eu me sinto assim bem, nessa parte aí, Graças a Deus, que eu não enterrei ele aqui. O corpo dele foi enterrado... Foi enterrado lá.

Ao tocar sobre o assunto da morte de Dhemerson, o fluxo da narrativa de Socorro muda radicalmente. Sua fala vai mingando a cada frase, freando a cada palavra, se desorientando em tempo e espaço, se perdendo simbolicamente em outro lugar que não naquele momento presente de compartilhamento comigo. Fica clara a marca de ruptura em seu fluxo narrativo no momento em que toca sobre a morte do filho, no instante que se vê rememorando sobre sua perda. Aqui aparecem os silêncios longos, os engasgos, as hesitações e a dificuldade em continuar linearmente sua fala. Deixa transparecer a dor do *relembrar testemunho* (CARSTEN, 2007), que faz com que suas memórias sejam revividas em seu corpo ao ativá-las em palavras-dores. As memórias da perda tão próxima (naquele momento faziam 8 meses de sua morte) são reanimadas na narrativa e fazem reviver a experiência do sofrimento no presente. Sua narrativa deixa desnudar sua dor como mãe que tem seu filho morto de uma forma banal e brutal. Dor esta indizível e impossível de ser domesticada nesta escrita com palavras e sentidos pertencentes a um regime lógico e racional. Atmosfera semelhante é reconhecida por Vianna e Farias (2011), nas narrativas de mães que perderam seus filhos assassinados pela violência policial:

Há sempre um resíduo que é anunciado, paradoxalmente, na afirmação da impossibilidade de comunicar plenamente o sofrimento. Frases como “eu não sei como estou aqui”, “só quem é mãe sabe”, mas também gestos, suspiros, um balançar da cabeça em negativa no meio de uma frase interrompida vão preenchendo as falas com marcas desse indizível da dor. (VIANNA E FARIAS, 2011: 109-110)

Percebe-se, portanto, no depoimento de Socorro, algo inenarrável que fica como resíduo na narrativa, algo impossível de ser colocado em palavras por uma gramática explicativa. O que nos relembra que as respostas à violência não podem ser procuradas exclusivamente no domínio da narrativa. A violência que envolve a perda de um filho é uma experiência que traz consigo a dimensão do indizível: “se palavras são pronunciadas, são como sombras deslocadas de palavras cotidianas” (Das, 2007: 89).

Vale lembrar que Socorro, naquele momento, ainda se encontrava em trabalho de luto recente, pois havia perdido seu filho há menos de um ano. Nesse sentido, esse trecho narrativo se difere imensamente do primeiro aqui apresentado, que expunha um modo do narrar-se organizado em códigos de causa-efeito lógicos e explicativos a partir de uma elaboração de si mesma e de sua vida ordenada por um modelo coerente de marcações temporais. Há algo agora que transborda em tempo e em narrativa. Algo impossível de ser enquadrado pelas palavras e ordenamentos lineares que organizam o narrar sobre si e a própria trajetória por uma chave de causa-efeito. Há algo na narrativa que, ao tocar sobre o assunto da morte do filho, escapa a essa lógica, algo que desliza, vaza, transborda desses enquadramentos narrativos bem amarrados e coerentes e que por isso mesmo inclui os silêncios, os engasgos, as frases inconclusas, os suspiros.

A Lia é uma pessoa assim, muito rígida, ela é... Mas ela desabou na época. Ela ficou muito triste. A Lia ela ficou uma pessoa, assim... Até hoje eu acho que ela ficou assim com trauma, ela não sai pra canto nenhum. A Lia ela não vai em Madureira. Eu digo pra ela: “Minha filha, vai comprar um tecido em Madureira”, ela não vai. Ela foi hoje, ela saiu hoje, porque ela foi pro dentista. Mas ela não sai. Se antes ela não saía, saía pouco, mas agora ela não sai pra fazer... E ela tem muita vontade de ir embora. Ela não quer ir pro Pará. Depois que a gente conseguiu esse terreno lá ela quer muito embora pra esse terreno (em São Pedro da Aldeia). Quer muito, muito mesmo, ela não quer... Aqui mesmo ela diz que tudo parece com ele... Mesmo aqui a gente é muito só. E ela... Ela diz mesmo pra mim, se tiver que fazer uma casa ela quer fazer pra lá pra gente ir embora. Que a gente venha pra cá pro Rio, que o nosso negócio todo é pra cá, é uma hora e meia daqui pra lá... (silêncio longo)

Ele morava com a gente. Até hoje a gente... É, tipo assim, a gente se acostuma a viver com a pessoa, mas não esquece... Tem hora que eu tô sozinha, mexe no portão eu tenho a impressão que é ele que vai chegar. Até hoje ainda não caiu a ficha... Eu vi ele enterrado, vi ele morto, fui reconhecer o corpo no IML tudo, mas pra mim ele não morreu. Parece,

assim, que ele tá fazendo uma viagem. Às vezes eu tô distraída assim, e mexe no portão, eu tenho a impressão que é ele... Então, é isso que faz a Lia sofrer muito, porque aqui parece muito com ele. Ela acha que a gente saindo daqui a gente vai tirando mais da... Mas eu acredito que não, não sei... Mas ela acha isso. Mas assim mesmo... Nem tudo é fácil.

A continuação do depoimento de Socorro sobre a morte de seu filho revela que ela tenta escapar um pouco da dimensão indizível da dor ao contar sobre as consequências concretas desta morte para o cotidiano de sua vida e de sua filha. Ela fala, portanto, sobre os efeitos rastreáveis e localizáveis no cotidiano, sobre como essa perda provocou um corte brutal que alterou radicalmente o campo ordinário da vida de sua filha e a sua. Nota-se que, ao falar dessas mudanças, ela privilegia a relevância do tempo ordinário em relação ao tempo extraordinário (DAS, 2007). Pois a importância e a intensidade da violência dessa morte é percebida em seus efeitos microscópicos na vida cotidiana. Essas dores, que serão absorvidas no plano do doméstico, ficam inscritas no processo de reelaboração de si mesmas enquanto pessoas e de reconstituição de suas vidas após essa devastação. Isso requer um refazimento do próprio cotidiano.

Das (2007) nos lembra, também, das impossibilidades desses trabalhos de reconstrução do ordinário, como no caso de Lia que *“não sai mais pra canto nenhum”*. A destruição da violência vivida às vezes interrompe de tal modo o desenrolar da vida ordinária que altera profundamente as possibilidades de retomada do que existia antes do momento da devastação, alterando inclusive as expectativas de futuro. Chama atenção para o fato que tornar o espaço de destruição novamente o espaço da experiência vivida não é um movimento trivial e simples. Nesse trecho narrativo, podemos perceber os caminhos pelos quais Socorro vai fazendo marcações em relação às violências que não são consideradas socialmente relevantes, mas que aparecem ali no plano ordinário da vida que foi abalado, parte do próprio processo de impossibilidade de continuar o fluxo diário e cotidiano. Sublinha-se a dimensão mais banal da existência que foi profundamente afetada pela morte, que não vai ser alvo de reconhecimento público ou que não vai ser alvo de reparação, mas que não deixa de estar ali presente nessa normalidade ordinária que foi afetada.

Por outro lado, percebemos como o ato de rememorar a dor da perda também funciona como uma forma de se refazer e refazer esse próprio ordinário abalado. “As memórias aparecerão como prática ética e moral que produz uma intrincada, contínua e recíproca relação entre o social e o íntimo, em que a centralidade da memória enquadra

discursivamente as formas das pessoas se refazerem” (PIEROBON, 2018:15). Refletindo sobre este ponto, vale resgatar o discurso de Socorro no evento protagonizado por mulheres indígenas, aberto ao público, que ocorreu no mês de abril de 2018 no Museu da República (Catete, Rio de Janeiro):

Desde quando aconteceu isso eu não saí mais de casa. Eu larguei meus amigos, larguei tudo e todos, sabe... Hoje eu estou saindo de casa, tô aqui falando isso pra vocês, entendeu, então é uma felicidade muito grande de nesse momento eu poder sair, sabe, eu poder sair. [...] Eu sempre digo pra minha filha, essa morte do meu filho, sabe, é tipo assim, ele morreu, ele morreu. Eu perdi pra violência do Rio de Janeiro, mas ele vai nascer bem, sabe por quê? Sabe por quê? Porque nós somos raízes. Nós estamos aqui, nós somos raízes. A castanheira ela passa oito anos, sabe, pra dar um fruto, a castanha do Pará é oito anos que ela passa pra dar um fruto. Dentro de um dia, dentro de um dia, é, bando de serraria derruba quantas, sabe, mas quando fica uma raiz ela brota. Então nós tamo na luta, sabe por que nós tamo lutando hoje? Nós não tamos fazendo pra nós, nós tamo fazendo pros nossos filhos, pros nossos netos, que a nossa cultura não morra, que a nossa cultura não fique por aqui.

Há algo nesse compartilhamento que não fala apenas de sua perda imensurável e sua dor indizível, mas chama a atenção novamente para o lugar de “superação” ou ressignificação da experiência, e também reflete sobre um luto que pode ser entendido como trabalho político (BUTLER, 2006). Remonta àquela mesma qualidade narrativa, que já chamei atenção acima, que marca uma elaboração da “superação” a partir da não vitimização. De uma ideia da “vida como batalha”, que, porém, vale à pena. De uma insistência e persistência que, acima de tudo, envolvem um “não desistir”:

Desistir. Não. Essa palavra não existe no meu vocabulário: desistir. Pra mim não existe isso. Eu sempre digo assim: “Antes deixar rolar uma lágrima do que a culpa de não ter tentado”. Porque já aconteceu isso comigo, de eu chorar, sabe? Mas pelo menos eu tentei, né? Eu sou muito assim: eu quero, embora que eu quebre a cara, mas eu tenho que fazer aquilo. Embora que não dê certo. Eu pra mim não existe assim: “ah, será que vai dar?”, “vou tentar”. Eu nunca tento, eu faço. Né? Eu faço. Embora que não dê certo, mas tem que fazer. Eu acredito muito assim, tem que fazer. E tudo de ruim que vem na vida da gente, até mesmo de bom, a gente toma como escola, mesmo. Na próxima vez você não vai fazer mais. Fez aquilo, não deu certo. Serve como exemplo. E a vida continua.

A partir dessa declaração, Socorro me conta o que a faz então não desistir, o que a motiva a seguir nessa batalha cotidiana da vida na cidade grande, apesar de todas as adversidades e de todas as dores que carrega.

O que é que me mantém? Esse objetivo que eu ainda não alcancei. Porque eu saí de lá do Pará com um propósito. É esse objetivo que ainda me faz eu ficar no Rio. Porque no dia que eu conseguir... Eu vim pra cá por causa disso. Que eu queria me profissionalizar. Eu queria levar algo que eu pudesse vim trabalhar junto com eles. [...] Eu sinto muita falta do meu povo, eu sinto muita falta. Até então, Luiza, eu vim pro Rio de Janeiro com um objetivo: eu vim trabalhar no Rio de Janeiro, alcançar um certo objetivo e voltar pro meu povo. Mas isso ainda não saiu da minha cabeça, eu tô com isso na cabeça, ainda, de eu voltar, montar alguma coisa pra gente vim trabalhar. Até porque nosso estado é um estado pobre. As pessoas não têm muita oportunidade. E eu vejo que as mulheres do artesanato elas não têm pra quem vender. E quando elas não têm aquele artesanato pra quem vender, elas vão ficando sem vontade de fazer. [...] Eu queria muito poder montar alguma coisa pra aquelas índias trabalhar. Pra essas mulheres lá dessa comunidade, São Raimundo do Olho D'Água. Então elas são muito pobre, trabalham na roça. Também engravidaram muito cedo, engravidaram muito cedo mesmo. É muito difícil, sabe, Luiza, uma criança cuidar de outra criança.

[...] Eu sempre lutei por isso. Tudo que eu arranjo aqui no Rio, quando eu vejo que sobra um dinheirinho qualquer coisa... O dinheiro na vida da gente nunca sobra, né? A gente tem que fazer um esforço. Mas eu vi que eu peguei um pouquinho a mais, eu compro alguma coisa, aí mando pra lá, ou converso com as minhas irmãs: “Gente, vamos fazer tal coisa assim, assim com elas lá”. [...] E eu me sinto assim, muito infeliz com isso, de eu não estar lá, mas daqui eu tô fazendo alguma coisa por eles. [...] Eu sabia que eu tinha que fazer alguma coisa, mas não sabia o que. Quando eu cheguei aqui que eu me profissionalizei, aí sim, eu disse “É isso que eu quero”. Porque mesmo com a maior crise que ta, você não vai andar nu. Nem morrer de fome. São duas que dá certo hoje no Brasil. Porque você não vai andar nu, nem morrer de fome. Eu vejo que ali tem algo mais. Se a gente se juntar a gente vai conseguir, a gente vai crescer. Porque tem muita força de vontade. Quando a gente tem força de vontade, a gente consegue rápido, a gente faz tudo perfeito. Eu vejo ali que tem muita força de vontade.

[...] Olha, foi como eu te falei, o que me dá força pra mim ajudar elas, assim, devido à pobreza. Porque eu fazia pra minha filha, eu tinha mentalidade de eu fazer um vestido pra minha filha. Eu trabalhava e conseguia comprar aquele pano. Não conseguia pagar aquela costureira, mas eu conseguia comprar aquele pano. Por que eu não fazer? E elas também tem essa vontade, eu vejo que elas também têm. Eu acredito que eu ajudando elas, elas vão conseguir fazer também e isso vai me deixar bem. Porque eu não vou morrer com essa profissão só pra mim. Eu vou deixar pra várias pessoas. Assim como eu aprendi, como eu consegui hoje trabalhar por conta própria, eu acredito que cada uma delas vai conseguir. Então é isso aí que me dá força. Porque eu consegui, elas também vão conseguir.

Até então eu achava que a minha mente tava fechada, assim. A partir do momento que eu comecei a praticar, eu fui descobrindo novos horizontes dentro da mente, aquilo foi crescendo ainda mais... Então, eu acredito que vai acontecer assim com elas também. Eu acredito que elas vão ter visão, vão querer crescer também... Não saindo lá do Pará, porque vai ter uma pessoa lá pra ensinar - coisas que eu não tive. Eu não tinha ninguém que me oferecesse alguma coisa, eu não tinha. Mas eu quero, pelo fato de eu não ter tido ninguém pra me oferecer, ninguém pra me ajudar naquela época. “Não, você vai por aqui porque eu vou te dar, vou abrir o caminho pra ti”. Por esse fato aí eu quero oferecer isso pra ela. Eu tô aqui, eu quero oferecer pra elas. Elas não vão precisar sair de lá pra vir pra São Paulo, pra outro lugar, como eu sai. Elas vão ficar ali, mas vão aprender ali. Porque eu tô pronta pra me doar pra elas. Então é isso aí que me dá força pra não desistir.

Percebemos, com a soma dos trechos da narrativa de Socorro aqui apresentados, que ela tece suas memórias e violências vividas a partir de respostas ativas e agências que constroem o sentido da conquista de sua independência. Sua profissionalização como costureira permite, para ela, que outras mulheres tenham destinos diferentes do dela. Essas mulheres são representadas por sua filha e neta, como já comentado, mas também por mulheres da pequena comunidade paraense Raimundo do Olho D'Água. Assim, sublinha como o gênero, além de marcar e tecer suas memórias, está inscrito na forma como ela constrói a sua forma de ler e interpretar o mundo e está pressuposto na sua perspectiva de futuro.

Nessa lógica, Socorro, ao reconhecer as violências que sofreu como uma mulher indígena e pobre, agencia estratégias para que sua filha, neta e outras mulheres não experienciem o mesmo e tenham uma trajetória de vida diferente da dela. Esse querer uma

vida diferente para outras mulheres só é possível a partir da compreensão de sua própria superação: de suas conquistas alcançadas, de sua autonomia adquirida, de seus sonhos realizados e de objetivos traçados como projeções de um futuro que se almeja em forma de *projeto*. Dessa forma, sustentam e dão força para ela permanecer “dando duro” e batalhando contra as desavenças da vida.

Eu vim com o objetivo de eu conseguir algo aqui que voltar pra lá e montasse um negócio, pra gente vir trabalhar todo mundo junto. Uma parte desse objetivo eu consegui porque eu consegui, aqui no Rio de Janeiro, eu consegui me profissionalizar. Hoje eu posso bater no peito e dizer: “Eu sou uma profissional, eu tô preparada pra mim ensinar outras pessoas!”. Então, essa parte aí eu já cumpri, que foi me profissionalizar. O que eu quero hoje era ter dinheiro pra mim comprar as máquinas, pra mim levar, botar elas pra costurar, trazer esses todo material dela vender aqui ou mandar pra outro canto.

Muitas das vezes a gente viaja nas coisas, né? Não vende aquelas rendadeiras do Ceará? Não vende roupa, renda, até fora do Brasil? Quem sabe um dia a gente não possa criar nossas coisas e vender até pra fora do Brasil, sabe? A gente tem que pensar alto. Tem que pensar grande. Porque quem tem medo de ser grande, morre pequeno. Então é isso, meu plano é esse. A minha vontade ainda de voltar é isso daí. Voltar entre aspas. Eu não vou esquecer do Rio, porque o Rio... Eu sinto que o Rio dá pra gente escoar a nossa produção. Mas eu quero voltar. Quero voltar pra mim profissionalizar elas também. [...] Profissionalizar elas também, pra a gente trabalhar, montar uma cooperativa pra gente trabalhar. Porque eu tenho certeza que elas tem muita vontade disso também, eu converso muito com elas, converso com uma aqui, outra ali. E a gente troca ideia e é isso mesmo.

Então, o meu objetivo foi esse, eu vim pro Rio com esse intuito. De angariar... De alcançar esse objetivo. Condições! E voltar pra mim montar isso pra mim trabalhar com elas. Eu tenho muita vontade de ajudar aquele povo lá. [...] Então, é uma coisa que eu queria muito e a gente não pode só fazer isso, a gente tem que dar uma expectativa de vida. Como? Botando pra trabalhar. Mostrando que eles têm capacidade, que eles são capaz. Se eu consegui, elas também vão conseguir. Então era isso, eu acho que esse nosso mundo tem jeito. Eu acredito muito. Tudo tem jeito. E é uma coisa que eu tenho muita vontade de fazer com elas é isso, mostrar que elas são capazes. Se eu consegui porque elas não vão conseguir? O sol brilha pra todos, né? Mas pra frente é que se anda. Tem que entregar nas mãos de Nhanderú e esperar ele... [“Nas mãos de quem?”] Nhanderú. Nhanderú é Deus, é a

palavra Deus em tupi guarani. Então, entregar nas mãos dele e ver o que é que tem pra gente.

3.2 “Eu tenho orgulho de mim mesma pelo que eu sou hoje”

Apesar de uma trajetória bastante diferente da de Socorro, especialmente por ser uma indígena que nasce “aldeada”, pude encontrar no relato de Tapixi muitas semelhanças com a narrativa anterior, principalmente quando ela trata de sua mudança de sua aldeia para o Rio de Janeiro.

Eu tive contato com uma prima minha que morava já aqui, ela falou que tava tendo um espaço e não sei o que dos indígenas¹⁷¹: “Ah, aqui você não paga nada, a gente tem várias outras etnias diferentes também”. Aí eu falei: “Ah eu vou”. Aí eu conversei com o meu pai e com minha mãe. Minha mãe não queria que eu viesse, aí falei: “Não, ficar todo tempo aqui não dá pra mim não! Tenho que botar minha cara no mundo, eu vou!” e eu vim. Não sabia pra onde eu tava indo, mas entrei no ônibus, comprei a passagem e vim. Eu vim sozinha, primeiro. Não queria saber se ia ficar num lugar bom ou não, e vim e encarei a cara. Eu tinha uns 20 anos de idade. E foi isso.

Tapixi acentua, como Socorro, a decisão que toma de migrar para a cidade grande, definindo um marco temporal em sua vida de ruptura, que define um antes e um depois na trajetória. Essa decisão é narrada, nos dois casos, como algo determinado com certa impulsividade e espontaneidade¹⁷², ao decidirem vir sozinhas¹⁷³ enfrentar o desconhecido mundo da cidade grande. Ambos os processos envolvem um estado de revolta com o lugar de origem e de enfrentamento e ruptura com dada expectativa familiar¹⁷⁴. As duas indígenas falam sobre um sentimento de insegurança e desconhecimento sobre o local de destino¹⁷⁵, e, ao mesmo tempo, reconhecem ali o desejo por algo totalmente novo que ampliasse os horizontes de possibilidades, em busca de autonomia e independência.

¹⁷¹ Refere-se à Aldeia Maracanã.

¹⁷² “Aí eu falei: ‘Ah eu vou’ [...] não, ficar todo tempo aqui não dá pra mim não, tenho que botar minha cara no mundo, eu vou’ e eu vim. Não sabia pra onde eu tava indo ou não, mas entrei no ônibus, comprei a passagem e vim.”.

¹⁷³ Nas duas histórias de Tapixi e Socorro, elas vieram sozinhas, primeiro, depois trouxeram os filhos. No caso de Socorro, Lia veio primeiro, depois Bruno. Tapixi traz mais tarde sua filha mais velha para a cidade deixando a mais nova na aldeia.

¹⁷⁴ “Aí eu conversei com o meu pai e com minha mãe - minha mãe não queria que eu viesse, aí falei: ‘Não, ficar todo tempo aqui não dá pra mim não, tenho que botar minha cara no mundo, eu vou’ e eu vim.”.

¹⁷⁵ “Não sabia pra onde eu tava indo ou não, mas entrei no ônibus, comprei a passagem e vim. [...] Não queria saber se ia ficar num lugar bom ou não, e vim e encarei a cara, assim.”.

Tapixi sai de Grajaú (Maranhão), uma cidade a 160 quilômetros de sua aldeia, e viaja durante três dias de ônibus até chegar ao Rio de Janeiro. Nesse percurso, ela diz que teve que levar comida da aldeia para dar conta de suprir a fome no caminho, já que os preços dos lanches na estrada seriam inacessíveis – *“pra gente viajar lá do Maranhão pra cá, tem que andar com farofa”*. A partir dessas miúdas estratégias de contornamento das adversidades do deslocamento, ela consegue chegar à cidade. Na sua chegada ao Rio, é recebida por Arão Providência¹⁷⁶, que a busca na rodoviária e a leva para a AM. Tapixi passa, assim, a se juntar às causas do movimento e a contribuir com a luta. Além disso, lá se torna seu lugar de moradia e é onde vivencia situações de *exceção ordinária*.

Mas pela dificuldade que eu passei aqui, já cheguei a passar fome no meio do pessoal lá na Aldeia Maracanã. Tem uns tempos, também que deu uma chuva, que eu fiquei no meio desse pessoal tudo. A “oquinha” que a gente morava ali, que era dos guajajara, encheu de água. A água ficou na minha cintura e eu sou baixa ainda. Aquilo ali do negócio do Maracanã encheu tudo, as barraquinha tudo entrou água, ficou tudo alagada. Comecei a chorar. Agora, eu acho que se fosse outra pessoa no meu lugar e outros parentes - que muitos também já desistiram - mas nem isso não me fez desistir no que eu quero. E pelo meu atitude de conviver na cidade grande, eu gosto de estar assim, divulgar meu trabalho, aprender outras coisas também. Sim, porque na cidade grande, você não tendo a comida todo dia... Porque tinha dia que não tinha nada, aí o parente: “Ah, comprei um ovo”, aí aquele ovinho, a gente botava um tanto de farinha pra poder todo mundo botar alguma coisa dentro do estômago. Aí minha família me ligava: “Como é que tá por aí?”. “Não, tá tudo bem”, nem assim eu falava da dificuldade que estava tendo e tudo.

Mas é isso. Sofri muito... Principalmente da comida. Foi uma coisa difícil... Chorava todo dia por causa que tinha deixado as minhas filhas lá atrás e da comida. A comida não descia. Eu até cheguei a quase entrar em depressão, mas nem assim não me fez desistir de encarar. Assim, no início pensei em desistir, porque não me dei bem na comida daqui, não me dei bem, assim, no ritmo das coisas. [...] Sim, a gente aprende sim, desse jeito também. Porque muita gente passa por muitas coisas aqui no Rio. Ali dali você já pensa assim: “Todos nós, nós enquanto indígenas, a gente passa pela muita coisa mesmo”. E eu não desejo pra um parente passar as mesmas coisas que eu passei.

¹⁷⁶ Uma das lideranças indígenas da Aldeia Maracanã, que atua também como advogado em nome do movimento nas demandas judiciais e nas transações com o Estado.

Vemos aqui a apresentação de uma experiência de grande precariedade e vulnerabilidade neste primeiro período de sua chegada à cidade, em que enfrenta uma série de dificuldades cotidianas na AM. Apesar disso, de forma semelhante à Socorro, insiste na narrativa pela chave da persistência e da não desistência¹⁷⁷, se diferenciando de outros indígenas – “*aqueles parentes que desistiram*” -, marcando seu lugar como mulher “guerreira”, que enfrenta as desavenças e dificuldades cotidianas, em uma luta diária por refazer-se em uma vida de *exceção ordinária*.

E aprendi muita coisa, assim de sair da minha aldeia, me fez mais aprender mais coisa porque eu vi que pra gente conseguir uma coisa não é fácil, você não vai conseguir comprar um... Tipo, uma televisão num dia. Então eu vi dali que eu vi a verdade, a vida real, eu vi que as coisas não era fácil. Aí a gente, na Aldeia Maracanã, a gente trabalha pela escola, pelo divulgar nossa cultura, em troca de alimentação. Aí isso que me fez aprender mais as coisas. Me fez mudar uma pessoa que eu sou hoje. Acho que é por isso. Todos lugares que eu ando as pessoas gostam de mim, do meu jeito de ser assim, porque pra você conviver numa cidade grande, você tem que saber com quem você tá pegando as amizades e com quem você tá convivendo. Eu aprendi muita coisa. Que em cidade grande, você trabalhando com artesanato, você sai pra vender, não sabe se vai vender ou não. E morar em cidade grande você tem que pagar condomínio e essas coisas assim. E fora desse ponto você tem que comprar comida. Trabalhei, sim, em lugar fixo, isso também me fez aprender muitas coisas. Aprendi as coisas que não sabia: eu nunca trabalhei como operadora de caixa, mas tentei e consegui. Nunca trabalhei como frentista, não sabia de nada também, consegui. Assim, de carro, eu entendo tudo, apesar de não ter carro, mas eu sei trocar óleo, eu sei negócio de freio, essas coisas, eu sei tudo, aprendi tudo, no posto de gasolina. Então isso me fez aprender muita coisa, que eu não sabia. Porque, se eu tivesse morando na aldeia, eu não tinha aprendido essas coisas.

Nota-se como a ideia de passar dificuldades é sempre atrelada à noção de aprendizado adquirido, indo na mesma direção da ideia das dificuldades vividas como “escola”, no relato de Socorro¹⁷⁸. A vivência na cidade apresenta, para Tapixi, uma noção de realidade diferenciada em relação à experiência que vivia na aldeia. Assim, aparecem

¹⁷⁷ “eu acho que se fosse outra pessoa no meu lugar e outros parentes - que muitos também já desistiram - mas nem isso não me fez desistir no que eu quero”; “Eu até cheguei a quase entrar em depressão, mas nem assim não me fez desistir de encarar.”.

¹⁷⁸ “Porque esses momentos difíceis que passaram na minha vida eu tenho hoje como uma escola. Eu aprendi muito com isso, aprendi demais.” [Socorro].

expressões como a “*vida real*” ou a “*verdade*” que são percebidas como o retrato da vida em exceção ordinária onde “*as coisas não era fácil*” (sic.). A vida na cidade grande, para uma mulher pobre e indígena, é repleta de adversidades e pequenas batalhas diárias.

A dimensão das agências miúdas, operadas no plano do ordinário, aparece como forma de gerar aprendizado e reverbera no trabalho de produção de si, a ponto de marcar uma mudança significativa na subjetividade de Tapixi, a partir do momento em que passa a viver na cidade¹⁷⁹. Além disso, revela-se a necessidade de apreender coisas inexistentes em sua vida na aldeia. A cidade acaba por demandar que ela circule por outros espaços e exerça trabalhos e funções fora de seu ethos social, ampliando e diversificando sua vivência com o descobrimento de si em atividades “não indígenas”, o que produz aprendizados específicos. Tapixi marca o tempo todo a diferença, quase oposição, entre a vida na aldeia e a vida na cidade, construindo, nessa distinção, algumas ambiguidades: ora a cidade aparece como lugar inóspito e hostil, espaço de violência e vulnerabilidade, e a aldeia como lugar acolhedor a qual se venera e que confere a ela um sentimento de pertencimento e nostalgia; ora a cidade é apreciada como local de maiores oportunidades, aprendizados e crescimento pessoal e profissional e a aldeia como lugar que a inibe e a limita neste movimento em direção à autonomia e independência.

Eu morei na Aldeia Maracanã, pra mim, me sentia na aldeia mesmo ali¹⁸⁰: um parente se preocupando com outro e tal. Um parente: “Ah, eu tenho trabalho pra mim fazer na escola, vamos com a gente”. Assim, sempre fica preocupado um com o outro e tal, e era assim, era uma coisa tudo unido. Era uma coisa que não tem mais aqui¹⁸¹. [...] Na verdade, eu percebi em mim que eu mudei, mesmo. Do meu jeito de... Como dizer, assim? Igual no meio da minha família mesmo, apesar de que não ser criada com as minhas irmãs e essas coisas assim. Eu prefiro morar sozinha, longe deles, do que eles morar perto de mim. Por quê? Porque pra mim, eu tenho as minhas coisas, eu tenho as minhas filhas. Apesar de eu ter minhas coisinhas tudo assim, pra eles eu sou uma pessoa que tem dinheiro, essas coisas assim. Eu penso assim. Que já que eles tá dependendo... “Ah, Fulano, ah tô precisando de não sei o quê”. Eu não me sinto bem de tipo, as pessoas vir ficar. Eu gosto mais de ficar num... Eu gosto de ficar assim... Eu me sinto bem num lugar tipo apartamento. Me sinto

¹⁷⁹ “Aí isso que me fez aprender mais as coisas. Me fez mudar uma pessoa que eu sou hoje.”.

¹⁸⁰ Para aprofundamento da discussão sobre a categoria de “aldeia” e de como a Aldeia Maracanã se institui como uma aldeia urbana ver Bevilaqua (2017a, 2017b, 2017c).

¹⁸¹ Refere-se à vida na Aldeia Vertical, apelido para o prédio do conjunto habitacional do MCMV, no Estácio, destinado a parte dos indígenas do movimento AM, após a desocupação em 2013 (ver capítulo 1).

melhor, ninguém ficar me enchendo o saco. Faço as minhas coisinhas na hora que eu quero, posso receber as visitas na hora que eu quero. E não tem ninguém pra ficar falando assim: “Ah, você não pode receber ninguém”. Então isso me fez... Ensinar muita coisa. Porque na aldeia... Na aldeia, você, por exemplo: meu pai foi pescar, pescou 5 peixes. Aquele peixe ali, as pessoas que tiverem outras casinhas por perto, você tem que dividir aquele peixe. Às vezes você... No final, às vezes, a gente comia só caldo mesmo, com farinha. Pensa mais nos outros do que pensar próprio em sua comida.

Acho que é assim. Aqui eu faço as minhas coisas. Ao mesmo tempo eu penso na minha família, sim. Que se eu pudesse, se eu tivesse condição, um poder, eu ajudava minha família. Ou então comprasse um espaço pra eles. Eu queria que minha mãe mais meu pai viesse, só que minha mãe não larga os netos. Porque as duas minhas irmãs nenhuma ficaram com os filhos, os filhos ficaram tudo com a minha mãe. Aí a única pessoa que tá ali que é um - como é que diz? - um poder, de como se fosse de todas, aí a minha mãe... Aí uma sobrinha minha adocece, aí ela não procura as mães dos meninos, ela já liga direto pra mim: “Ah, Fulano tá precisando disso, quero que você manda”, como se tivesse a mãe dos meninos. Assim, é como eu falei, gostar eu gosto, mas às vezes eu deixo de pagar as minhas coisas pra mandar, mandar o dinheiro. E o meu irmão e as minhas irmãs não se esforçam pra ajudar, só dependem dos salários da minha mãe, do salário do meu pai, e eu nunca tenho mais que... Conseguir as coisas tudo do meu suor, fui só, a única, fui eu. Que o resto só depende da mãe. [...] Eu gosto de ter as minhas coisas, as coisas que eu sempre sonhei. Eu sempre falei também assim: “Ah, um dia eu vou ter uma casa na cidade grande”, hoje eu já tenho o meu apartamentinho tudo. Assim, apesar de... Eu não quero ficar todo o tempo, morar todo o tempo na cidade grande.

Percebemos aqui outras camadas de ambiguidade. Por um lado, Tapixi reforça a ideia defendida por outros indígenas que vivem hoje na Aldeia Vertical, que o formato condomínio-apartamento exacerba a perda da noção de coletividade¹⁸². Tapixi descreve sentir falta da dimensão de união, em que todos se ajudam e que tem “*um parente se preocupando com outro*”. Por outro lado, narra com certa satisfação o modo de vida que adquiriu desde que se mudou para um apartamento, que a proporcionou autonomia, independência e a produção de um espaço seu sem “*ninguém ficar enchendo o saco*”.

¹⁸² Ver Bevilaqua (2017a).

Tapixi também reforça uma compreensão, próxima da de Socorro, de valorização da “vida como batalha”, em que seria possível “*conseguir as coisas tudo do meu suor*”, em relação à conquista da autonomia e independência. Revela como o cotidiano de uma mulher indígena e pobre envolve um conjunto de pequenas batalhas e de contornamentos de dificuldades que se apresentam no dia a dia. O que contrasta com a visão de sua própria família e dos “parentes” que vivem em sua aldeia de origem sobre ela e sua vida na cidade.

Eu tô aqui na cidade grande, pra minha família eu sou rica, sabendo que eu passo aqui dificuldade, trabalhando, vivendo de artesanato, saio daqui de manhã cedo, se vou voltar viva ou não. Porque cidade grande é isso. Aí pra ele lá tô na cidade bonita, num apartamento. “Ah, ela tá rica”. Aí toda vez que acontece alguma coisinha eles já me ligam: “Ah, tem como você mandar tanto pra mim?”. Esse povo não pensa nisso, principalmente minha família, na verdade. Num pensa. Pensa que eu sou rica, que eu tenho que mandar aquele dinheiro. Às vezes eu deixo de pagar minhas coisas pra mandar, mas por quê? Porque tenho uma filha lá com minha mãe, penso na minha filha, e com meu pai e minha mãe. A minha filha mais nova tá lá com minha mãe. Igual esses tempos, tô correndo pra vender meu artesanato.

A ideia de que não se sabe “*se vai voltar viva ou não*” se refere a uma percepção da violência urbana que já aparece na narrativa de Socorro. Elas remetem sempre ao medo da violência que gera uma insegurança permanente de que algo pode se passar com elas. Algo não propriamente localizado em um agente específico, mas uma ameaça difusa que poderia vir de qualquer lugar ou pessoa. No caso de Tapixi, essa percepção vem acoplada à afirmação de um lugar de constante alteridade e estranhamento em relação à cidade, um choque de realidades contrastantes em relação ao lugar de origem, que produz, às vezes, o sentimento de inadaptação à vida urbana, em uma metrópole como o Rio de Janeiro.

Eu nunca esperava que eu ia estar no Rio de Janeiro. Às vezes me pergunto, assim, nem parece que eu tô no Rio de Janeiro. Porque o que me fez me sentir medo, se conheciam umas pessoas, umas colegas, lá da Aldeia Maracanã, me chamaram: “Ah, a gente vai levar você pra uma festa”. Tá, eu não conhecia nada aqui na cidade, nada. Aí me levaram, aí fui com essas meninas tudo. E elas todo final de semana elas tavam num evento na Aldeia Maracanã. Aí fui sair com elas, mas eu nunca vi aquilo na minha vida, esse negócio de baile, isso assim... Eu me senti, naquele momento que eu vi aqueles caras tudo armado, aquela fumaça de maconha assim - eu sei, que maconha é da cultura indígena, mas

aquilo ali misturado a todo tipo de droga ali -, eu me senti num momento no inferno, naquele momento ali, quando eu entrei. Aí comecei a chorar pras meninas porque eu, onde é que eu tava, porque não queria ficar naquele lugar.

De mais ruim é os assaltos. Eu já fui assaltada muitas vezes. Eu tentei estudar a noite aqui no Rio de Janeiro. Como eu não tinha muito conhecimento, não tinha como conseguir cartão de bilhete, de bilhete único, negócio da escola. E a escola ficava ali na Afonso Peña e aí eu morava ali na Aldeia Maracanã, aí andava por dentro. Aí teve uma vez que eu fui assaltada ali no meio do caminho. Tava indo pra escola e o cara me assaltou. Com uma faca. Hoje em dia não tenho nem muito medo. Aí o outro foi mesmo no trabalho, mesmo, os caras foram também... Aí isso aí já me... Isso aí quando eu trabalhava num lugar fixo, eu já falava assim pra minha filha: “tô indo trabalhar, mas eu não sei se eu vou voltar viva”. Porque cidade grande é assim. Que a gente não sabe, né? A gente não sabe o dia de amanhã, aí dessa vida tudo. Eu vejo assim as reportagens, hoje em diante você tem nem como você - como é que diz? -, às vezes as pessoas pega... Morre dentro da própria casa mesmo por bala perdida, entendeu? Às vezes é na escola mesmo. Eu penso nisso. Acho que é pra todo mundo em geral. Assim, pra gente como mulheres indígenas. Às vezes as pessoas te chamam pra fazer um trabalho na favela. Aí a preocupação é isso, de você fazer esse trabalho... Sim, eu acho que é isso: é o medo.

A percepção do medo ganha outros contornos quando consideramos o fator da posicionalidade como mãe, em Tapixi e também em Socorro. O medo em relação a uma ameaça de violência, intrínseca ao modo de vida em uma grande cidade como o Rio de Janeiro, acompanha a preocupação em relação à vida da filha, dado o lugar de centralidade que ocupa a maternidade na vida dessas mulheres. Sobre sua filha, Tapixi afirma:

Eu me preocupo muito com ela sim, de ter as amigas dela principalmente. Porque as amigas às vezes você cai na furada, você se fode por causa dos outros. Se você não sabe se virar, que eles já estão acostumados de fazer uma coisa, e acaba sobrando só pra ela. Eu penso nisso, porque ela tem umas amigas loucas, pra falar a verdade. Ah, porque me preocupo quando ela sai com as amigas. Porque ela desliga o celular, pra não ter que contar. E as amigas... E a minha preocupação é de acontecer algumas coisas. Ou então você vai, mal você conhece o cara e você sai com ele, aí te leva num lugar...

A minha preocupação é isso. Porque, eu falo pra ela estudar. Mas não sei. Ela tá morando comigo há 6 anos já, aqui. Agora ela vai fazer 16. Eu quero que as duas fiquem morando comigo. Porque na aldeia, se ela tivesse com essa idade na aldeia, ela já tinha uns 3 filhos, 4 filhos. É verdade. Apesar de estar dando um trabalho essas coisas assim, mas eu prefiro ela morando aqui comigo. [...] Pra ela é tudo fácil. Porque não é ela que fica correndo atrás das coisas. Pra ela tá caindo tudo do céu. [...] Se eu ver que eu consegui botar minha filha nos estudos e eu falo isso pra ela, assim: “Aproveita o estudo e aproveita que tá tendo oportunidade nas faculdades, com os indígenas e essas coisas assim”, a minha intenção é isso. Eu quero que ela estuda, que se forme e ser um exemplo, entendeu?

Esse trecho sublinha outras camadas da percepção materna sobre as ameaças que a vida fora da aldeia produz sobre a filha, que escapa um pouco a essa chave do medo à violência urbana propriamente dita. Por um lado, vemos a preocupação oriunda de ameaças construídas como externas que poderiam atingir a vida da filha¹⁸³. Por outro, revela-se o reconhecimento em si mesma de uma responsabilidade moral pela filha (PIEBORON, 2018), que indica que Tapixi teme também como ela pode agir, o que pressupõe o desejo por um certo controle de sua vida, refletindo o interesse de ter a filha morando com ela. Tapixi, que veio para o Rio de Janeiro sozinha com sua filha, aciona um tipo de agenciamento muito parecido com Socorro em relação à *ausência ativa masculina* (FERNANDES, 2017) do pai de suas filhas. Nesse sentido, o trabalho de tornar o mundo mais habitável para sua filha e proporcionar para ela uma vida melhor que a própria, aparece novamente como um esforço que é exercido no cotidiano.

Adentrar sobre a questão da maternidade aparece como um elemento fundamental de cruzamento da trajetória de Socorro e Tapixi. Essa questão sobressalta de suas narrativas de forma contundente e é importante perceber como daí se desdobram inúmeras dimensões que coincidem na forma como essas agências microscópicas estão diretamente imbricadas com a forma em que a maternidade envolve um cálculo e uma gestão da própria vida e da vida dos filhos. Incluindo, também, uma projeção de futuro que pretende uma superação de sua própria trajetória, almejando uma vida melhor para as filhas.

Percebemos sobreluzir dores que são diretamente associadas a um lugar materno e à forma em que a maternidade produz e pressupõe certas responsabilidades e domínios para as mulheres sobre a vida de seus filhos – bem como sobre sua morte (PIEBORON, 2018). Ainda

¹⁸³ “Porque as amigas às vezes você cai na furada, você se fode por causa dos outros.”.

na gramática comparativa, Tapixi, como Socorro, passa por um episódio trágico de perda de um filho, ainda muito jovem. Aqui se recolocam dores, memórias, trabalhos de luto e inteligibilidades possíveis (e impossíveis) de tal perda. Ambas são atravessadas por marcas imensuráveis de dores indizíveis que se derivam da experiência da morte de um filho.

Uma coisa muito ruim que aconteceu, que até hoje assim eu não... Eu nem gosto de falar muito... De você perder um filho nos seus braços. É uma coisa assim, triste. Que você não pode fazer nada naquele momento ali, você tá vendo o próprio filho, seu sangue, e você tentando fazer de tudo pra correr bem e tudo dar errado... É uma coisa assim, que me deixou muito abalada com esse processo todo. Porque nós, como indígenas - assim, do meu povo - o pai da criança, no momento que nascer, o pai da criança não tem que matar todo tipo de animal, ele não tem que comer todo tipo de coisa, tem que ter uma regra, aí ele naquele momento até enquanto a criança ficar grandinha um pouquinho. Porque tem certas coisas que você não tem que comer.

Então o que que aconteceu? Um dia esse... Um cara que era índio também, esse que eu me ajuntei, tinha ficado grávida dele e tudo, ele duvidou ainda que a menina era dele e essas coisas assim. Que que ele fez? Ele matou uma cobra mais venenosa, que era a cascavel. A menina já tava com 4 meses de nascido, 4 meses de nascido e assim do nada começou a adoecer, dormindo, deu uma febre. A gente levou no médico tudo e a febre não passava. Do nada, essa menina começou a passar mal. O cara não tava doente, porque só sobra pra criança depois. Mas que aconteceu: segunda-feira, seguido de segunda-feira, a menina morreu. A gente fez de tudo, ela morreu. Ela ia ser encaminhada pra outra cidade, mais grande, não deu tempo de fazer isso tudo na hora.

*A gente só tentou ir pra dentro na ambulância nessa época, numa cidadezinha... Aí quando a gente foi tentar pegar as coisas lá na porta, na casa da minha vó, na época... Acho que... Sei lá, foi uma coisa tão triste, naquele momento... **Você com uma criança no colo, assim, de você ver a criança, como se tivesse querendo falar alguma coisa pra você, naquele momento ali... Respirar fundo, e você estar vendo, assim, o seu filho morrer na sua frente, e você não saber o que fazer... É o que me deixou muito, assim... Uma coisa triste nessa época. De ver um filho, a minha filha, morta nos meus braços. Quando a menina morreu, o corpinho dela ficou com aquelas marquinhas de cobra assim, todo manchado. É o que aconteceu. Na época, sei lá, eu não sei o que aconteceu nessa época comigo que eu saí correndo no meio da rua... Uma coisa triste.***

Esse trecho narrativo está nos apresentando sobre um acontecimento que ocorreu com Tapixi quando ela tinha 17 anos. Evidencia-nos, mais uma vez, sobre uma dimensão inenarrável da dor, cuja possibilidade analítica apresenta-se como bastante limitada. A forma do narrar o ocorrido aparece preenchido de pausas, silêncios, lacrimejo dos olhos, e com expressões como *“eu nem gosto de falar muito”*. Não por acaso, esse fato aparece descrito minutos antes de acabar a entrevista, de forma muito semelhante como ocorreu com Socorro, que, por um lado, atesta a dificuldade de continuar, presente no processo de reviver a dor, que reside neste narrar sobre a experiência de perda, mas também a minha própria limitação em dar continuidade à entrevista e propor novos caminhos e aberturas para outros assuntos, diante de minha perplexidade e indignação na experiência de escuta dos relatos sobre essas mortes.

Esse trecho nos fala sobre como as marcas da dor habitam a vida ordinária e sobre como o passado aparece como experiência embebida no presente (DAS, 2007). Assim, “mostra uma forma de emaranhar distintas temporalidades na qual o passado, e consequentemente o presente, poderia ter sido diferente se outra ação tivesse sido tomada” (PIEBORON, 2018:77). A responsabilização pela morte é construída, na fala de Tapixi, como atribuída ao pai¹⁸⁴. Tapixi aparece autodescrita, ao retomar o momento da experiência da perda de sua filha, a partir de um estado de perplexidade e de inconformação de tal imprevisibilidade do acontecimento trágico que a pegou de surpresa - *“e você tentando fazer de tudo pra correr bem e tudo dar errado”*. Por outro lado, nessa frase aparece imbuída, em seu subtexto, uma dimensão implícita de autoresponsabilização residual como mãe de uma culpa engendrada pelo ocorrido. Algo que aparece no peso atribuído a responsabilidade de *“fazer de tudo para correr bem”* enquanto mãe, o que predispõe um campo sutil daquilo que ela gostaria que pudesse ter sido feito para evitar o ocorrido que, de certa forma, apresentou-se como inevitável e inultrapassável - *“e você estar vendo, assim, o seu filho morrer na sua frente, e você não saber o que fazer...”*. De forma que as respostas e significados sobre o ocorrido aparecem sem sentido para ela mesma, não são inteligíveis por uma chave lógica e racional - *“Na época, sei lá, eu não sei o que aconteceu nessa época comigo que eu saí correndo no meio da rua”*.

a culpa também pode significar, agora trazendo outro texto de Das (2015a), uma forma dolorida de responsabilidade com o outro, ou ainda, uma forma de se vincular às pessoas e dar um sentido à vida. Dessa maneira, a culpa como responsabilidade e como sentimento de obrigação cria uma profunda ligação com a vida e, no caso, a morte do outro. (PIEBORON, 2018:76).

¹⁸⁴ Ainda que haja pouca clareza sobre os motivos da morte, aparece nitidamente demarcado que foi uma atitude ou falha do pai - matar uma cobra venenosa - que foi apontada como causa da morte na narrativa.

Também podemos pensar pela chave da responsabilidade com o outro – com a sua vida e sua morte – como possibilidade de “se vincular às pessoas e dar um sentido à vida” em relação à Socorro. Foi a partir da morte de seu filho Dhemerson, que ela aprofunda a construção de si mesma como “guerreira”, aquela que não desiste, aquela que supera as imprevisibilidades brutais da *exceção ordinária* e segue em frente na “vida com batalha”. Toda essa dimensão está diretamente amarrada à questão da identificação e na forma como a identidade indígena aparece para construir essa mulher indígena “guerreira”.

Distancio-me agora dessa reflexão mais comparativa entre Socorro e Tapixi, para destacar o lugar da singularidade desta última, ressaltando uma dimensão específica sobre ela que a diferencia de forma evidente às outras mulheres. Este aspecto da singularidade de Tapixi, além de me chamar bastante atenção por motivos que irei expor adiante, também a aproxima simbolicamente de mim. Para refletir sobre esta questão, opto por retornar a um dado momento da entrevista que fizemos, quando ela tratava dos indígenas recém autodeclarados que falavam “besteira” sobre a “cultura”.

*Agora vou te falar uma coisa: um índio falou uma vez assim: “Ah, no meu povo não tem gay, no meu povo não acontece isso”. “Ah, meu povo não tem viado” e não sei o quê e não sei o quê. Assim, acaba... Como é que chama? Como é que fala? Acaba tendo um próprio preconceito com os próprios parentes deles, essas coisas assim. Porque eu penso assim: fazendo trabalho, eu não tenho que mentir, eu não tenho que falar assim... Se o povo existe, existe outros parentes que é gay, a gente tem que falar a verdade, eu penso assim. Existe, no caso, no meu povo inclusive. No meu povo **exist**o. Tem uns outros, umas outras etnias também que **exist**o. Só que eles negam. Eu acho que isso não tem nada a ver. Isso é preconceito. É, eu acho. Ah, por exemplo, igual aconteceu esses tempos: um parente da mesma etnia do outro, só porque o parente dela é viado: “Ah, ele não é meu parente, não”. Entendeu?*

É uma coisa que... Eu acho que assim, como a gente, os povos indígenas, teve esse conhecimento com gente branco, muita coisa mudou em relação a isso. Hoje a gente tem índia que gosta de mulher, hoje tem índio viado. Eu acho que não é problema. Não é da minha parte. O importante é ser feliz. Porque ali a pessoa vai sendo continuando, divulgando a cultura. Às vezes essas pessoas são mais inteligentes que as pessoas que é casado com mulher normal. A minha família, a parte da minha mãe é aqueles índios antigo, que a gente tem que andar daquele jeito, pra eles tem que ser daquele jeito. Porque parte da minha

família, da minha mãe, são muito preconceito com isso. É o que me fez... É o que me fez também de entrar no mundo, foi por causa dessa situação também. [“Que situação?”] De eu... De gostar mulher.

Talvez seja importante demarcar aqui a minha reação de certa perplexidade e completa surpresa na revelação de sua orientação sexual. Era um dado que provavelmente, se antes conhecido, poderia ter influenciado a pesquisa, por exemplo, com uma construção diferenciada das perguntas para a entrevista, a fim de explorar mais essa questão, trazendo uma dimensão singular em relação às outras entrevistas com as demais mulheres. No entanto, esse fato se revelou como um dado totalmente inesperado para mim, em sua partilha comigo. De certa forma, a própria expressão de imprevisibilidade produziu uma atmosfera diferenciada na entrevista, a partir deste momento, criando um sentido de aproximação entre eu, entrevistadora, e ela, entrevistada, antes não disposta. Isso só foi possível na medida em que eu, pelo meu lado, a revelei que eu também “*gostava de mulher*”. Certo sentido de alteridade clara constituído entre nós foi parcialmente dissolvido, dando abertura para a possibilidade de emergir um campo afetivo a partir de um aspecto compartilhado entre nossas vidas tão diferentes, que evoca um sentido de experiência comum entre nós duas, o que produziu uma atmosfera que me fez mais à vontade para interrogar, bem como Tapixi mais disposta a responder às minhas perguntas.

Chamou-me a atenção, nesse trecho, um aparente deslize de linguagem construído em “*Existe outros parentes que é gay, a gente tem que falar a verdade [...] No meu povo inclusive, **no meu povo existo***”. Nitidamente, Tapixi queria dizer: “no meu povo existe”. O (não) acaso do equívoco em conjugar o verbo “existir” na primeira pessoa já anuncia como ela se implica nessa relação, antecipando da afirmação da própria possibilidade de sua existência enquanto mulher lésbica e indígena guajajara. A partir dessa afirmação, ela defende essa dupla identificação como uma não incoerência – por ser produzida aparentemente como incoerente pelos discursos de outros indígenas.

Então isso é uma coisa... Pra eu não ficar magoando minha família, então eu preferia sair, de conviver longe da minha família, e não magoar eles também. Eu penso assim. Mulher indígena, pra mim, assim... Se as pessoas perguntar isso pra mim, até todos os trabalhos que eu trabalhei... Sim, de apesar de “Ah, porque sou índia”, não tem que ficar mentindo. Aí sempre falava: “Ó, eu gosto de mulher, apesar de sou índio, mas isso não atrapalha minha cultura e eu penso assim”. Tem gente que acha que atrapalha. Os próprios

meus parentes mesmo, acho que é por isso que não pretendo morar perto deles. Isso pra eles é tudo coisa de... “Ah, mas índio tem que fazer isso”, “Você é uma pessoa bonita, uma moça bonita, você tem que fazer uma vida, uma família”, essas coisas assim.

Eu tentei, assim... Tentei ter relação com homem, tudo, mas isso já vinha acontecendo comigo desde que eu nasci. Eu tentei tal, de conviver com homem, mas... Não adiantou nada, só tive duas meninas. Aí tentei morar com homem, não... Não me adaptei. Na aldeia, morava com outro parente, não me dei bem. Tentei, assim. E falei pra família, mas é uma coisa que eu vi que eu não tava feliz ali. Que até cheguei a falar assim pra mãe. Só aguentei morar 3 meses com o cara. Pra mim homem era todos são daquele jeito. De ciúme, de você não podia ter contato com ninguém, você não podia conversar com ninguém. Aí eu não tava me sentindo feliz com aquilo ali, eu tava me sentindo presa naquilo ali assim. Aí me separei, só aguentei morar 3 meses com ele e falei assim pra mãe: “De hoje, daqui pra frente, a senhora não vai me encontrar com homem dentro de casa mais não”.

Aí depois que eu viajei, me assumi aqui mesmo, todo mundo sabe daqui. Me assumi aqui no Rio. Sim, vou na minha aldeia, respeito todos, de ter minha reserva, tudo assim. Porque em casa eu me sinto bem pra isso. Aqui em casa quem paga as minhas contas sou eu. A pessoa que tá comigo me ajuda. Então é isso. Eu acho que isso não é problema, isso não é doença. Uma coisa assim... Eu não sei explicar. [...] Foi uma coisa boa que aconteceu na minha vida de ser essa pessoa que eu sou. Igual as minhas colegas minha fala assim, só porque eu sou isso, sou aquilo, que muitas pessoas, de julgar a gente. Não quer chegar perto, porque eu sou isso, porque eu sou aquilo. Não. Eu hoje eu sou pessoa... Eu tenho orgulho de mim mesma pelo que eu sou hoje.

De certa forma, a sexualidade homoafetiva de Tapixi aparece também como um modo de significar a sua *biografia* e seu lugar no mundo, como sentido de identificação e de subjetivação. Como possibilidade de autoafirmação e enfrentamento do preconceito e da invisibilização produzida por outros “parentes”, que não compreendem a possibilidade de conciliação entre o fato de “gostar de mulher” e seguir identificada com a sua “cultura”. Tal afirmação e possibilidade de se “assumir” aparece como meio de recorrer a uma singularidade própria e evocar sua diferença em relação à sua família e como recurso que incentiva a sua ida para a cidade do Rio de Janeiro, movimento que a propicia construir sua liberdade enquanto mulher lésbica. Também é uma forma de reafirmar a sua agência e mais um modo possível de produzir-se como “guerreira”:

Eu tenho orgulho de mim mesma pelo que eu sou hoje. Hoje eu me sinto uma mulher bem forte. Eu continuo e sempre continuarei levantando a cabeça pra frente pelo meu povo. Sou guerreira e vou continuar guerreira.

3.3 “Aprendi desde muito cedo a transformar a dor em força e superação”

Falamos sobre como a questão da maternidade aparece para Socorro e Tapixi. Mônica também é mãe de três filhos, e, durante a entrevista, esse assunto – a relação com seus filhos - aparecia e reaparecia diversas vezes, quando comentava sobre seu trabalho, engajamento político e espiritualidade. Parecia designar um lugar de grande importância e centralidade para o modo como ela constituía a sua *biografia*. Já no início da entrevista, ela comentou sobre sua primeira gravidez e sobre as mudanças que esta provocou em sua vida, dimensionando novas responsabilidades e alterando os *projetos* em sua trajetória.

Eu engravidei cedo. É, digamos assim, não era o momento. Eu não tinha planejado engravidar naquela hora, mas parece que toda gravidez é um pouco desejada e não desejada, porque você sente... Você sente muito medo de botar uma pessoa no mundo e depois o que que você vai fazer, a educação dessa pessoa. E o mundo tem tanta coisa ruim, como é que você vai lidar com isso, outro ser, é alguém que você vai ser responsável por aquela vida, é muita responsabilidade. Sempre fui uma pessoa bem responsável, mas isso me fez me tornar mais responsável ainda. Eu digo responsável assim de sempre tá bastante comprometida com as pessoas que tavam no meu entorno, na minha casa, meu pais, a minha família, a escola.

[...] Porque é realmente um sentimento incomum, um sentimento que às vezes a gente não consegue nem explicar. Porque é aquela coisa que eu te falei, eu nunca na minha adolescência, era uma pessoa que não pensava em mim mesma, eu tava sempre pensando mais nos outros do que em mim, acho que até por isso eu sofria muito, porque eu deixava de resolver as minhas coisas comigo mesma, sofria muito por conta disso. Mas quando eu passei a ser mãe, eu passei a defender mais o meu filho, então aquilo também me fez crescer, porque como eu tinha que defender o meu filho eu passei a me defender também.

Então o impasse que eu não queria ter às vezes com as pessoas que era a briga, o impasse, o conflito, que eu detestava o conflito com as pessoas, eu comecei a aceitar melhor os conflitos, porque era uma questão que eu tinha que defender o meu filho. Então durante

um tempo eu não fui capaz de me defender, mas como eu passei a ser mãe eu passei a aprender a defender alguém e depois a me defender também.

Apresenta-se aqui outra camada de identificação de Mônica, para além da construção em torno da identidade indígena: o lugar de sua posição como mãe. De modo não muito distante da descrição sobre seu processo de identificação como indígena, a maternidade aparece para ela também como um elemento de ruptura em sua vida, marcada por uma alteração expressiva da estrutura pregressa da vida. Assim como descobrir-se como indígena trouxe para ela novos processos de subjetivação e alterações elementares sobre o modo de se autointerpretar, ela experiencia outra forma de autoreflexividade a partir da maternidade, através da qual ela experimenta *“realmente um sentimento incomum”*.

O nascimento do primeiro filho reconfigurou a forma de se construir como sujeita no mundo, redefinindo suas posições, passando a ser mais responsável e a aprender a se defender, já que, como mãe, precisava também defender seu filho. É interesse ver como os acontecimentos, que aparecem produzidos nas autonarrativas enquanto memórias, vão sendo amarrados a sentidos muito ligados a uma noção da experiência como aprendizagem. “Como diz Joan Scott, ‘a experiência é sempre uma interpretação e, ao mesmo tempo, precisa de interpretação’” (apud BRAH, 2006:361). Assim, a experiência da gravidez e da maternidade para Mônica e, sobretudo, como ela é interpretada posteriormente enquanto revisita seu passado, é sinalizada como um momento que produz uma vivência apreendida, capaz de transformar aspectos fundamentais sobre si e sobre suas posições no mundo. A repetição da ideia da vida como aprendizagem – ou como “escola” – entre minhas interlocutoras dimensiona a interpretação que elas mesmas constroem sobre suas agências.

A vida mudou bastante, mas, por outro lado, eu acho que eu fui bastante vitoriosa que eu achava que eu ia ter que parar tudo pra cuidar desse serzinho e não, eu não precisei parar com nada. [...] Eu tava no segundo grau. E eu não precisei parar com nada, eu tive bastante ajuda da minha mãe, dos meus pais, da minha família como um todo, até dos meus amigos. [...] Mas a maternidade é uma coisa que mexe realmente muito com a gente. É bom, é. E se a gente bobear a gente carrega muita culpa, é uma responsabilidade muito grande, principalmente pra uma mulher jovem, ainda cheia de planos. Mas eu acho que eu tive bastante ajuda e o bom foi isso, eu não precisei parar com nenhum dos meus projetos, pra poder continuar a minha vida, trabalhar, estudar... E ser eu mesma. Que em algum momento eu podia ter entrado nessa, do meu filho, que queria ser meu dono (risada). Mas não. Na

adolescência, ele gostava muito de ir pras festas comigo e dizer que... Deixar os outros pensar que eu era a namorada dele (risada). Essa época era bem legal, eu ia atrás porque eu tinha que tomar conta dele, naquela época que eles querem, porque os filhos são assim, chega a época que eles não querem saber da gente e é mico se a gente aparece, mas depois eles voltam, depois eles voltam a precisar de você de alguma forma. Ou por entendimento, ou pela materialidade mesmo. Eles voltam a te buscar.

E o lidar com meu filho era uma coisa assim, eu sentia muito a falta dele, e ele deve ter sentido de mim quando a gente não estava junto, isso causa grande culpa na gente, nós mulheres, e depois eu só fui trabalhar isso mais tarde, essa culpa. E eu tive uma criança que ele se tornou depois muito possessivo, além de machista, muito possessivo. Ele achava que ele era o dono da minha vida e que eu era dele, não tinha que ter a minha vida. Mas isso já foi mais tarde. E que é assim até hoje e a gente tem um certo atrito um com o outro, a gente se distanciou um pouco um do outro por isso. Porque durante um período eu permiti que ele fosse dono da minha vida, depois não, ‘pera aí, eu sou dona da minha vida, você é meu filho e com seu machismo você não vai controlar a minha vida e você não é meu dono’. Mas era um amor assim, ele, na época de adolescência dele, ele tinha ciúme do próprio pai, ele não queria que... Depois que eu me separei do pai dele, ele não queria que nenhum homem se aproximasse de mim, o meu marido atual sabe, eles tiveram muito atrito. Quando ele me via falando com uma namorado, ele jogava meu celular longe, isso aconteceu uma vez, ou então ele tomava de mim.

Vemos aqui algumas pistas de que a relação de Mônica com o primeiro filho é prenhe de múltiplos significados e ambiguidades. Observamos como aparece a dimensão da culpa, que é reforçada distintas vezes, e depois será recuperada em outros momentos na narrativa. A culpa se ancora no sentimento de responsabilidade não cumprido em relação ao filho (PIEBORON, 2018), imprimindo uma noção de “falta”, retomada quando ela vai falar de seu outro filho, mais à frente. A autoresponsabilização experienciada enquanto culpa é assumida ao afirmar que o filho teria se tornado “*muito possessivo, além de machista*”. Essa dimensão vai revelando que a relação de amor construída com o filho é também uma relação de violência e sofrimento, ambiguidade reevocada em diversos momentos da entrevista. Mônica vai adjetivando aos poucos o filho como machista, violento, possessivo, agressivo, ciumento, mas também não imprime essa como a única interpretação possível. Ela realça, ao mesmo tempo, o lugar de admiração do filho por ela.

Porque meu filho era muito possessivo comigo, até mais do que meu marido. Ele era pauleira comigo (risada). [...] Quando ele bebe, ele vai dos dois extremos, ou ele quer deitar na cama comigo, me beija e eu sou a mãe maravilhosa pra ele que ele mais ama no mundo, ou então ele começa a me ameaçar de certas coisas. Mas também já aprendi a lidar, é só deixar ele pra lá. [...] Eu diria que a gente tá meio afastado internamente, mas só que o vínculo mãe e filho permanece. E ele continua sempre, mesmo ele dizendo que não, negando isso pra ele mesmo, ele continua sempre atrás de mim. Durante uma época ele me atrapalhou muito, mas hoje em dia ele não me atrapalha mais, eu sei lidar com isso, porque me faz sofrer muito. Por ser uma pessoa machista, e às vezes, muita das vezes, ele nesse sentimento de amor dele, como ele não se sente mais correspondido nesse amor da maneira que ele queria que fosse, que é o de me dominar, ele me maltrata. Ele quer me machucar.

Hoje a minha relação com meu filho é assim, tipo, no fundo ele tem maior orgulho de mim, que ele fala isso pras pessoas, mas pra mim ele não diz, pelo contrário, ele critica tudo o que eu faço. Às vezes eu falo pra ele: “Você queria ser eu, seu problema é esse” (risada). [...] Ah, ele é uma pessoa violenta, ele briga muito comigo. Nas palavras, ele é muito violento às vezes comigo. Ele quer me machucar. Às vezes, assim, coisas da minha profissão, ele não gosta da minha vida política. Houve um período que nós estávamos mais próximos que ele até entendia um pouco. Fazíamos algumas coisas juntos politicamente. Mas hoje em dia ele vota no Bolsonaro, pode isso? É muito pra me atingir também, porque ele não concorda politicamente em nada. Por exemplo, eu dou aula nas escolas prisionais enquanto princípio, eu quero estar, sempre quis, nos lugares onde o estado de exceção impera mesmo, na favela, lá dentro do presídio, no hospital, onde o estado de exceção impera, o cara que é doente ele não pode nem se defender, né? Na favela, a gente vive o estado de exceção o tempo todo, lá no presídio, então, tortura. Ele fala: “Você estudou tanto pra quê, pra ficar dando aula pra bandido?”.

Às vezes ele quer até me humilhar, durante um período ele conseguiu, hoje não mais. Então a nossa relação piorou por conta disso, porque ele não atinge mais com as coisas que ele tenta atingir. Mas, por outro lado, eu sou tão ruim, eu sou o diabo, eu tô errada em tudo, mas ele não sai de perto de mim (risada). E, várias vezes, ele teve oportunidade de sair de perto, mas ele não sai. Talvez seja essa coisa de mãe também, de todo homem. Mal ou bem, ele me critica, mas eu sou o porto seguro dele, enquanto a gente tem mãe a gente ainda tem alguém na vida, a gente nunca tá sozinho.

A centralidade da relação de dubiedade do filho com Mônica - de ser quem a agride, a humilha, mas também quem a admira e quer sempre estar perto - vai se materializando na narrativa como um ponto relevante de sua constituição autobiográfica. Não à toa ela retorna distintas vezes, na descrição de sua trajetória, aos sentidos atribuídos a esta relação como uma dor que ainda a atravessa. A violência que parte do filho sobre ela, imprime várias marcas para Mônica. Ao mesmo tempo, constrói, em contraste, a relação com seu outro filho como antagônica a esta.

Então eu tive um filho que eu não sei se foi por causa de certas distâncias ou muito cuidado ou é a personalidade dele mesmo, porque ele também é bastante parecido com o pai, mas, em compensação, eu tenho outros dois que são diferentes, não foram assim comigo. Um inclusive é adotivo, o mais novo, que é muito mais parecido comigo na personalidade dele, é o melhor, eu digo que ele é um presente da vida. Os outros também são, mas ele, meu filho adotivo, é o que a gente tem a maior afinidade e a gente nunca precisou brigar um com o outro. A gente se entende em tudo, quando a gente não se entende a gente se aceita também, sem um brigar com o outro, ter qualquer tipo de impasse ou atrito. Sabe aquela completude de um com o outro que um nunca se magoa, um nunca conseguiu machucar o outro em nada, um sempre respeitou muito o outro?

Então é uma das melhores relações que eu tenho na vida é esse meu filho adotivo. [...] eu adotei ele, ele tinha... Na verdade, eu conheço desde que ele nasceu, mas ele só passou a morar comigo quando ele tinha 6 anos de idade, a mãe dele era muito minha amiga e, quando ela faleceu, ele tinha 6 anos de idade, aí o pai era um alcoólatra e ele vivia lá. Ele já vivia muito dentro da minha casa com meus filhos, brincando, se alimentando, quando a gente ia passear ou não. Aí quando essa minha amiga morreu, ele passou a ficar direto na minha casa, sem inclusive voltar pra casa dele, aí eu assumi ele. Aí ele parou de ir à escola, mandava ele pra escola. E ele é um presente, é uma pessoa maravilhosa. Ele é um homem maravilhoso, é um ser maravilhoso.

Curiosamente, é com o filho adotivo que ela constrói essa relação de maior proximidade, afinidade e identificação. Talvez seja interessante lembrar que Dhemerson, o filho falecido de Socorro, também era um filho adotivo, ainda que não me pareça nenhum dado analiticamente significativo além de instigante.

Sobre seu outro filho, nem o “machista” nem o adotivo, Mônica decide me contar uma experiência de sofrimento e culpa que se precipita sobre sua construção e autointerpretação como mãe.

Eu tenho algumas frustrações também. Não é frustração, é a vida que é assim. Ah, eu vivi um período muito ruim, porque eu tenho um filho que, quando eu fui fazer meu pós-doc, que foi a mesma época mais ou menos que eu tava me separando do meu ex marido. O meu ex marido, mais ou menos, ele meio que me usou de várias formas. Eu ainda nesse sofrimento todo e ainda carregando culpa da separação... Eu ia viajar, só um dos meus filhos que ia comigo, era esse que mora lá. Meu filho adotivo não ia, porque ele tinha o pai e as irmãs, mas aí eu deixei tudo certinho com a minha mãe, ele continuou na minha casa, mas com os meus pais. O mais velho também ficou na minha casa, junto com meus pais, mas ele não quis ir porque ele já tinha uma filha, ele não queria largar a filha. E o meu filho do meio foi comigo e meu ex marido, nesse período de separação ainda, já tínhamos praticamente se separado. Ele me pediu muito pra que eu levasse ele pra que ele fizesse um curso e eu ajudei bastante ele.

E aí, o meu filho, na hora que eu voltei, passei uns três anos lá, meu filho tava estudando lá, namorando, então eu concordei que meu filho ficasse com ele por mais três a seis meses e depois voltasse, e meu filho nunca voltou. Isso também foi... Meu filho, deixei meu filho... Quer dizer quando chegou lá ele tinha 14 anos e deixei meu filho com 17 anos com ele. Nos Estados Unidos, no Colorado, que eu fiz universidade lá no meu pós-doc em microbiologia. E isso me ocasionou também um vazio e uma culpa muito grande, porque principalmente depois que eu voltei de um certo tempo e meu filho me contou tudo o que ele passou sozinho, porque o pai tinha que conseguir a vida lá e ele ficou muito sozinho, tinha que trabalhar muito e ele passou por alguns perrengues com a namorada, que a namorada ficou grávida...

Tudo isso eu acompanhei, mas não da maneira que ele me colocou lá depois. Então eu meio que pirei, foi uma época que eu vivi uma depressão muito grande, não conseguia levantar da cama. Quando eu voltei, que eu passei três meses com meu filho e com meus netos, quando eu voltei, eu continuava sentindo falta daquela vida e continuei a me culpar, me culpar, me culpar, me culpar. Comecei a sentir aquela sensação de que eu tinha abandonado meu filho, se exacerbou dentro de mim e aí eu entrei numa depressão profunda, esse sentimento mexe comigo até hoje (lacrimeja). Às vezes eu acho que foi uma maneira do

meu marido, ex marido, se vingar de mim, e depois eu não perdoava ele de jeito nenhum, porque ele abandonou o nosso filho da forma que ele fez lá. Mas tudo isso meio que já tá mais resolvido dentro da minha cabeça, já não me causa mais tanto sofrimento como já causou, que me levou até a uma depressão muito profunda.

Meu marido não queria a separação, por várias vezes ele tentou voltar e eu nunca aceitei que nós retornássemos. Na minha cabeça, eu queria a separação mesmo. Então, quer dizer, ele ficar com esse filho, talvez era pra me vingar ou era uma maneira de ficar comigo, e eles não cumpriram o combinado que era que ele voltasse dentro de três e seis meses. Às vezes, eu queria ficar lá com ele e não conseguia. Meu filho passou por um período de muito sofrimento, depressão lá também e eu me sinto a culpada por isso. Não tinha que ter deixado meu filho lá com ele. Só que meu filho também queria ficar, mas ele era um adolescente, mas a vida é assim, a gente às vezes fica em dúvida, os sentimentos se misturam.

Quando Mônica fala de seu filho do meio, reaparece impressa na narrativa a dimensão da culpa vinculada à maternidade, de forma muito mais evidente. Ao contar sobre seu sofrimento, quando seu filho vai morar fora e não retorna, ela reconhece a responsabilidade de seu ex-marido, pelo acontecido¹⁸⁵. Retorno ao modo como Tapixi, sobre a morte de sua filha, atribui também ao pai a responsabilidade do ocorrido. No entanto, cabe aqui chamar a atenção que nenhuma das duas escapa do sentimento de culpa, ancorada em um sentimento de fixação de uma responsabilidade totalizante enquanto mãe sobre os filhos¹⁸⁶.

Pieboron (2018) nos fala sobre o peso subjetivo que faz com que gerações de mulheres se responsabilizem por certas situações no presente, em que as “falhas” no cuidado com os filhos é o ponto central. Essa dimensão aparece na autonarrativa de Mônica, especialmente quando a culpa retorna sobre o sentimento de um possível sofrimento do filho, durante sua ausência, a qual atribui responsabilidade por “*sentir, aquela sensação de que eu tinha abandonado meu filho*”. Embora tenha sido o ex-marido que não cumpriu o acordo que tinham estabelecido a respeito do período que o filho ficaria morando fora com ele, a culpa recai sobre Mônica, e sua responsabilidade se sobrepõe a do ex-marido – “*Não tinha que ter deixado meu filho lá com ele*”. Apesar de ter sofrido ela mesma com a distância do filho, sente

¹⁸⁵ “O meu ex marido mais ou menos ele meio que me usou de várias formas [...] às vezes eu acho que foi uma maneira do meu marido, ex marido, se vingar de mim, e depois eu não perdoava ele de jeito nenhum porque ele abandonou o nosso filho da forma que ele fez lá. [...] Meu marido não queria a separação, por várias vezes ele tentou voltar e eu nunca aceitei que nós retornássemos”.

¹⁸⁶ Ver Badinter (1985), Fernandes (2017), Pieboron (2018).

culpa por não ter estado presente durante a depressão dele e responsável por não ter conseguido o proteger de seu sofrimento.

Culpa e maternidade estão sendo sempre tecidas nas relações, o que nos fala sobre o valor moral que está em jogo nas atribuições maternas. “Essa percepção opera a partir da subjetivação do ideário cristão que coloca a mãe como aquela que deve se sacrificar pelo seu filho. Mas há também uma relação secular na medida em que a responsabilidade e a culpa não se resolve, não é esquecida e habita o presente.” (PIEBORON, 2018:78). Esta última dimensão da culpa aparece na depressão que Mônica desenvolve naquela época, cuja marca a assombra até hoje. No momento que me narra sobre essa experiência, ela lacrimeja, em um dos únicos momentos que se emociona na entrevista. A dor retorna e reaviva-se no trabalho do lembrar.

E nessa época que eu tive essa depressão eu não dormia. Eu tive que tomar remédio pra dormir que depois eu decidi parar de tomar, porque mexia muito com a minha memória. [...] Então eu decidi, mesmo a minha psiquiatra não concordando, eu não vou tomar remédio nenhum mais porque isso não tá fazendo bem pra minha cabeça. E decidi, que nem com a minha ginecologista também, que eu tomava anticoncepcional, tomei menos de um ano, porque ela dizia que ia causar uma coisa em mim e causava outra, e ela dizia que ia acontecer uma coisa e eu, ora bolas, o organismo é meu, quem tá sentindo sou eu, não pode dizer pra mim o que eu vou sentir, principalmente eu dizendo que não tô sentindo isso. Porque eu era muito sensível, ficava frígida, eu não transava se eu tomasse anticoncepcional, ou se eu transasse era ruim, porque eu ficava sem sensibilidade, eu não queria aquilo, não quero virar uma mulher mecânica e ficar transando só porque meu marido quer que eu transe e aí eu não transava mesmo, porque eu não vou transar porque ele quer que eu transe (risada). E eu achava legal transar, eu queria sentir! Queria sentir aquele prazer. Conforme sempre amei menstruar, às vezes quando eu menstruava, tudo bem, eu tinha aquele periodozinho que às vezes a gente fica meio down, mas que não é down, é que a gente não sabe entender que é esse momento de solidão que a gente precisa pra se conhecer, e se autoconhecer, e eu sabia fazer isso.

E eu no meu período de menstruação me sentia muito mais mulher e muito mais a natureza dentro de mim e essa espiritualidade aflorando dentro de mim, parecia que eu tava muito mais ligada à natureza nesse período menstrual. Porque também era um período de recolhimento interno, porque a gente tem que aprender a fazer isso e nós mulheres não

fazemos isso mais, e na cultura indígena as mulheres costumam mais a fazer isso. E eu mesmo, já fazia isso, meio que intuitivamente. Não, não era um recolhimento total, eu fazia as coisas que eu tinha que fazer, mas eu ficava diferente. Tem mulher que chora, que se sente triste, eu até me sentia assim também, mas só que era uma conversa muito grande internamente comigo, eu não deixava muito o mundo aqui fora, mesmo eu tendo que ir trabalhar. É tipo hoje, hoje eu não permito mais que as pessoas fiquem me dando ordem, me mandem fazer as coisas, e eu faço muito mais só aquilo que eu gosto, se eu não gosto de fazer então eu não faço, que se dane quem quer que eu faça aquilo dali, sabe. Tô velha, cara, então eu tenho que fazer mais só aquilo que eu gosto mesmo. Acho que meio, nesse período, eu ficava assim também. Sabe dá um foda-se pra tudo, só querer mesmo cuidar de você (risada). E ficar com você, ficar comigo mesma em qualquer lugar que eu tivesse e que se dane os outros que quisessem me tirar daquele meu mundinho (risada).

Então, eu sempre amei menstruar, enquanto as mulheres todas odiavam, odeiam menstruar, eu me amarrava. Eu já tô na menopausa que é um outro momento que eu tenho que lidar, são outras sensibilidades, é outro amadurecimento, mas que eu senti muita falta da menstruação. Tanto, eu sinto tanta falta que às vezes parece que meu útero volta a querer, ou tentar a se preparar pra menstruar por causa disso, porque eu sinto falta (risada). Porque às vezes eu sinto como se eu fosse menstruar. Eu incho, às vezes eu chego a sentir um pouco de cólica. [...] mas eu não menstruo, tanto que fisiologicamente não tenho nem mais como menstruar, mas eu já passei por processos de stress que mesmo na menopausa eu sangrei. Muito pouco, muito pouquíssimo, mas sangrei.

Retorno à importância dada aqui às agências trabalhadas por essas mulheres no seu dia a dia - as agências miúdas, que também aparecem como uma forma de gerir essas dores e marcas do sofrimento vividas no presente. Observamos, em Mônica, essa dimensão da agência na forma que ela trabalha a relação com seu corpo – na gestão sobre os remédios que deve ou não tomar, contradizendo às vezes convenções médicas; nas negociações em torno de seu prazer sexual; na importância depositada à menstruação.

Os sentidos dados à menstruação aparecem vinculados à sua própria percepção sobre a identidade indígena. Sua experiência corporificada da menstruação é mediada por aquilo interpretado como “cosmovisão indígena”¹⁸⁷, que constrói sua percepção sobre essa experiência como momento de autoconhecimento, recolhimento, intuição, maior conexão com

¹⁸⁷Ver capítulo 2.

a “*natureza dentro de mim*”. Ela também elabora esse momento como relacionado a uma gestão da própria vida a partir de um desligamento com certos compromissos ou expectativas sociais sobre ela. Nesse sentido, suas agências vão sendo quase sempre conectadas a dado aspecto da identificação como mulher indígena. Ao lembrarmos a forma como ela constrói a identidade indígena, apresentada no capítulo anterior, vemos esta conectada com formas de interpretar a solidão, a espiritualidade e certo “espírito” contestador que Mônica reconhece nela mesma, aspectos que reaparecem ao comentar sobre sua forma de experienciar a menstruação.

Mas sempre fui uma pessoa muito inibida, não parece, né, mas a minha vida toda, depois desse período de infância, que eu era uma pessoa que eu não tinha inibição nenhuma quando eu era criança. Se eu tivesse que pegar um microfone em qualquer lugar, eu cantava, eu falava, em restaurante, eu conversava com todo mundo, eu cantava em ônibus, eu fazia coisas que a maioria das crianças não fazia. Eu fazia experiências e eu queria falar das experiências, era uma criança super falante. Depois não, depois eu entrei pra ficar quietinha comigo mesma. Passei a ser super inibida, ter vergonha de tudo, achava que eu não sabia das coisas, achava que eu não sabia fazer nada, e depois eu comecei a lutar contra isso. E luto contra isso até hoje (risada). É, hoje bem mais, hoje eu não tenho tanto medo, né. Eu tinha terror de falar em público, coisa que eu não tinha quando criança. Porque eu não queria me expor, eu sentia vergonha. Porque eu me achava burra. Porque muita das vezes eu me achava até diferente das pessoas, as coisas que eu queria ou que eu me preocupava eram coisas diferentes do que as pessoas queria e se preocupavam.

E não sei, era uma coisa minha mesmo. Hoje não, hoje eu me dou com meu saber, mesmo que eu seja uma pessoa burra e as pessoas não concordem comigo eu tenho direito de ser, tenho direito de ser, de ser diferente (risada), ser eu. Por que que eu vou querer ser outra pessoa, vou querer ser aquilo que as pessoas querem dizer o que eu tenho que ser, as pessoas querem que eu seja? E isso perpassou até na minha relação com meu filho, com meu marido, até dos dois eu me lembro que eu falava: “Aí eu vou ser vocês, eu não vou ser eu”. Se eu ficar assim nessa de ficar fazendo sempre o que vocês querem eu tô abdicando de mim, não é por aí (risada).

[...] Eu nunca fui autoritária mesmo, sabe, sempre deixei os meus filhos fazerem mais ou menos aquilo que eles queriam. Nunca fui aquela mãe, sabe, mandona ou de ficar... Pelo contrário, eles mandavam mais em mim (risada). Porque na maioria das vezes eu ia

fazendo aquilo que eles queriam. É, mãe é um pouco assim, um pouco meio que se anula, até que você percebe, “não, eu tenho a minha vida também e eles vão seguir o rumo deles” (risada). Algumas não, aí fica maior ainda a frustração, aquelas que vivem só a família, não vivem a sua vida individual também. Mas eu também sempre fui assim, eu ia ao cinema sozinha, eu queria assistir uma peça, eu queria assistir uma coisa, não tinha ninguém pra ir, eu curtia de ir sozinha. Como, às vezes, se eu tiver que viajar sozinha, eu viajo sozinha, melhor que não, melhor que cê tenha uma companhia, mas eu não tenho problema de fazer coisas sozinha, comigo mesma.

[...] É, às vezes a gente tem que tentar sair um pouquinho desse ambiente que gera mais estresse e aí eu até falo do meu filho. Meu filho muita das vezes eu penso nisso, porque ele me manda embora e eu mando ele embora, mas na hora que a gente tá com muita raiva um do outro. A gente fala: “Você que tem que ir embora, você que tem que ir embora”. “Que tá fazendo aqui, você já tem sua casa!” Aí ele: “Você que tem que sair, porque você tem mais dinheiro do que eu” (risada). Ele diz que eu uso meu dinheiro mal que eu uso meu dinheiro muito assim no movimento; “você quer mandar no meu dinheiro? O dinheiro é meu, posso até jogar fora”. Aí diz que não gosta de dinheiro, então deixa pra mim. Nossas brigas são muito assim, mas ele é muito bobão também mesmo. Mas uma das coisas que eu trabalho muito dentro de mim é, cara, eu dou aula no sistema prisional, eu sou tolerante com todo mundo, então eu tenho que ser com meu filho também. Que às vezes eu penso: “ah, vou largar ele pra lá mesmo, vou embora, ele que fique aí sozinho, pra poder acabar mesmo com esse estresse entre nós”, que foi o que eu acabei de te falar aqui, que, às vezes, é melhor se afastar, até pra ser mais feliz, deixar o outro lá no canto dele pra tentar resolver aquilo lá também e não ficar passando por isso, esses momentos de violência com a gente que pode até ser pior. Mas aí também me reportei, eu tô falando isso pra você, mas eu não faço isso com meu filho, porque eu acho que eu não posso desistir do meu filho. Se eu quero trabalhar com todo mundo, eu vou desistir do meu filho?

A narrativa vai revelando, aos poucos, outras características que Mônica percebe nela mesma, em seu trabalho da autointerpretação. A dimensão das agências mais miúdas reaparece na autoafirmação de sua singularidade - que inclui a identificação como mulher indígena, mas não somente -, revelando a sua força na ideia de “*eu tenho direito de ser*”. O que aparece como reflexo da própria relação com o filho mais velho, cuja percepção da própria agência está na negação de abdicar a si, ao se opor às vontades do filho e seu desejo de querer controlar a sua vida. Ao final, revela seu desejo de não desistir da possibilidade de

relação com seu filho, pois afinal, se ela é tolerante com tantas outras relações a partir de seu trabalho e engajamento na luta política, ela reconhece que deve também ser tolerante com ele. Porém, isso não apaga a percepção das dinâmicas de violência constitutivas desta relação, o que é reforçado em inúmeras etapas da autonarrativa, transparecendo e deixando vaziar as suas angústias e dores, que são reanimadas por essas memórias.

A experiência de Mônica da maternidade, além de produzir “*realmente um sentimento incomum*” e reconfigurar a percepção sobre si como mais responsável e capaz de se defender melhor, é prenhe de marcas de frustrações, sofrimento, violência e culpa: seja pela incompreensão do filho mais velho sobre ela ou pelo sofrimento gerado pelas suas agressões, seja por uma percepção de “falha” como mãe diante de seu filho do meio, seja por uma sensação de uma obrigação não cumprida em relação aos filhos. No entanto, o que fica fortemente demarcado ao longo de toda a narrativa, ao menos em subtexto, é que tais marcas produzem, ao mesmo tempo, a percepção de sua força. Mônica se constrói subjetivamente, a partir dessas dores que carrega, como uma mulher forte. Tais dores, tais “falhas”, tais fragilidades, como mulher e como mãe, produzem e evocam também sua autopercepção como mulher “guerreira”.

Sou uma mulher forte. Forte porque carrego tantas dores. Dores minhas, internas... Problemas que não consigo compartilhar. Dores da coletividade. Dores de agora. Dores daquilo que já passou. Mas sou forte. Forte porque consigo viver com a indiferença e a falta de entendimento daqueles no qual eu mais amo. E me pergunto a todo instante: aonde foi que eu errei? [...] Mas nesse caminho eu encontro muitas, muitas mulheres, no qual eu posso compartilhar a minha dor, no qual eu posso ouvi-las e ser ouvida. Sabendo que há um espaço só nosso de compreensão. Só assim eu consigo diminuir essa dor. Aprendi desde muito cedo a transformar a dor em força e superação¹⁸⁸.

Por fim, cabe destacar que é no encontro com outras mulheres, indígenas e não indígenas, que Mônica vai buscar apoio para se ancorar, para se reconciliar consigo mesma; é onde vai buscar cocriar, junto a elas, espaços de escuta e compartilhamento, para assim poder transformar todas essas dores em luta, em “*força e superação*”.

¹⁸⁸ Trecho de vídeo de autofilmagem feito por Mônica em oficina realizada no Coirem 2018 (III Congresso Intercultural de Resistência dos povos indígenas e tradicionais do Maraka'nà).

3.4 “São essas histórias que fazem as nossas histórias serem como são, diferente das outras”

A entrevista que fiz com Aline começa com o relato de como ela escolheu cursar a graduação em História a partir do interesse que tinha em buscar sobre a história de sua mãe. Conta que a mãe “*saindo dessa situação, de ela ter vivido na mata*” foi trabalhar em uma lavoura de café de um fazendeiro italiano no sul de Minas Gerais. Mais tarde, vai morar na cidade do Rio de Janeiro, depois de se casar com o pai de Aline. Assim, ela vai me narrando sobre como cresceu no Rio de Janeiro, relatando sobre a dimensão mais *ordinária* de sua vida, de como sua “*família simples*”, constituída apenas por ela, sua mãe e irmã, desde a morte de seu pai, vai se virando no seu cotidiano pra dar conta do próprio sustento.

Minha mãe casou com o meu pai e veio pro Rio, mas a família dela toda é de Minas, nossa família é de lá. Ela veio sem entender pra onde estava indo, sem entender a dimensão de viver numa cidade, de uma pessoa que nunca tinha ido no hospital, nunca tinha pegado ônibus ainda... Então, nós estamos hoje, depois que o meu pai faleceu, somos três mulheres, o sustento da casa é por nossa conta, toda a organização da casa, mas o núcleo familiar somos nós três. A gente agrega muitos amigos como nossos familiares. Mas a nossa família, principalmente a da minha mãe, é de Minas, a do meu pai é do Rio, mas com pouco contato com nossos parentes por parte do meu pai. [...] Nós somos uma família muito simples, não havia ninguém que pudesse, na nossa família, nos dar um apoio financeiro se acontecesse alguma coisa com uma das três, então a gente sempre trabalhou muito. Sempre trabalhamos demais e a minha mãe é muito sábia, muito criativa, e minha irmã. [...] A gente se vira sozinha. Se tiver que... Claro, algumas coisas específicas, né? Eletricidade eu sou horrível, a minha irmã sabe mexer. Se acontecer alguma coisa ela sabe desparafusar uma porta e abrir, arrumar; eu já não sei. Eu já fico com a parte mais da organização. Mas é importante porque a sociedade brasileira ainda tem idéia da família formada por pai, mãe e filho, filha... Não é assim. A mulher negra sempre sustentou a casa, o homem dificilmente. Em alguns casos ele estava presente, ele está presente. A mulher mãe hoje que sustenta os netos, muitos... Então, a gente representa também essa força da mulher, tá no trabalho e tá conduzindo a casa, os estudos, a organização daquela comunidade ali, que é a nossa.

Assim, apresentam-se as agências que Aline narra mobilizar em seu dia a dia. Ao relatar a própria vida, aparecem rastros de agências suas, de sua irmã e de sua mãe, presentes no seu cotidiano. Entre elas, percebem-se aquelas agências mais miúdas que aparecem na organização e nos saberes manuais, domésticos e estruturais da casa, e que estão contidas na

expressão “*a gente se vira sozinha*”. “Sozinha” porque assume aí a ausência de um masculino, representado pelo pai, refletindo que, para ela, a ideia de “*sustento da casa*” estaria imbricada a uma noção de “*força da mulher*”¹⁸⁹, reforçada pelo modo como apresenta a história de sua família, mas ampliando também para outros exemplos¹⁹⁰. Outras agências são percebidas como decorrentes dessa “força” que Aline reconhece em si mesma, na irmã e na mãe, e são capazes de viabilizar e garantir esse “sustento da casa”, representado pelas conduções e negociações necessárias em torno do trabalho, dos estudos, e dos diferentes manejos sobre o financeiro, resumidas em “*a gente sempre trabalhou muito*”.

Ela relata, assim, sobre seu trabalho como escritora, mostrando, ao narrar sobre os caminhos de criação e crescimento de sua Editora Pachamama, os obstáculos e limites que se apresentaram em sua vida para se manter uma editora com a autonomia e a sustentabilidade almejada.

E nessa questão toda de eu estar na imprensa, de eu estar conhecendo mais o meu povo que, como eu sempre escrevi, eu queria que tivesse um espaço de fala dessas pessoas. Não só da minha mãe, mas dos grupos quilombolas, que na faculdade eu tive contato, na imprensa alternativa também. E num primeiro momento, eu e alguns amigos, a gente pensou em montar uma editora, eu ainda lecionava, lecionava também já em História, e a editora a princípio não deu certo porque nós ainda não tínhamos... Nós éramos mais utópicos do que empreendedores. Sempre somos mais utópicos. A gente queria a editora pra distribuir os livros, pra fazer jornais, distribuir pras pessoas, as pessoas terem como escrever suas histórias, mas não é tão simples assim, né? Uma editora tem um custo, um livro tem um custo. E no Brasil você não tem um apoio pra quem quer escrever suas histórias: nosso currículo não é nosso, os livros didáticos eles não contemplam a nossa história.

Então daí surgiu a Pachamama, a Editora Pachamama, da necessidade talvez, muito mais do que de uma vontade, a necessidade de essas histórias da minha mãe, que eu tava já ouvindo há tantos anos, e de outras pessoas, não se perderem. Pra mim o fato de

¹⁸⁹ “Então nós estamos hoje, depois que o meu pai faleceu, somos três mulheres – o sustento da casa é por nossa conta, toda a organização da casa, mas o núcleo familiar somos nós três; A gente representa também essa força da mulher, tá no trabalho e tá conduzindo a casa, os estudos, a organização daquela comunidade ali, que é a nossa.”.

¹⁹⁰ “Mas é importante porque a sociedade brasileira ainda tem ideia, ainda, da família formada por pai, mãe e filho, filha... Não é assim. A mulher negra sempre sustentou a casa, o homem dificilmente... Em alguns casos ele estava presente, ele está presente... A mulher mãe hoje que sustenta os netos, muitos... Então... A gente representa também essa força da mulher, tá no trabalho e tá conduzindo a casa, os estudos, a organização daquela comunidade ali, que é a nossa.”.

estar registrado, escrito, é uma memória. Livro pra mim é um espaço de memória, ele não é... Ele é vivo. Então esses livros da Pachamama são muito cuidados com isso, o olhar para o livro é um olhar muito diferenciado de trazer realmente a nossa memória, de manter vivo e renovada a partir do olhar de cada pessoa que tá lendo aquilo, né? [...] Se a gente tá falando de memória, as memórias ancestrais nossas são importantes, as memórias de lutas de outras mulheres são importantes pra gente. [...]

Então, montei a editora Pachamama, uma editora formada por mulheres – porque esse protagonismo da mulher pra mim não é algo singular, é algo coletivo. Na minha casa nós somos assim, nas ações que eu tenho com amigas eu acredito na nossa coletividade, na nossa força. [...] Tanto que tem o livro Guerreiras da editora, tem o trabalho com as meninas. A gente tem tentado se reunir a partir das nossas histórias que são diversas, encontrando o ponto comum de perceber esse nosso protagonismo plural e coletivo, esse nosso movimento que fortalece outros movimentos. A compreensão também de que a gente chegou hoje a poder fazer e ter alguns direitos não foram dados, eles passaram por processos de muitas lutas de outras mulheres. E estarmos juntas é importante, as mulheres elas precisam estar juntas. [...] Eu queria escrever sobre a minha mãe, eu queria falar sobre a cultura indígena aqui e queria falar da mulher. Eu queria que as mulheres estivessem, eu sentia falta disso: as mulheres presentes, a fala das mulheres. No âmbito geral a mulher já não tem espaço; a mulher indígena, menos. Eu queria assim, propor um projeto que tivesse a minha mãe mais outras pessoas. [...] As questões financeiras estão caminhando pra que me consolide de uma forma mais tranquila, mas é uma esfera de resistência. De resistência, não, de insistência. Que é a palavra que eu acho mais bacana do que “resistir” é “insistir”.

Aparecem aqui as agências sobre os manejos em torno das possibilidades de produzir e manter o trabalho de uma editora, incluindo negociar sobre as dificuldades de distribuição, edição, publicação e sobre os custos que estas demandam, diante do reconhecimento de uma insuficiência de apoio e subsídios públicos que promovam essa autonomia. Ao lado dessas agências, aparece a dimensão de agência percebida nas disputas narrativas sobre a História que é contada, defendendo um lugar de autoria e produção de espaços de fala e de escuta para ela e para outras pessoas escreverem sobre as próprias histórias. Publicar livros aparece aqui como um recurso simbólico-político para enfrentar as narrativas oficiais consolidadas, indicando que essas interpretações “*não contemplam a nossa história*”. “Nossa” estaria aqui designado a “indígenas”, mas também poderia indicar

“mulheres”. Se reconhecendo em ambas identificações, Aline está afirmando que não há, nas linguagens instituídas socialmente como relevantes e legítimas da História escrita, muito espaço para as “nossas histórias”, ou seja as histórias sobre os indígenas contadas pelos próprios, e o mesmo em relação às mulheres, e, sobretudo, às mulheres indígenas.

Para Aline, nesse circuito oficial das narrativas consolidadas¹⁹¹, estaria sendo apagada e invisibilizada uma dimensão importante dessas histórias, e por isso ela deseja reforçar interpretações possíveis, disputando a autoria das narrativas contadas e quebrando um regime de silenciamento através de sua editora. É desse desejo que brota o seu livro “Guerreiras”, que reúne histórias de mulheres indígenas que vivem na cidade contadas por elas mesmas¹⁹². Neste ressurge demarcada a questão da “força feminina”, indicando que o poder de “sustento”, atribuído a essa força anteriormente, está não apenas na casa, mas aparecendo em outras esferas: no trabalho, na vontade de estudar e obter um diploma, na capacidade de manejo dos recursos e das possibilidades financeiras, no desejo por autonomia e por escrever com as próprias mãos as “nossas histórias” - que são, todas estas, esferas de resistência, ou melhor, de insistência. Também se verifica “nas ações que eu tenho com amigas”, na capacidade de apostar em uma editora formada apenas por mulheres, na defesa pelo registro das histórias de mulheres indígenas produzidas e afirmadas enquanto memória, nas “*muitas lutas de outras mulheres*”, na possibilidade do “coletivo” e no potencial afirmado no ideal de “*estar juntas*”.

Assim, Aline nos conta como encontra, nessa “força”, a capacidade e vontade de continuar buscando, a partir de seu trabalho, realizar *projetos* materializados na expectativa de sustentar a sua editora e continuar seus estudos e a sua vida acadêmica, que, apesar das dificuldades, ela segue “insistindo”¹⁹³. Nesse processo, vai mostrando também a importante mediação de sua mãe.

Meu pai faleceu já tem bastante tempo. Eu já tava mais na adolescência... Já tem uns 15 anos que meu pai faleceu, mas a gente... Minha mãe não quis outra relação. Minha mãe talvez se sentiu fraca pra assumir as coisas. Não voltamos pra Minas, porque os estudos pra ela, ela achava que aqui a gente ia ter mais espaço. Ela fala sempre: “Ah, você não ia ter chegado no mestrado e no doutorado se você tivesse em Minas”, na região dela, né? Ela

¹⁹¹ “nosso currículo não é nosso, os livros didáticos eles não contemplam a nossa história...”.

¹⁹² Incluindo ela mesma, sua mãe, Mônica e Socorro.

¹⁹³ “As questões financeiras estão caminhando pra que me consolide de uma forma mais tranquila, mas é uma esfera de resistência – de resistência, não: de insistência. Que é a palavra que eu acho mais bacana do que ‘resistir’ é ‘insistir’”.

achou que aqui eu encontrei mais espaço pra esse campo, que foi importante uma família que... A gente não tinha pretensão de pensar em chegar no mestrado. Se eu tivesse formada, eu sei que, como magistério que eu tinha, minha mãe já tava muito feliz, porque ela não teve isso. Ela chegou no Fundamental só, quarto ano... Meu pai que, depois, eu acho que fez Ensino Médio. Eu acho que eles não pensaram de eu chegar no doutorado [...] Eu acho que eles pensaram: “Ah, eu quero pra minha filha que termine o Ensino Médio, seja professora”, era isso. Meu pai que às vezes falava que eu fosse pra uma universidade, mas não era uma coisa assim: “Oh, você vai terminar o Ensino Médio, você vai fazer universidade”. Eu que busquei. Tava trabalhando aí eu falei: “Mãe, não tá dando só meu trabalho, eu quero estudar”.

E aí a gente com todos os desafios que é estudar, trabalhar, ajudar em casa... Tudo junto, sempre. Até o doutorado. **São essas histórias que nos fazem as nossas histórias serem como são, diferente das outras.** Minha mãe nunca tinha ido ao médico, foi ao médico aqui no Rio. Algumas coisas que ela fez ela só fez aqui, de pegar ônibus. E você não tá falando assim de uma pessoa que veio de uma região tão longínqua, você tá falando de Minas! Mas ainda assim... **Ela é muito guerreira, porque ela mesmo não entendendo, se a gente falasse que era bom, ela: “Então você vai fazer”.** Só quando tinha a questão de ela não poder, mesmo, pagar um curso de inglês, por exemplo, uma informática... A gente não tinha. E até um grande desafio, você chegar no doutorado sem ter uma proeficiência em inglês. Estudei pra fazer a prova, fiz, mas eu não tenho. Porque não fez parte da minha trajetória, não tinha como eu fazer inglês. Mas são fatores, assim, que mostram, que marcam também o seu lugar. A sua classe econômica, isso aí mostra muito. E aí eu não tenho nenhum problema em dizer: “Oh, não vou ver em inglês porque eu não leio em inglês”.

Porém é isso, isso é muito simbólico, chegar no doutorado. Estudei muito pra passar, passei, mas eu não posso dizer que eu leio um texto todo em inglês sem apoio. Então são todas essas questões. Eu acho que do meu bairro, quem eu posso dizer que chegou a um doutorado. Eu não conheço. Os colegas de escola... Sabe? Da minha família. Então tudo isso é muito simbólico pra mim. E me coloca numa posição também de muita coletividade, muita generosidade com outro, pra estimular, pra dizer que não é só isso, mas isso também é importante: estar na universidade. **O indígena que está na universidade é importante, ele colabora pra desconstruir muita coisa aí ainda em voga.** [...] Mas não foi um processo fácil. Eu ousei, como eu falei, “eu vou fazer”, mas eu não sabia quais caminhos.

Vemos aqui as agências mobilizadas pela mãe de Aline, em um sentido semelhante à Socorro, que busca proporcionar uma vida melhor para sua filha, em relação à própria vida. Vai, assim, administrando formas no cotidiano de ampliar os horizontes de possibilidade para sua filha em comparação a uma vida de maior simplicidade que a própria teve¹⁹⁴. Isso inclui a escolha em ficar na cidade grande e não voltar para Minas Gerais, pois “*ela achava que aqui a gente ia ter mais espaço*”. Também reúne todas as expectativas em torno dos estudos da filha, sobre o que Aline relata que vai negociando e ampliando as expectativas da mãe, na medida em que vai desejando para si uma vida de estudo e acadêmica¹⁹⁵. Por um lado, a mãe deseja o melhor para a filha em relação à própria trajetória no que toca à esfera dos estudos - “*eu quero pra minha filha que termine o Ensino Médio, seja professora*” -, por outro, Aline demonstra desejar mais do que isso e projeta suas ambições acadêmicas, incluindo o mestrado e o doutorado, ultrapassando as expectativas da mãe - “*como magistério que eu tinha, minha mãe já tava muito feliz porque ela não teve isso*”.

Ao mesmo tempo, mostra como a mãe vai reformulando e remoldando as suas próprias expectativas de acordo com os desejos que a filha projeta para a própria vida, e vai, a partir daí, negociando inúmeras agências para tornar os *projetos* de sua filha possíveis. É aqui que Aline irá enxergar a sua mãe como “guerreira”, nas negociações e estratégias cotidianas que a mãe agencia para buscar tornar possível e materializável os sonhos de sua filha¹⁹⁶ - mesmo que, neste caminho, tivessem sido colocados inúmeros limites e impossibilidades a serem contornadas. A questão da renda limitada aparece sempre reforçada como um empecilho e obstáculo material, que as duas enfrentam em seu cotidiano¹⁹⁷.

Nesse sentido, enfatiza-se também a dimensão da agência de Aline quanto aos próprios estudos, diante dos desafios narrados sobre seguir uma vida acadêmica carregando marcas de uma vida de precariedade e de *excessão ordinária*¹⁹⁸, que está nos limites de se cursar um doutorado sem o domínio do inglês, nas necessidades de se “*estudar, trabalhar,*

¹⁹⁴ “Minha mãe nunca tinha ido ao médico, foi ao médico aqui, no Rio... Algumas coisas que ela fez ela só fez aqui, de pegar ônibus... E você não tá falando assim de uma pessoa que veio de uma região tão longínqua, você tá falando de Minas!”.

¹⁹⁵ “Eu que busquei. Não foi isso. Que é... Tava trabalhando aí eu falei: ‘Mãe, não tá dando só meu trabalho, eu quero estudar’.”.

¹⁹⁶ “Ela muito guerreira, porque ela mesmo não entendendo, se a gente falasse que era bom, ela: ‘Então você vai fazer’”.

¹⁹⁷ “Só quando tinha a questão de ela não poder, mesmo, né? Pagar um curso de inglês, por exemplo, uma informática...”.

¹⁹⁸ “Mas são fatores, assim, que mostram, que marcam também o seu lugar. A sua classe econômica, isso aí mostra muito.”.

ajudar em casa”, mas também nas negociações e contornos possíveis que são acionados para tornar seus estudos viáveis apesar dessas limitações dispostas. E é isso que faz Aline se reconhecer enquanto “guerreira”. Está no modo como ela se reconhece nesses trabalhos cotidianos de enfrentamento aos desafios colocados, de ir conquistando e tornando possíveis seus *projetos*, se inscrevendo em uma trajetória, narrativamente recuperada como *biografia* de “superação”. Aline enxerga a própria superação, reconhecendo-a no seu esforço que está contido, por exemplo, em “*estudei muito pra passar*”, mas ciente dos limites que permanecem colocados e dispostos¹⁹⁹. Esse ideal de superação também é especialmente demarcado no fato “*muito simbólico*” de chegar no doutorado, contradizendo as expectativas de seu entorno social e afetivo, e se diferenciando de outras pessoas com a trajetória semelhante a dela – pessoas do mesmo bairro, colegas de escola, da família, outros indígenas... Estar na universidade e ter um doutorado faz, de Aline, uma “guerreira”. “*São essas histórias que fazem as nossas histórias serem como são, diferente das outras*”, diz Aline.

Além disso, estimula a ampliação dessas suas conquistas acadêmicas para outras pessoas, pois afirma que “*isso também é importante: estar na universidade*”. “*O indígena que está na universidade é importante, ele colabora pra desconstruir muita coisa aí ainda em voga*”. Nesse sentido, estar na universidade é um *projeto* amarrado a uma *biografia* que se deseja construir, projetando para si mesma um futuro que reforça a expectativa de uma vida de “superação” e menos difícil para ela, Aline, em relação à vida de sua mãe, por exemplo. Mas, estar na universidade, também aparece como *projeto*, no sentido de projeto político, que significa ampliar possibilidades dos indígenas atuarem na esfera pública, disputarem espaço e autonomia no universo da produção de conhecimento legitimada socialmente, reforçando as lutas em torno das narrativas e interpretações construídas e consolidadas que, segundo Aline, devem ser reformuladas e atualizadas.

Nesse sentido, é interessante perceber como ela constrói sua narrativa de forma a amarrar, conciliar e, às vezes, sobrepor universos atribuídos à singularidade e ao preâmbulo da intimidade de sua própria vida individual, com suas expectativas políticas, deixando vazar o desejo pelo “mundo” que ela gostaria de construir através de seus *projetos* – que têm essa dupla dimensão, singularizada e coletiva.

E, no meio da universidade, o meu pai faleceu, a gente ficou com uma situação muito difícil de se manter. Ele teve uma doença. Na minha infância, também eu tenho um

¹⁹⁹ “eu não posso dizer que eu leio um texto todo em inglês sem apoio”.

problema de saúde que me deixa uns 2-3 meses internada, e isso também de certa forma colaborou pra eu voltar pra esse imaginário meu da floresta. As minhas viagens enquanto eu tava internada era pra essa floresta. Era pra esse lugar. [...] Nesse período que eu fiquei uns dois meses internada, no problema que tive, quase morri. E eu tive uma... A questão do abuso que eu passei na infância, ele me provocou uma reação, assim, muito imediata de sair de cena. E aí eu fiquei internada e lá era o que eu queria escrever, era sobre floresta ou ficar muito com criança. Eu decidi fazer magistério também porque eu sonhava com outras crianças. Eu só tinha 8 anos... [...] Então, quando o meu pai faleceu, e aí eu já estava mais envolvida com a questão da História em si, com a graduação. Eu acho que um pouco também que me fortaleceu foi retornar com mais força pra história da minha mãe com essa coisa de temer também ela... Em algum momento ia se tornar árvore também, ia ser estrela e aí, como que eu ia escutar?

[...] Eu acho que dois processos. Primeiro foi a questão quando meu pai faleceu, a relação... Eu tive alguns processos, eu não sei dizer... Na infância, da transição muito próxima de você ficar entre a vida e a morte... E essa floresta que vinha na minha mente. O meu pai, que eu fui pra floresta... E agora também eu tô passando por esse processo, né? [...] o desgaste físico e emocional de outras questões que aconteceram no período que eu passei por violência psicológica por parte de um companheiro, violência física... Um companheiro indígena, que eu achei que pudesse colaborar com a minha caminhada enquanto puri, e isso tudo nesse período de lançamento do livro até defesa de tese... [...] E algumas coisas também me feriram e eu preferi curar. Algumas dessas cobranças que não cabiam ser feitas a mim, a gratidão que eu queria ver fluindo mais, talvez, por eu estar muito cansada não tenha conseguido. [...] E eu tô buscando as questões indígenas, tô querendo estar em contato com as pessoas e também com a natureza, que pra mim são pessoas, são seres, né? São esses três momentos, assim, que talvez agora a minha mente venha mais forte. Esses processos de cura que a gente tem que fazer sempre.

Nesse trecho, Aline nos conta sobre três momentos difíceis de sua vida, alguns atravessados por episódios de violência. O primeiro trata de um abuso que viveu na infância, que produz, como efeito, uma questão grave de saúde, que a levou a ficar meses internada, em um estado que ela descreve como uma “*transição muito próxima de você ficar entre a vida e a morte*”. O impacto dramático e o caráter *disruptivo*²⁰⁰ (DAS, 2007) para a vida de Aline da

²⁰⁰ Eventos que marcam uma divisão entre o antes e depois da violência, de forma a gerar uma alteração dramática da vida para os atores sociais, em que elementos ordinários perdem sentido e outros ganham novos

violência generificada que vive quando criança aparece de forma clara em “*ele me provocou uma reação, assim, muito imediata de sair de cena*”. Demonstrando o peso e a dificuldade do trabalho de se reelaborar, retomar e *refazer a vida* diante de uma experiência que abala de forma brutal a sua vida, marcando uma divisão entre o antes e o depois do episódio de violência.

O segundo processo narrado retoma o momento em que o pai fica doente e vem a falecer, quando Aline cursava a sua graduação. A experiência da morte do pai também gera uma alteração dramática na vida de Aline, e essa alteração marca especialmente a dimensão mais ordinária de sua vida, pois reconfigura as relações sobre a casa, a família, e os manejos sobre o financeiro que pressupõe a ideia de “sustento” antes evocada. “*a gente ficou com uma situação muito difícil de se manter*” revela as dificuldades de se reorganizar e reestruturar a vida cotidiana diante de tal alteração, o que exigiu, diante da ausência do pai, um esforço, uma *postura enérgica* (FERNANDES, 2017) de Aline, sua irmã e sua mãe, expressa na ideia de “se virar”, apresentada anteriormente.

O último momento descreve o processo que Aline vinha passando no período em que me concedeu esta entrevista. Fala sobre uma experiência recente de violência física e psicológica provocada por um ex-companheiro, ocorrida no período em que se preparava para defender a sua tese e lançar seu livro “Guerreiras”. O “*desgaste físico e emocional*” que Aline teve que agenciar para sair deste relacionamento abusivo é parte dos trabalhos que as mulheres têm que acionar para se refazer enquanto sujeita e *tornar o mundo habitável* novamente (DAS, 2007).

Entretanto, para além de descrever momentos de sofrimento e experiências de violência que vivenciou, Aline está nos contando também sobre “*processos de cura*”. Há aqui duas dimensões de trabalhos de agência que aparecem vinculadas a esses processos. A primeira refere-se à busca e contato com a história da mãe, que passa por ouvi-la, gravá-la e por registrar as suas memórias. A outra está conectada à busca por esse “imaginário da floresta”, referenciado no capítulo 2. Assim, como possibilidade de (re)elaboração e agência, Aline recorre ao seu “imaginário da floresta”²⁰¹, como forma de lidar com as marcas das violências que vivenciou. Esse “lugar” místico de uma floresta que ela visualiza nesses momentos, estaria a conectando com o imaginário de suas “raízes” e é construído como um

sentidos. Ver discussão de Veena Das sobre a relação entre tempo, violência e ordinário (DAS, 1999, 2007, 2011).

²⁰¹ “e isso também de certa forma colaborou pra eu voltar pra esse imaginário meu da floresta. As minhas viagens enquanto eu tava internada era pra essa floresta. Era pra esse lugar.”.

refúgio, como um “lugar” ao qual recorre para reanimar uma “força”, em um processo que demanda um trabalho de elaboração e de refazimento de si. A conexão com esse “imaginário da floresta” só aparece possível através do vínculo com a identidade indígena, portanto, estreitamente imbricado ao sentido que atribui à sua identificação como indígena e puri, em relação a uma importância simbólica e espiritual depositada à natureza, à floresta, à mata, à árvore, às raízes.

*Em todo momento mais difícil da minha vida, que eu tive algum conflito pra decidir, eu procurei uma árvore. Árvores que são consideradas importantes pra mim e outras pessoas. Eu já fui em Paquetá só pra falar com o Baobá. Atravessei a Baía de Guanabara, fui lá, sentei no Baobá, abracei, conversei bastante, depois voltei. Já fui no quilombo São José porque lá tem o Jequitibá. E eu fui lá pra falar com o Jequitibá. Porque não? Podia fazer isso com toda árvore, sim, mas a minha migração até ela, ela já ia me curando, ela já ia me dando respostas dos processos... E falta agora eu abraçar – já abracei sapucaias, todas, tem ali no parque da Boa Vista -, e eu quero a árvore também que eu possa eu plantar, ver ela crescendo²⁰²... Gosto muito do urucum, eu gosto muito da sapucaia e de muitas, enfim. **Mas essa floresta ela me salva.** [...] Em todo momento que você tá com o pé na terra, sentindo o vento, deixando a semente cair no seu rosto, isso já é um processo de cura. E isso me faz muito bem.*

*[...] E talvez lá na Aldeia maracanã eu fiquei muito... Depois que eles arrancaram as árvores eu não consegui voltar lá. Não foi porque eu tava com medo. Eu participei, naquele videozinho que você viu, de vários momentos, desde 2012, de vários momentos muito de observação mesmo, eu não queria também invadir aquele espaço. Mas esses vários momentos eles também me fizeram ter uma relação com aquele espaço, com as árvores. Quando arrancaram as árvores eu acho que eu travei de ir lá. O prédio pra mim ele era... Ele vai ser importante, a terra... Mas as árvores que estavam ali... Eu sofri muito quando arrancaram aquelas árvores, chorei muito. **Porque elas estavam trazendo a memória de quem não estava mais ali, naquelas raízes.** Então, pra mim, foi esse processo até eu agora estar retornando, aos poucos. Pro espaço em si, não pra causa: na causa eu continuei.*

A “floresta” aparece, portanto, alinhavada a esse processo compreendido como “cura”, como lugar possível para reelaboração das dores, os sofrimentos, e as marcas das violências vividas - “essa floresta ela me salva”. A floresta está nesse imaginário que ela

²⁰² Algum tempo depois desta entrevista, Aline me contou que plantou uma araucária, árvore sagrada puri.

acessa mentalmente, simbolicamente e espiritualmente em momentos específicos, que aparecem nos três períodos de sua trajetória descritos acima. Essa floresta também aparece na ideia de existir uma “mata interior” que reflete o modo como a identidade indígena é significada e construída subjetivamente amarrada à *biografia* – como analisado no segundo capítulo. Essa floresta existe ainda nessa mata concreta, nessas árvores reais que Aline recorre com intuito de buscar ancoramento, força, cura e respostas possíveis para processos que vivenciou que são pouco assimiláveis por uma legibilidade lógica-racional.

Por fim, essa floresta é uma forma de representar as “raízes” e constituir a mediação possível para evocar um passado longínquo no presente em forma de memórias. Essa floresta corporifica, portanto, esse passado, essa memória, essa ancestralidade por ela evocada. Em *“Porque elas estavam trazendo a memória de quem não estava mais ali, naquelas raízes”*, “raízes” é, ao mesmo tempo, as raízes concretas das árvores ali dispostas - que foram derrubadas pelo processo violento de expulsão da Aldeia Maracanã, em março de 2013 – e, por outro lado, remete às raízes simbólicas, capazes de provocar e presentificar simbolicamente essa memória.

Sim, porque os povos indígenas não são só eu, mas todo indígena já carrega um pouco dessa memória muito cruel do nosso passado. É a mulher que foi violentada, é o homem que foi morto, são os confrontos que aconteceram. Isso tudo de alguma forma a gente carrega. Carregar isso, mas celebrar também com outros, outras questões, mostrar que isso, que você tá aqui e que você faz aquele ancestral também estar aqui, com você. É ter o reconhecimento, a troca recíproca de energia, isso tudo são processos de cura. Porque eu acho que nós, enquanto seres humanos, a gente tem se curado a todo tempo, precisa. Porque essa doença toda que a gente tá expressando na natureza... Eu sofro quando um animal é extinto. Isso é a doença humana que tá causando, então a gente tem que ter realmente esse processo de cura, porque daqui a única espécie que não vai ter volta somos nós, sabe? Então, estar com o outro, dialogar, ouvir, isso tudo faz com que a gente se repense, se refaça. [...] Isso é só a gente se desenvolver mais com esse nosso enraizar, nessa terra, nessa floresta, e com essa coletividade que eu acho fundamental pra que a gente se conheça e se reconheça na outra.

Portanto, essa memória, a qual essas “raízes” e essa “floresta” são simbolicamente vinculadas, são também memórias de dor, de violência, de sofrimento. Ao mesmo tempo, “floresta” e “raízes” aparecem como os meios pelos quais certas agências em torno de

trabalhos de cura são acionadas. Importa, nesse sentido, refletir como essas memórias serão retrabalhadas e refeitas no presente. E isso aparece elaborado, na narrativa de Aline, a partir de uma torsão multiescalar. Ou seja, a partir da construção de pontes simbólicas entre as histórias de sua vida pessoal e íntima e a História sobre povos, comunidades, mulheres. Amarra narrativamente o passado das violências que viveu, ao passado das violências direcionadas a comunidades indígenas, a mulheres, e afins. Conectando, assim, as suas próprias memórias de dores e sofrimentos às memórias coletivas de um passado colonial - do trauma e da ferida colonial que ficam fantasmagoricamente assombrando o presente, que estão no corpo e nas relações (KILOMBA, 2019; MBEMBE, 2019). A narrativa de Aline trabalha, dessa forma, as feridas que carrega das dores que marcaram a sua trajetória, mas, também, as marcas dos sofrimentos históricos e sociais presentes na memória coletiva.

Nesse sentido, o movimento através dessas diferentes escalas aparece não apenas em Aline, mas nas narrativas das outras mulheres indígenas aqui presentes, indicando que esse coabitar de zonas faz parte do trabalho de narrar a si, de tornar-se sujeita e de produção de *biografia*. Estão narrando, portanto, simultaneamente a dimensão do drama miúdo, do preâmbulo mais íntimo e privado de suas vidas, mas também, nesse trabalho, vazando essa outra esfera mais macro, que reflete as dificuldades próprias do lugar social-político que elas ocupam enquanto indígenas e como mulheres – mulheres que vivem em *exceção ordinária* - que as conectam com tantas lutas de grupos historicamente oprimidos e silenciados.

Habitando essas múltiplas zonas, e operando a partir dessas diferentes escalas nas narrativas, essas mulheres vão retratando as agências que estão sendo construídas e elaboradas em planos distintos - são agências miúdas e cotidianas, mas são agências que também operam em torno de expectativas políticas, no sentido de ir revelando o sentido de suas lutas, os significados do outro “mundo” que almejam construir através dos *projetos* que estão amarrando e são amarrados a suas vidas. Essas agências são interpretadas a partir da chave da superação, da conquista, da não desistência, da resistência, da insistência e da cura, na forma como se percebem, se constroem e se afirmam “guerreiras”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analizamos as narrativas autobiográficas de quatro mulheres indígenas que vivem na cidade do Rio de Janeiro, reivindicam a identidade indígena e expressam a sua “cultura” através de seus corpos, crenças e práticas. São mulheres guajajara, anambé, puri e manaú, para quem a experiência de autoafirmação como indígena, e não como “descendente”, tem profunda significação para sua constituição como sujeita. Com exceção de Tapixi, que foi “aldeada”, as outras inicialmente não se autodefiniam como indígenas e passaram a se reconhecer nessa identidade em dado momento de suas vidas. Nas quatro trajetórias, observamos momentos de ruptura significativos ligados a processos de subjetivação e identificação, a partir de uma (re)conexão específica com as “raízes” indígenas.

As diferentes trajetórias demonstram experiências similares no que se refere: à vida em *exceção ordinária*; à maternidade – incluindo nesta as dinâmicas de cuidado, culpa e luto; à discriminação e invisibilização na cidade; às violências generificadas – de abusos e violações na infância a relacionamentos violentos na vida adulta com cônjuges e/ou filhos; às violências de Estado em diferentes marcos e matizes - mas enfatizadas aqui na vivência de expulsão da AM e nas agressões generificadas de policiais²⁰³. Estas aproximações entre as trajetórias são pensadas como relações de equivalência de experiência (BRAH, 2006) que produzem sentidos de coletividade e copertença entre si e vinculando-se a grupos socialmente subalternizados, discriminados e silenciados. Por esse enfoque, enquanto mulheres, indígenas, pobres e racializadas, reconhecem-se em experiências de violência comuns e forjam laços de solidariedade, reforçando uma consciência política das desigualdades de gênero, dos direitos dos povos originários, e do lugar ocupado pela mulher indígena na esfera pública.

No entanto, a narrativa biográfica nos convida a sair de uma lógica quantitativa e assumir um sentido mais qualitativo, em que cada pessoa que narra a si importa, de maneira que as trajetórias de vida por si só têm valor fundamental. A experiência enquanto um processo de significação e de formação de sujeito/sujeita não deve apenas ser capturada pela generalização. A forma pela qual cada mulher narra a si e dá sentido a própria vida é única e singular. Quando nos propomos a percorrer narrativas autobiográficas, assumimos a

²⁰³ Ainda que pouco explorado nessa dissetação, não podemos esquecer que Mônica Lima foi brutalmente agredida por dois agentes da Guarda Municipal, quando participava de um ato político contra a reforma da previdência, em março de 2017, que resultou em fraturas múltiplas em sua perna.

relevância da dimensão da singularidade, que não é individualizante, pois também forja coletividades.

Essa pesquisa pretendeu contribuir teoricamente para a antropologia e sociologia urbana e para os estudos etnográficos sobre indígenas urbanos. É importante demarcar, no entanto, que não estamos diante de um trabalho que analisa o que é ser indígena em contexto urbano, mas uma reflexão sobre experiências urbanas de ser indígena. Interessa-nos pensar a produção, afirmação e vivência da identidade indígena como constitutiva da vida dessas mulheres na cidade. Distanciamo-nos dos trabalhos sobre os indígenas em contexto urbano que foram aqui recuperados, que reforçam categorias como etnogênese, invenção de tradição e etnicidade, por conta destes estarem vinculadas à percepção de homogeneização e uniformização da comunidade étnica como recurso estratégico de reconhecimento e legitimação, o que não se identifica no contexto aqui analisado. Avançamos nestas leituras, sobretudo, por defender a experiência de autoafirmação indígena como uma experiência urbana possível, não contraditória à vida na cidade e não deslocada de um contexto supostamente original de aldeia. Rompe-se aqui com a noção de que a cidade não é lugar de indígena. Essas mulheres não se compreendem menos indígenas por nascerem e viverem em uma grande cidade, elas desejam poder se afirmar indígena habitando outros espaços que não a aldeia.

Trata-se menos de pensar como o modo de vida urbano é incorporado pelos indígenas que saem de suas aldeias e migram para cidade, questão central de muitos estudos de indígenas em contexto urbano, e mais como a identidade indígena é incorporada ao modo de vida urbano. Esse deslocamento permite também pensar em políticas públicas específicas para essas pessoas que vivem a identidade indígena como experiência urbana. Nesse sentido, esta pesquisa pretende colaborar para desfazer a percepção dos indígenas na cidade como “fora do lugar”, em contradição com a sua cultura original, contribuindo para a visibilização dos indígenas que vivem em grandes cidades brasileiras e, sobretudo, para o reconhecimento das pessoas que *tornam-se* indígenas na cidade. Procuramos também produzir escuta aos discursos que circulam nos repertórios de luta dos indígenas da Aldeia Maracanã, que pertencem a uma rede mais ampla que se volta para desmontar certas acusações em relação à autenticidade e à percepção da identidade indígena na cidade como uma identidade controversa.

Ao afirmarem-se indígenas e produzirem suas vidas a partir dessa identidade, incorporam, à experiência urbana, saberes e linguagens de uma cosmologia própria que reflete o modo como interpretam a sua “cultura”, praticada e atualizada no cotidiano. Ser indígena emerge como possibilidade de construção e inscrição de si na cidade, sem deixar de tensionar certas gramáticas do individualismo e neoliberalismo próprios da vida urbana e antagônicos aos valores comunitários e espirituais que pretendem cultivar.

Entender a autoafirmação identitária como experiência urbana parte da compreensão de que os processos de identificação indígena são mediados pela presença e existência dessas mulheres na cidade, atravessadas também por experiências políticas urbanas – como a luta da AM. No entanto, a urbanidade não constitui ou totaliza o significado da identidade indígena para elas. A produção e atualização dessa identificação envolvem cosmologias não urbanas, a partir das formas de ser, sentir e se expressar através de uma (re)conexão com as “raízes”. Defende-se a possibilidade de habitar e reproduzir o universo simbólico e cosmológico indígena estando na cidade, a partir da evocação de uma “mata” interior, que as conecta com a terra e às “raízes”, sem solicitar o abandono do modo de vida urbano. Além disso, os caminhos de reconexão não se dão somente nos limites do contexto urbano, envolvem retornar, mesmo que temporariamente, às terras de suas “origens”. Todas elas expressam o desejo de estarem mais próximas da natureza, seja habitando espaços da cidade menos urbanos e mais bucólicos – em zonas periféricas da cidade com áreas verdes no entorno de suas residências -, seja passando longas temporadas em lugares que permitem uma conexão imediata com a natureza – como na Serra da Mantiqueira, no caso de Aline, ou em Ilha Grande, no caso de Mônica.

A identidade indígena afirmada na cidade aparece também como um trabalho de disputa por novas epistemologias e formas de ser e viver na cidade, tensionando modos de vida dominantes individualistas e consumistas e avançando contra uma epistemologia colonial e alocrônica (FABIAN, 2013). Implode-se, dessa forma, dicotomias como aldeia/cidade e natureza/cultura, disputando, na cidade, valores comunitários e de não antagonia com a natureza e seres não-humanos (seres vivos ou encantados), incorporando elementos da “aldeia” para a cidade, mas também não estando em contradição com o modo de vida urbano, o que reverbera a disputa por afirmar o caráter atual e de devir do indígena na contemporaneidade.

Esta pesquisa se insere na observação de um contexto específico marcado pelo crescimento da autodeclaração e autoafirmação identitária indígena e pelo aumento do número de indígenas em situação urbana, na última década, que, no Rio de Janeiro, se destaca pela experiência de luta da AM. No capítulo 1, refletimos sobre como as experiências atravessadas pela luta AM constroem um vocabulário compartilhado em torno da(s) “cultura”(s) indígena(s) – “defender a cultura”, “resgatar a cultura”, “divulgar a cultura”, etc. – que está associado à afirmação da identidade enquanto ato político. Este contexto incide sobre a modulação que essa luta traz para a identidade das mulheres aqui protagonistas, em que uma determinada constituição do identificar-se é influenciada por esse processo. O modo como a identidade é narrada como algo que “sempre esteve lá” e que pode ser retomado pertence ao universo simbólico e à linguagem compartilhada nos discursos que circulam nesse contexto, que não é totalizado pela luta da AM, mas é recortado e significado por ela. Assim, abre-se espaço para a positivação da autodefinição como indígena, ao mesmo tempo em que se reafirma a presença indígena na cidade e a legitimidade dessas experiências.

A produção de legitimidade do movimento AM é construída a partir da defesa do território do antigo Museu do Índio enquanto “espaço indígena”, produzindo-se um vínculo de pertencimento elaborado como *sui generis*, que reivindica o “direito”²⁰⁴ dos povos originários ao território disputado. A retomada e renovação do passado, produzindo um “passado-presente” (BHABHA, 1998), se apresenta como ferramenta política fundamental nessa disputa, que é construída a partir de um duplo acionamento: por um lado, a partir da reconstrução da memória do prédio do antigo Museu do Índio entrelaçada à história indigenista brasileira; por outro, a partir da promoção simbólica do espaço como “território sagrado”, através da crença na existência de um grupo de indígenas que viveram no mesmo local no passado.

O trabalho de visibilização da imagem do “indígena do presente” em oposição ao “índio do passado” se insere nas disputas de significado sobre a concepção do indígena no imaginário social. A categoria de “índio do passado” – que também aparece sob a forma de “índio extinto”, “índio-múmia” ou “índio-fóssil” – reflete as representações congeladas que reiteram estigmas e estereótipos, obliterando a perspectiva de experiência viva dos indígenas enquanto pessoas passíveis de autorepresentação. Assim, a expressão “indígena vivo” aparece como recurso simbólico-político que reivindica visibilidade, autonomia e autodefinição. Tal

²⁰⁴ “Direito” aparece entre aspas, pois se refere a uma percepção de direito que extrapola a noção de direito jurídico, como argumentado no primeiro capítulo.

trabalho político produz narrativas contra-hegemônicas, que se opõe à representação dominante sobre o “índio”. Estes esforços políticos, mobilizados pelos indígenas neste contexto, revelam um desejo de reinscrição do lugar sociopolítico que o indígena ocupa na história nacional. De forma concreta, espera-se ampliar o quadro de experiências menos estigmatizantes e subalternizantes para os indígenas em situação urbana, produzindo um horizonte de visibilidade da identidade indígena na atualidade.

Tais disputas simbólicas e trabalhos de memória são identificados tanto no plano macro-sócio-político, ressonantes nas lutas que configuraram o movimento AM, quanto no plano mais individualizado e micro-subjetivo da atribuição de sentidos às próprias trajetórias e produção de significados à própria identidade, presente nas autonarrativas das quatro mulheres indígenas. Os trabalhos do autonarrar e do significar a si aparecem como fundamentais para a afirmação da “diferença” (BHABA, 1998) enquanto experiência possível no presente, que se compromete politicamente com o futuro, ao atuar sobre o campo das representações.

Percebemos, nestes dois planos, um olhar para o passado para reescrever outros significados às experiências no presente, com projeções futuras. Primeiro, no contexto de um movimento social, que envolve, além de disputas sobre os usos dos espaços da cidade, disputas pelas teias simbólicas e imaginativas sobre o que é ser indígena no presente, em sua diversidade e pluralidade, afirmando esta existência como experiência viva. Segundo, a nível micro-subjetivo, na construção de sentido autobiográfico, que envolve a produção de sujeita política e histórica, disputando e afirmando novos significados para as imagens sobre si enquanto indígenas, mulheres e “guerreiras”. Tensionam, assim, o que é ser indígena na batalha com a História escrita, ao forçar uma série de atualizações, reinscrições e ressignificações às simulações do “índio” consolidadas, a fim de desenraizar preconceitos e horizontes coloniais (OLIVEIRA, 2016) revividos na vida social. As disputas para que novas narrativas tornem-se parte da História é feito na prática através das formas diversas de “divulgar e defender a ‘cultura’”, que impera sobre a forma como essas indígenas se apresentam publicamente e exercem as suas atividades cotidianas.

Discutiu-se, no capítulo 2, como os processos de identificação são vivenciados singularmente por cada mulher indígena. Observamos como elas interpretam o momento em que se “descobrem” indígenas e como este é marcado por uma ruptura fundamental na estrutura pregressa da vida. Tal ruptura envolve processos de subjetivação e de incorporação

de sentidos de pertencimento que alteram radicalmente suas formas de estar no mundo. Descrevem o “despertar” da identidade indígena como um “instinto interior” que “esteve sempre lá”, enquanto potencialidade, e passa a ser ativado, incorporado e assumido. A identidade apoiada em um sentido de essencialidade aparece como signo de algo que já existia e que foi “redescoberto” ou “reacessado”, que não somente as conectam com o passado de seus antepassados familiares, mas também, em uma perspectiva mais distante, de seus ancestrais, evocados a partir das noções de “raízes” e “ancestralidade”. Percebemos que tais processos tecem relação entre memória, identidade, *biografia* e *projeto*; e entre História e histórias - entre a História dos povos originários, de um povo étnico e sua cultura, e a própria história e a de seus familiares próximos.

Na medida em que o reconhecimento identitário não é buscado na semiótica do Estado e nas gramáticas do poder tutelar (LIMA, 1995), são construídas outras formas de legitimação da identidade indígena. Buscam-se elementos para sua constituição na ascendência indígena, nas histórias de familiares e na História. A identidade será legitimada, reconhecida e aceita por outros “parentes”, através do conhecimento adquirido que busca ampliar o aprendizado sobre a “cultura” da etnia que se compreende pertencer. O trabalho de memória exercido recorre aos recursos da oralidade, através das histórias contadas sobre e pelos familiares que já foram indígenas “aldeados” ou que foram forçados a se deslocar de seu contexto original através de processos históricos de violência. Também aparece na busca por fontes históricas e por conhecimento legitimado sobre o passado de seu “povo”. Por outro lado, a identidade carrega uma memória enquanto potencialidade a se “aflorar”, que aparece na compreensão da própria ancestralidade - um habitar em si de um campo virtual de seus ancestrais, que transmite intuitivamente o conhecimento do universo cosmológico de seu “povo”, e que pode vir a produzir sentidos profundos de pertencimento.

As formulações identitárias aqui observadas podem ser vistas como processuais, como um vir a ser, um movimento em certa direção (BEVILAQUA, 2017a). As quatro mulheres indígenas estão em processo de identificação, em devir, em um movimento produtivo da identidade indígena (e também étnica), que opera ao mesmo tempo em que se ressignifica a experiência de ser mulher indígena na cidade. A identidade indígena é significada e ressignificada no presente, ao passo que se atualiza, nas práticas, corpos e modos de vida, expressões da “cultura” do “povo” de origem as quais elas se identificam e não desejam abrir mão, mesmo tendo que exercer certas negociações a partir das limitações da vida urbana, embebida por dinâmicas discriminatórias, normativas e excludentes.

As narrativas também evidenciaram a percepção de que na cidade as mulheres indígenas sofrem processos de invisibilização e discriminação específicos. A centralidade da vida urbana é fundamental na medida em que o estigma é constitutivo das relações cotidianas na cidade, que aparece com um lugar hostil, inóspito e violento para as mulheres indígenas. O contexto urbano escancara a dimensão da negação do “indígena no presente”, “indígena vivo”, pois invisibiliza e não reconhece a possibilidade de ser indígena e afirmar a identidade como experiência urbana. Na medida em que os “indígenas” são vistos como um “fora do lugar” no contexto urbano e longe da aldeia, emergem questões e acusações a respeito da legitimidade e autenticidade da identidade indígena na cidade. A cidade é central para compreensão da dimensão de estranhamento do corpo indígena, porque a ideia do indígena na cidade é percebida com uma imagem deslocada, como alguém que não pertence. O que demanda a essas mulheres uma postura cotidiana de ter que “provar” a legitimidade da autodefinição como indígenas. Como resposta, elas operam cotidianamente e a partir de suas atuações públicas ressignificando esses imaginários e essas perspectivas congelantes e exotizantes projetadas sobre elas, ao forçar novas narrativas e interpretações sobre ser indígena e viver na cidade, produzindo novos significados também sobre a própria identidade.

Por outro lado, a cidade também aparece como lugar propício de visibilidade e de exercer, com maior repercussão, trabalhos políticos de desfazimento dos estigmas sociais. Estar na cidade possibilita o fortalecimento da atuação dessas mulheres na esfera pública, bem como a ampliação do trabalho de “defender e divulgar a ‘cultura’”, que se traduz em inúmeros esforços cotidianos. A vida urbana traz ainda elementos positivos em relação à vida na aldeia (o que aparece de forma mais explícita na narrativa de Tapixi e Socorro), pois é na cidade grande que se constitui a possibilidade de construir independência, emancipação e autonomia, propiciando o exercício da própria individualidade sem os constrangimentos culturais e sociais constitutivos da vida comunitária aldeada - que envolve inclusive a possibilidade de expressar de forma mais livre e menos estigmatizada a sexualidade homoafetiva. Porém, são narradas também as perdas em torno dos sentidos e exercícios de coletividade na vida mais individualizante da cidade, o que é lamentado por todas elas, que argumentam também sofrer com os limites para se conectar e expressar a espiritualidade vivendo na cidade e estando longe da natureza.

Compreendeu-se também que os processos de identificação, que envolvem uma transformação pessoal e singularizada, se abrem como atos políticos em forma de *projeto*. *Projeto*, pois se volta para um mundo que se almeja criar, em que as vidas dos indígenas, e,

mais especificamente, das mulheres indígenas sofram menos discriminações na cidade (e também nas aldeias). Tal trabalho político é motivado pela afirmação da “diferença” (BHABA, 1998) que quer ser vivida sem ser anulada pela violência de Estado ou pelo estigma atualizado no cotidiano das relações intersubjetivas e sociais. Na medida em que elas vão se descobrindo e se produzindo indígenas, vão buscando se insubordinar ao estigma e a uma série de violências simbólicas colocadas a partir de regimes de invisibilização, negação e racismo vividos no cotidiano. Desmontar esses regimes é um trabalho operado no cotidiano a partir de agências miúdas para tornar seus mundos mais habitáveis, no sentido de Venna Das (2007), mas também colaborando para produzir um mundo melhor para os povos indígenas, ampliando o horizonte de possibilidades e expectativas políticas para esses grupos.

A “descoberta” enquanto indígena irá viabilizar uma série de possibilidades simbólicas e materiais, antes não dispostas em seu *campo de possibilidades*. A afirmação identitária exerce influência sobre a atuação pública delas no mundo e na forma como elas ganham a vida através do trabalho e se estabelecem na cidade como profissionais, que é constituída pela vontade de corresponder o meio profissional com o ideal de “defender e divulgar a ‘cultura’”, o qual atravessa múltiplas esferas de suas vidas.

É importante prestar atenção no modo como a identidade constitui uma parte importante do *self* dessas mulheres, revelando um processo de subjetivação vital que propicia o fato de, apesar do estigma, quererem continuar se afirmando como indígenas, mobilizando formas variadas de se interpretarem como agentes. Dessa forma, a declaração de si mesmas como mulheres indígenas é levada em sua radicalidade como ato político, na medida em que representa um movimento a *contrapelo* do processo narrado como o destino de grande parte dos indígenas “desaldeados” - o engendramento do estigma produzindo vergonha, medo e a rejeição pela identificação. O que nos faz refletir sobre o que essas mulheres indígenas estão projetando e querendo transformar ao afirmar a identidade indígena como possibilidade atraente de ser na cidade. Há uma dimensão, na vida dessas mulheres, que as orienta para a identificação como indígena, na contramão das escolhas das irmãs, tias ou filhas que optaram por “não seguir” ou “não assumir” a identidade e a “cultura”, que engendraram o estigma social.

O estigma reflete a não superação de um passado colonial que perpetua uma visão estereotipada do indígena como preguiçoso, sujo, primitivo, selvagem, dentre outros adjetivos que reaparecem atualizados em situações ordinárias e se precipitam através de

constrangimentos e ações discriminatórias nos corpos concretos dessas mulheres, reencenando o trauma colonial nas relações cotidianas (KILOMBA, 2019). Nesse sentido, como resposta, essas mulheres convocam a enunciação de ser indígena a partir, não da vergonha ou do medo, mas do orgulho e do reconhecimento da própria força e potência. Podemos enxergar a construção identitária dessas mulheres e o processo de *tornar-se* indígena como formas de descolonização do eu (KILOMBA, 2019). Pode ser percebido como um movimento de sair do estado de perplexidade e incompreensão (“*por que fizeram isso com a gente?*”), de sair do lugar de constatação do trauma e da ferida colonial aberta (KILOMBA, 2019), e desenvolver perspectivas de cura e de transformação.

A descolonização do eu opera internamente e subjetivamente, se movendo do lugar de vítima e de outridade para o de sujeitas das próprias histórias - quem descreve, quem narra, quem faz História - reivindicando o lugar de autoria e autoridade de escrita sobre a própria realidade. Em vez de se identificar com o “índio” representado no museu, desenvolve-se a identificação positiva sobre o “indígena no presente”. O que por sua vez atua sobre a autoestima, produzindo confiança e autoreconhecimento, construindo a possibilidade de autodefinição como um povo “guerreiro”, como mulheres “guerreiras”. Vemos esse movimento em todas as quatro trajetórias, processo narrado como estreitamente imbricado, significado e somente possível através do restabelecimento de uma conexão com as “raízes”.

A descolonização do eu envolve o reconhecimento de uma comunidade com a qual se produz um lugar de compartilhamento e copertença. É o reconhecimento da própria ancestralidade. A ancestralidade aparece como a imanência desse vivido, construída não a partir de um lugar mítico, mas de potencialidade e de convocação histórica dos povos e “culturas” indígenas, e como estas se reatualizam nas relações e práticas no presente, em sua pluralidade e ambiguidade. Assim, apesar de processos individuais e intra-subjetivos, tais processos de identificação são produtores de sentidos de comunidade.

No terceiro capítulo, refletimos sobre a dimensão de gênero presente nas quatro trajetórias, dando ênfase menos às violências generificadas *per se* e mais à dimensão das agências que emergem como respostas a estas experiências. Ou seja, partiu-se menos de um esforço analítico de tentar explicar como se chega na violência e mais em como se sai da violência (DAS, 2007), através de trabalhos de si, de ações cotidianas para *refazer a vida*, mas também através de processos de cura (KILOMBA, 2019). Trabalhou-se a partir da *descida ao ordinário*, que é ao mesmo tempo um deslocamento epistemológico, analítico e subjetivo,

pois implica em considerar rotinas e rituais cotidianos como algo do campo da realização, como uma ação ativa por parte das sujeitas, e não meramente parte do hábito.

Veena Das (2007) discorre sobre como as mulheres em suas atividades cotidianas (no preparo da comida, na reza, na costura, no cuidado com a casa e com as crianças, etc) atuam para refazer a vida e tornar o mundo mais habitável após experiências traumáticas de violências. Das nos mostra como a vida de uma pessoa comum é também marcada por atos heróicos e que esses atos são o simples fato de continuar fazendo coisas banais e ordinárias, de continuar na “batalha da vida”. As escolhas ocultas e as batalhas diárias quase imperceptíveis dessas mulheres indígenas são vitais para o trabalho de refazimento e produção de sentido da vida e significação de si em torno do gênero feminino e da identidade indígena. Observamos como as agências miúdas e as inúmeras negociações que estão exercendo em seu universo ordinário servem, não apenas para tornar sua vida mais vivível, mas para tornar o mundo mais habitável para outras mulheres ao seu redor: filhas, netas, mães, irmãs, e outras indígenas de suas comunidades originárias.

A importância da ascendência indígena, bem como os significados em torno da ancestralidade e da espiritualidade evocadas são retomadas como ponto significativo de engajamento dessa força que as mantém na “batalha da vida” e na luta diária pela conquista de seus sonhos. O laço com seu “povo” e a transmissão de seus ancestrais aparecem como as condições de possibilidade para a superação e a cura, que é encontrada nas “raízes” - sejam essas raízes simbólicas, sejam essas raízes materiais de árvores -, as quais recorrem como lugar de refúgio e para reanimar sua força e produzir cura.

Suas trajetórias de vida tratam, para além de um percurso atravessado pela dimensão endurecida de inúmeras violências - efeito da experiência generificada e de *exceção ordinária* -, de mulheres que fazem da condição supostamente de vítimas uma autonegação como “guerreiras”, que as localizam como reinvenção, retificação e superação de suas histórias. Tornar-se costureira autônoma, ter uma editora, ser bióloga, trabalhar com artesanato indígena, atuar em projetos de extensão que protagonize as questões indígenas, elaborar uma boneca indígena como fruto de seu trabalho, trabalhar em escolas “divulgando a cultura” para crianças, dar aula no sistema prisional, cantar, publicar livros em línguas indígenas, etc, se apresentam como modos pelos quais elas constroem-se na chave da conquista e superação. Apesar dos constrangimentos econômicos e dos desafios da vida cotidiana, transpõem os traumas e as dores que carregam pelas marcas de violências vividas, a

partir de signos de uma vida “como escola”, afirmando para si um lugar de resiliência, insistência e não desistência constante e diário.

Outras dimensões mais sutis e subjetivas corporificam a autoadjetivação como “guerreiras”. Estas serão encontradas nos atravessamentos e ressignificações de experiências de violência e abuso na infância e na vida adulta, no reconhecimento de memórias ásperas, mas também da possibilidade de sua reelaboração e conformação; nas maneiras possíveis de aprender a lidar e a conviver com essas dores. Encontram-se também nas formas do gerir o próprio corpo e nas formas de evocar a espiritualidade. Aparecem nos sentidos construídos sobre a maternidade, que, apesar de lidar com regimes de culpa e demandar posturas enérgicas a partir de ausências-ativas masculinas, reinscrevem seus lugares no mundo: como aquelas mais capazes de se defender, mais responsáveis; como aquelas que constroem microscopicamente, no cotidiano, formas de atuar sobre a vida das filhas e dos filhos para que estes sofram menos; como aquelas que se abrem à tolerância como possibilidade de não romper o vínculo com o próprio filho; como aquelas que experienciam o luto e dores indizíveis na perda de uma filha ou filho e, apesar disso, continuam com seus esforços miúdos para seguir habitando e refazendo a vida. Estão ainda na possibilidade de se assumir como mulher indígena homossexual e sentir orgulho de si mesma. Na conquista de terminar um doutorado contrariando as expectativas sociais e familiares. Na capacidade de transformar dor em luta, em força e superação. Todas essas enunciações também constroem a produção de si como sujeitas guerreiras.

“Guerreiras” aparece como um adjetivo de autodenominação fundamental, pois impera sobre certo modo de interpretação da própria vida capaz de produzir a *biografia* a partir da chave da superação, acionando uma força de “não desistência” que prevalece sobre as dificuldades e desavenças da vida, que parte da compreensão das dores vividas como produtoras de aprendizado e agência feminina. O trabalho sobre as dores vividas cria relações e conexões possíveis entre essas mulheres e outras indígenas, mas também com mulheres não indígenas, produzindo possibilidades de construção de sentidos de pertencimento enquanto sujeitas generificadas. Isso ocorre a partir do compartilhamento de experiências comuns de sofrimento como mulheres, o que propicia um lugar de abertura para partilhas de violências equivalentes vividas. O encontro com outras mulheres e a produção de espaços de escuta e compartilhamento também ancoram a possibilidade de reanimar forças e cocriar maneiras para continuarem sendo “guerreiras”.

Não se trata aqui de romantizar tais trajetórias, reforçando percepções homogeneizantes e problemáticas enquanto “mulheres essencialmente fortes” de forma a ofuscar as violências estruturais direcionadas a esses corpos, situados em posições atravessadas por marcadores sociais específicos, naturalizando-as. Mas sim pensar como experiências de violência e sofrimento precipitam sobre os processos de constituição de si como sujeitas, refletindo sobre como as inúmeras agências, que destas emergem, atuam propiciando soluções cotidianas para tornar suas vidas mais habitáveis e para abrir o horizonte de possibilidade da construção de vidas menos violentas para outras mulheres.

É importante demarcar que essas mulheres compartilham uma experiência localizada entre milhares de mulheres que vivem em grandes cidades brasileiras, por viverem violências que estão relacionadas à sua posição interseccionalizada enquanto mulheres que vivem a vida em *exceção ordinária*. No entanto, o que diferencia essas mulheres destas outras é a mobilização da identidade indígena como uma forma de se trabalhar subjetivamente e operar respostas específicas para essas violências. Percebemos, nas trajetórias destas mulheres indígenas, movimentos que ultrapassam o trabalho de refazer a vida para lidar com a experiência dura de ser mulher pobre na cidade. Elas estão exercendo um trabalho de invenção de uma nova vida a partir da afirmação da identidade indígena como forma de contornamento positivo para criar um novo mundo para se habitar.

Tal processo está vinculado diretamente ao modo como elas se elaboram em autonarrativa e em *biografia*, o que evolve a constituição de si como sujeitas. Observa-se um trabalho de autosignificação, que age ao mesmo passo da produção da própria identidade indígena, constituindo novas subjetividades que reconfiguram o lugar que essas mulheres ocupam no mundo, construindo-se como sujeita-histórica, sujeita-política, sujeita-agente, sujeita-guerreira. Tornar-se sujeita é algo que solicita um exercício de narrar-se, uma pedagogia de si, que leva uma ressignificação da vida, e, sobretudo, a um autoentendimento de seu lugar social. À medida que essas mulheres vão fazendo esse esforço autobiográfico, assumem uma potência de luta e de cocriação, reconstruindo-se a si mesmas e em coletivo. Autonarrar é ressignificar a si e é assumir um novo lugar dentro de um grupo, de um coletivo, de um “em comum” (MBEMBE, 2019). A narrativa de si ocorre em colaboração com um processo de se perceber em um espaço social, inserido em lutas políticas não apenas por igualdade e direitos, mas lutas por significados e disputas de memória.

Sobre o nosso trabalho como pesquisadores, na mediação e visibilização dessas narrativas, cabe ressaltar que estamos também inseridos nessas disputas pela memória e lembrar que não damos voz a ninguém, toda sujeita tem sua própria voz e pode falar - apesar de nem sempre existirem regimes de escuta que viabilizem essa fala (SPIVAK, 2010). Porém, é possível exercer um convite ao trabalho autonarrativo, que ocorre a partir de uma colaboração, de um trabalho de escuta das demandas e solicitações que são construídas por essas sujeitas, que ultrapassam os fins acadêmicos. Por fim, gostaria de enfatizar que o trabalho delicado de lidar com memórias de dor e sofrimento de mulheres, através de nossas pesquisas, nos convida a posturas mais sensíveis e a solicitações éticas e políticas – e até espirituais (DAS, 2007). Por outro lado, se abre como uma possibilidade para que o texto antropológico e sociológico assuma um corpo de escritura que permita que a dor do outro nele se expresse, se abrindo também para caminhos de cura (DAS, 2008).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. *Estudos Feministas*, p. 451-470, 2012.
- ALBUQUERQUE, Marcos A. S. Indígenas na Cidade do Rio de Janeiro. *Cadernos do Desenvolvimento Fluminense*, n. 7, p. 149-168, 2015.
- ALBUQUERQUE, Marcos A. S. O regime imagético Pankararu: tradução intercultural na cidade de São Paulo. 2011. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. (2002). A Jurema nas Práticas dos Descendentes Culturais do Africano no Brasil. In: *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Mota, C.N. da e Albuquerque, V.P de (org.). Recife: Bagaço, 2002.
- ANDERSON, Benedict; BOTTMAN, Denise. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Editora Companhia das Letras, 2008.
- ANDRELLO, G. Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaratê. São Paulo: unesp, isa; Rio de Janeiro: nuti, 2006. <https://doi.org/10.7476/9788539302895>
- ANZALDÚA, Gloria. Como domar uma língua selvagem. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Difusão da língua portuguesa*, n. 39, p. 297-309, 2009.
- ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza /Rumo a uma nova consciência. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro, 2005.
- ARRUTI, José Maurício P.A. O Reencantamento do Mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: MN/UFRJ. 1996.
- ASAD, Talal. Reflexões sobre crueldade e tortura. *Revista Pensata*, v. 1, n. 1, p. 160-163, 2011.
- BADINTER, Elisabeth. Um amor conquistado: o mito do amor materno. 1985.
- BAINES, Stephen G. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. 2004. Disponível em: <http://www.ipol.org.br/imprimir.php?cod=212> (acesso em: 20/07/2019).
- BARTH, Fredrik. Etnicidade e o Conceito de Cultura. Trad. de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. *Antropolítica*, n. 19, 2005.
- BARTH, Fredrik. Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference. Waveland Press, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. Modernity and ambivalence. *Theory, Culture & Society*, v. 7, n. 2-3, p. 143-169, 1990.
- BEVILAQUA, Camila. A Aldeia Vertical e a Horta no Morro. Trajetórias indígenas no Rio de Janeiro. *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, n. 21, 2017a.

BEVILAQUA, Camila. 'Se Fantasiar de Índio é Fácil, Ser Índio é Difícil, Tem que Estudar Muito': vivências indígenas na cidade do Rio de Janeiro. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*. Ano 21, 28(2): 85-111, 2017b.

BEVILAQUA, Camila. A Aldeia Vertical: mistura indígena na cidade do Rio de Janeiro. *Mundo Amazônico*, v. 8, n. 2, p. 49-70, 2017c.

BHABHA, Homi K. O Local da cultura. Trad. de Miriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BORDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. Paris, 1986. In: AMADO, J; FERREIRA, MM Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1986.

BORGES, Socorro. Entrevista concedida no dia 25/09/2018. Local: Residência de Socorro, Tanque, Rio de Janeiro (RJ). Duração: 01h40m06s. Entrevistadora: Luiza F. Nasciutti. Transcrição: Maria Eduarda Ota e Marina Monteiro (31 páginas).

BOSI, Ecléa. Memória e sociedade: lembranças de velhos. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1987.

BRAH, Avtar; PHOENIX, Ann. Ain't I A woman? Revisiting intersectionality. *Journal of international women's studies*, v. 5, n. 3, p. 75-86, 2004.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *cadernos pagu*, n. 26, p. 329-376, 2006.

BROWN, Wendy. States of injury: Power and freedom in late modernity. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade. Trad. de Renato Aguiar. 2014.

BUTLER, Judith. Vida precária: el poder del duelo y la violencia. Paidós, 2006.

BUTLER, Judith. Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia. Editora José Olympio, 2018.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Enio S. O Paradigma da Extinção: Desaparecimento dos Índios Puris em Campo Alegre no Sul do Vale do Paraíba. *Anais XV Encontro Regional de História da ANPUH-PR*. 2016

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Cultura" e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. *Cultura com aspas*, p. 311-373, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Índios no Brasil: história, direitos e cidadania. Editora Companhia das Letras, 2013.

CARRACEDO, José Rubio. Pluralismo, multiculturalismo y ciudadanía compleja. In: O'FARRELL, Pablo Badillo. Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo: reflexiones para un mundo plural. Andalucía: Ediciones Askal, 2003.

CARSTEN, Janet. Ghosts of memories: essays on remembrance and relatedness. Malden, Blackwell. 2007.

CESARINO, P. Babel da floresta, cidade dos brancos? Um povo indígena no trânsito entre dois mundos. *Revista Novos Estudos*, 2(1): 1-23, 2008.

DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 14, n. 40, p. 31-42, 1999.

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *cadernos pagu*, n. 37, p. 9-41, 2011.

DAS, Veena. *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, 2007.

DAS, Veena. Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones. *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, p. 437-458, 2008.

DAVIS, Angela Y. *Women, race and class*. Vintage, 2011.

DOMINGUES, João Luiz P. A diversidade atrofiada: políticas de regulação urbana e movimentos culturais insurgentes na cidade do Rio de Janeiro. 2013. Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós- Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ.

DOROTINSKY, Deborah. *Mujeres indígenas, participación política y fotografía*. 2009. Disponível em: http://www.academia.edu/7905948/Mujeres_participacion_politica_y_fotografia

FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

FARIAS, Juliana. *Governo de mortes: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2014.

FERNANDES, Camila. *Figuras da causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado*. 2017. Tese de Doutorado. Tese de doutorado em Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ.

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, Outubro, 2002.

GARGALLO, Francesca. C. *Ideas feministas de pensadoras indígenas contemporâneas*. 2011. Disponível em: <http://rcci.net/globalizacion/2011/fg1131.htm>

GOMES, Mércio. *Laudo antropológico sobre a Ocupação Indígena do Antigo Museu do Índio no Bairro do Maracanã no Rio de Janeiro*. Mimeo. 2011.

GOMES, Mércio. Trecho de fala em coletiva de imprensa no antigo Museu do Índio, em 24 de novembro de 2012a.

GOMES. *Os Índios e o Brasil: passado, presente e futuro*. Editora Contexto, 2012b.

GOMES. Trecho de fala em Fórum sobre o Patrimônio Indígena do Rio de Janeiro, em 17 de setembro de 2012c.

GOODY, Jack. Da oralidade à escrita – reflexões antropológicas sobre o ato de narrar. In: Moretti, Franco (org.). *Romance 1: A cultura do romance*. São Paulo: CosacNaify. pp 35-68. 2009.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. *Regime de índio e Faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de mestrado, MN/UFRJ. Rio de Janeiro-RJ, 1993.

GUAJAJARA, Tapixi. Entrevista concedida no dia 24/09/2018. Local: Residência de Tapixi, Condomínio Zeketi, Estácio, Rio de Janeiro (RJ). Duração: 01h38m56s. Entrevistadora: Luiza F. Nasciutti. Transcrição: Maria Eduarda Ota e Marina Monteiro (29 páginas).

HALBWACHS, Maurice. *La memoria colectiva*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2004.

HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Albin Michel, 2013.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 1. reimp. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HANDLER, R. & LINNEKIN, J. Tradition, Genuine or Spurious. In: *Journal of American Folklore*, Vol. 97, nº 385. 1984.

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist studies*, v. 14, n. 3, p. 575-599, 1988.

HERNÁNDEZ-CASTILLO, Rosalva. A.; SIERRA, Maria. T. Repensar los derechos colectivos desde el género: aportes de las mujeres indígenas al debate de autonomía. In: SÁNCHEZ, M. (Coord.) *La doble mirada: voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*. México DF: UNIFEM/ILSB. 2002.

hooks. bell. *Olhares negros: raça e representação*. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Os indígenas no Censo Demográfico 2010. IBGE: Rio de Janeiro, 2012._____. Perfil dos municípios brasileiros: cultura 2006. Rio de Janeiro, 2007._____. Pesquisa de Informações Básicas Municipais - Gestão Pública -Suplemento de Cultura - 2006. Rio de Janeiro: IBGE, 2007.

INSTITUTO PACS. O maracá de Mônica Lima dita o ritmo das resistências que nunca emudecem. 2016. Disponível em: <https://medium.com/@pacsinstituto/o-marac%C3%A1-de-m%C3%B4nica-lima-faz-o-som-dita-o-ritmo-das-resist%C3%A2ncias-que-nunca-emudecem-321626a48690>. (acesso em 21/07/2019)

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação. Episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. 1. Ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA, Mônica Cristina B. S. Entrevista concedida no dia 05/08/2018. Local: Aldeia Maracanã, Maracanã, Rio de Janeiro (RJ). Duração: 01h45m50s. Entrevistadora: Luiza F. Nasciutti. Transcrição: Maria Eduarda Ota e Marina Monteiro (27 páginas).

- LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. *Revista Estudos Feministas*. 7 (1 e 2). 1999.
- LASMAR, Cristiane. De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9788539302956>
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Editora 34, 1994.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, v. 199, 1995.
- MAGNANI, J.G. Cantor. Xamãs na cidade. *Revista da ups*, 67(set-nov): 218-227. 2005. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p218-227>
- MAGNANI, J.G. Cantor. Uma experiência de etnologia urbana: a presença indígena em cidades da Amazônia. Em: Amoroso, M. & Mendes dos Santos, G. *Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia* (pp. 45-74). São Paulo: Terceiro Nome, 2013.
- MAHMOOD, Saba. Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural anthropology*, v. 16, n. 2, p. 202-236, 2001.
- MARCOS, Sylvia. Nunca más una revolución sin nosotras. *El Congreso de las Mujeres Indígenas: um despertar*. Doble Jornada, ano 11, n.128, 6 de outubro. 1997.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018. *Revista Eletrônica Interações Sociais*, v. 3, n. 1, p. 132-138, 2019.
- MOHANTY, Chandra. Bajo los ojos de occidente. *Academia Feminista y discurso colonial*. *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, p. 117-163, 2008.
- MONTERO, Paula. Multiculturalismo, identidades discursivas e espaço público. *Sociologia & antropologia*, v. 2, n. 4, p. 81-101, 2012.
- MOTA, C.N. da & BARROS, J.F.P. O Complexo da Jurema: Representações e Drama Social Negro-indígena. In: *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. MOTA, C.N. da & ALBUQUERQUE, V.P de (org.). Recife: Bagaço, 2002.
- MUSEU DO ÍNDIO. *Museu ao Vivo*, edição 3. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1991b.
- NUNES, E. Soares. No asfalto não se pesca. Parentesco, mistura e transformações entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO). (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2012.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. "O Nosso Governo": Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades. *Contra Capa*, 2016.

OUVERNEY, Mariana Cavalcante. Estudo Sociológico sobre a Ocupação Indígena do Antigo Museu do Índio no Bairro do Maracanã no Rio de Janeiro. 2011.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. Entrevista concedida no dia 06/10/2018. Local: Parque Lage, Jardim Botânico, Rio de Janeiro (RJ). Duração: 02h06m51s. Entrevistadora: Luiza F. Nasciutti. Transcrição: Maria Eduarda Ota e Marina Monteiro (27 páginas).

_____. Guerreiras (M'baima miliguapy): mulheres indígenas na cidade. *Mulheres indígenas na aldeia*. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018.

PADOVANI, Natália Corazza. Trafficking Of Women In Prisons Entrances Or Security And Gender Devices In The Production Of "Dangerous Classes". *Cadernos Pagu*, n. 51, 2017.

PATAI, Daphne. História oral, feminismo e política. *Letra e voz*, 2010.

PIEBORON, Camila. Tempos que duram, lutas que não acabam: o cotidiano de Leonor e sua ética de combate". Tese de doutorado, PPCIS/UERJ. 2018.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista estudos históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTELLI, Alessandro. História oral como arte da escuta. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

POTIGUARA, Eliane. Metade Cara, metade máscara. 2. Ed. Lorena: DM Projetos Especiais, 2018.

POTIGUARA, Eliane. Participação dos povos indígenas na Conferência em Durban. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 219-228. 2002.

ROBINS, K. Tradition and translation: national culture in its global context. In Corner, J. and Harvey, S. (orgs.), *Enterprise and Heritage: Crosscurrents of national Culture*. Londres: Routledge, 1991.

ROSA, Marlise. Catarinas e Iracemas: sobre casamentos interétnicos entre mulheres indígenas em Manaus Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro. 2016

SACCHI, Ângela. Mulheres indígenas: O processo organizativo e as demandas de genero. Assistência técnica e financeira para o desenvolvimento indígena. Rio de Janeiro/Brasília: ContraCapa Livraria/Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, Ministério do Desenvolvimento Agrário, p. 141-159, 2005.

SAHLINS, Marshall. Cultura e razão prática. Zahar, 2003.

SALLES, Sandro Guimarães de. À Sombra da Jurema Encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SCHÜTZ, Alfred. Choosing among projects of action. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 12, n. 2, p. 161-184, 1951.

SILVA, Ana Paula da. Os arquivos como territórios indígenas da cidade do Rio de Janeiro no século XIX. Qualificação de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro-RJ, 2014.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Zed Books Ltd. 2013

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Editora UFMG, 2010.

VELHO, Gilberto. *Antropologia das sociedades complexas. Projeto metamorfose*. Jorge Zahar editor, 3ª edição, Rio de Janeiro, 2003.

VELHO, Gilberto. *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*. Zahar, 2002.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *cadernos pagu*, n. 37, p. 79-116, 2011.

VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. *cadernos pagu*, n. 51, 2017.

VIANNA, Adriana. Tempos, dores e corpos. Considerações sobre a “espera” entre familiares de vítimas de violência policial no Rio de Janeiro. *Dispositivos urbanos e tramas dos viventes, ordens e resistências*. Rio de Janeiro: FGV/Faperj, p. 405-418, 2015.

VIGOYA, Mara Viveros. La sexualizacion de la raza y la racializacion de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. In: CAREAGA, Gloria. *Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe. La sexualidad frente a la sociedad*. México, D.F., 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os involuntários da pátria. *ARACÊ–Direitos Humanos em Revista*, p. 187-93, 2016.