



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Letras

Fernanda Vieira de Sant' Anna

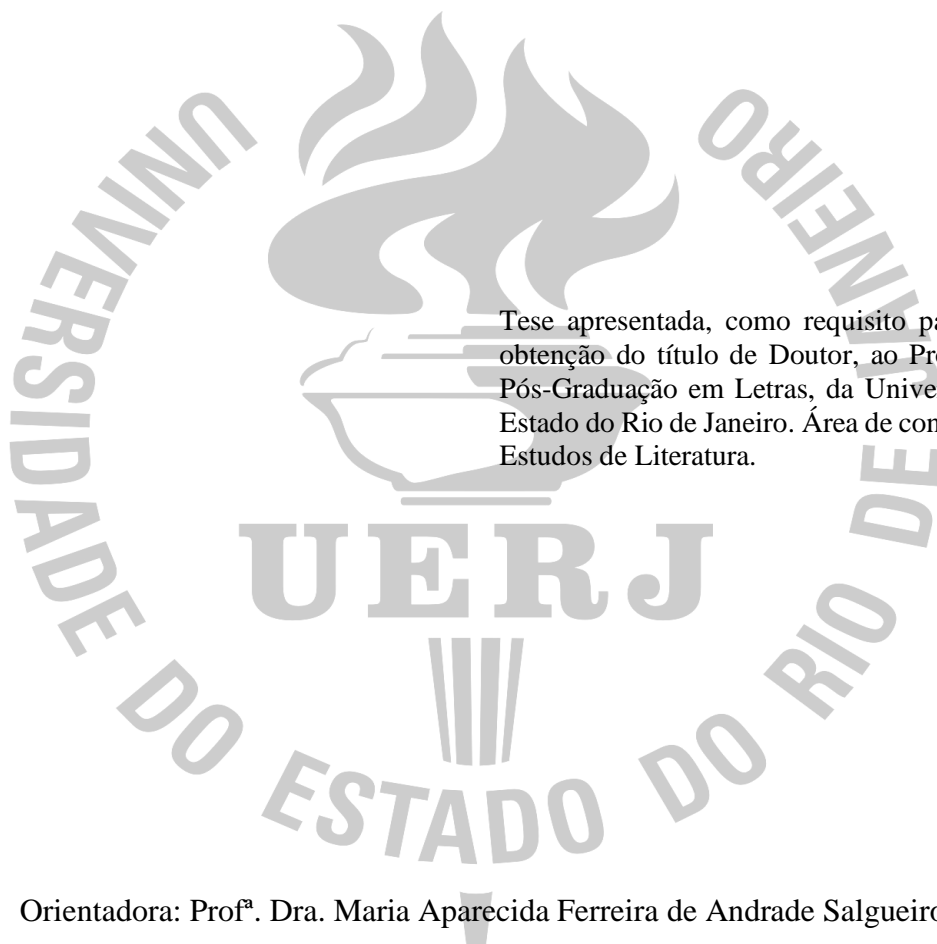
**Ruptura histórica e abordagem criativa: uma cartografia de identidades  
nativas**

Rio de Janeiro

2021

Fernanda Vieira de Sant' Anna

**Ruptura histórica e abordagem criativa: uma cartografia de identidades nativas**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dra. Maria Aparecida Ferreira de Andrade Salgueiro

Rio de Janeiro  
2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

|      |  |
|------|--|
| S232 | <p>Sant'Anna, Fernanda Vieira de.<br/>Ruptura histórica e abordagem criativa: uma cartografia de identidades nativas / Fernanda Vieira de Sant'Anna. – 2021.<br/>215 f.: il.</p> <p>Orientadora: Maria Aparecida Ferreira de Andrade Salgueiro.<br/>Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Letras.</p> <p>1. Hale, Janet Campbell – Crítica e interpretação - Teses. 2. Mailhot, Terese Marie – Crítica e interpretação - Teses. 3. Hale, Janet Campbell. Bloodlines: odyssey of a native daughter – Teses. 4. Mailhot, Terese Marie. Heart berries : a memoir – Teses. 5. Literatura comparada – Estadunidense e canadense – Teses. 6. Literatura comparada – Canadense e estadunidense – Teses. 7. Literatura indígena – Teses. 8. Mulheres indígenas – Teses. 9. Identidade social na literatura – Teses. I. Salgueiro, Maria Aparecida Ferreira de Andrade. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.</p> <p>CDU 82.091</p> |
|------|--|

Bibliotecária: Mirna Lindenbaum. CRB7 4916

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

---

Assinatura

---

Data

Fernanda Vieira de Sant' Anna

**Ruptura histórica e abordagem criativa: uma cartografia de identidades nativas**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Aprovada em 15 de julho de 2021.

Banca Examinadora:

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Maria Aparecida Ferreira de Andrade Salgueiro (orientadora)  
Instituto de Letras - UERJ

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Lucia Rodriguez de LaRocque  
Instituto de Letras – UERJ

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Leila Assumpção Harris  
Instituto de Letras - UERJ

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Graça Graúna  
Universidade de Pernambuco

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Ananda Machado  
Universidade Federal de Roraima

Rio de Janeiro

2021

## DEDICATÓRIA

Ao meu filho.  
À minha mãe.  
Às minhas mais velhas.  
Aos meus mais velhos.  
Às minhas Ancestrais.  
Aos meus Ancestrais.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu filho e à minha mãe. Vocês vivem em mim e eu sou vocês.

Agradeço ao meu pai, tanto parte quanto ausência fundamental de mim.

Agradeço às minhas avós e aos meus avôs.

Agradeço às minhas e aos meus ancestrais, por me guiarem até aqui.

Agradeço à Universidade do Estado do Rio de Janeiro, minha *Alma mater*, por toda a formação que vai além dos muros da universidade. Ao Instituto de Letras e ao Programa de Pós-Graduação em Letras, pelo engrandecimento.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ, pelo financiamento desta pesquisa e por proporcionar a bolsa de Doutorado Sanduíche que enriqueceu não apenas este trabalho, mas a mim mesma enquanto pesquisadora.

À Boston University, em especial ao Department of Romance Studies, ao Center for Latin American Studies, e à Frederick S. Pardee School of Global Studies, por me receber de braços abertos em seu quadro de pesquisadoras.

À minha orientadora e amiga, Cida Salgueiro, por toda a orientação, amizade e afeto de sempre. Sigamos juntas!

Ao querido Rodrigo Lopes de Barros, meu supervisor na Boston University, pela orientação preciosa, pela amizade, generosidade e acolhida.

Agradeço ao meu paidrinho, José Luiz, pelo amor incondicional e por ser meu exemplo. À minha tia Cristina, pela amizade, amor e constante acolhida. À prima Patrícia e minha afilhada Priscila, pelo carinho constante.

À minha irmã, Daniela, *I see home in you*.

À Barbara, *my person, 'already you excellenvue'*.

Aos meus irmãos, Adam e Jonathan, ao meu cunhado e grande amigo, Alex, e ao meu amigo-irmão Marcelo, por caminharem comigo sempre, especialmente quando eu tropeço.

À Maricotinha, por ser minha mãe do coração. À D. Penha, por me acolher como sua filha. À amirmã Catia, por estar comigo sempre. Ao Cleber e à Daniele, por ser minha família hoje e sempre.

À minha irmã Valderez e aos meus irmãos Hélio, Paulo e Carlos, filhos do meu pai, como eu. Laços e nós que não se desatam.

À minha sobrinha, Ludmila Kersnowsky, por me presentear com sua amizade e carinho.

À minha grande amiga de todas as horas e sempre mãeorientadora, Lucia. Você me alumia com sua amizade diariamente. Obrigada, minha querida!

À Eliane Potiguara, Graça Graúna e Márcia Wayna Kambeba, pela amizade, inspiração e guiança constantes. *Kuekatu reté! Ha'evete!*

À Ananda Machado, pela amizade que enleva e pela companhia no caminho.

À Janaina Cardoso e Leila Harris, por todo o apoio, partilha e confiança.

À Rita Olivieri-Godet e à Sarah Telles, pela amizade, afeto e apoio.

À Margarete e Sid, por me acolherem em seus corações em Boston e além.

Aos meus presentes UERJianos, que são dádivas na vida: Anielle, parceira em todos todos os momentos; Ariane, que é um mundo de afeto e força; Clark, amigo sempre próximo na geografia do coração; Edimara, acolhimento, parceria e Cassiopéia; Fábio, companheiro no sambar a vida; Jânderson, amirmão de coração grande; Natália, afeto e amor que desconhecem fronteiras; Patrícia, te carrego no peito; Priscila, madrinha dos meus gatos e amiga que sonha sempre junto; Renata, alinhamento favorável dos astros na minha vida; Ruan, afeto e conversa sempre aberta; Tarsila, pelo carinho e apoio; Thayssa Martins, editora, amiga e companheira de linhas. Com vocês ando melhor.

À Jeniffer, Jay, amiga de todas as horas e com o melhor sorriso. Renata G., amiga com o coração que me acolhe sempre. À Cristiane, parenta das ervas, da caminhada, do afeto e força.

À Julia, pela amizade, amor e confiança. Ao Diego, pelo afeto e acolhida. Ao André e Daniel, pela amizade, companheirismo e boas risadas. A vocês, que são 20/20 no jogo da vida.

Ao Ernesto e Vinicius, amigos de muita estrada. Ao Daniel Pereira, pelo grande afeto.

Agradeço às educadoras e aos educadores que foram parte da minha trajetória e que são parte de quem eu sou hoje.

Às/Aos profissionais de saúde e às/aos profissionais essenciais que foram (e são) o esteio durante a pandemia de COVID19.

À Resistência Aldeia Marak'ana. Ao Urutau e Potyra. Às parentas e aos parentes Indígenas das aldeias, das reservas e das cidades. (R)existência em cada passo.

Ao Gaga e Mia, gatos da Natália que me adotaram um tanto, e aos meus gatos Gaspar, Daphne e Fortuna, por serem família e companhia de todas as horas. Por me amarem sem restrições, como os amo.

Agradeço aos meus muito amados sobrinhos: Diana, Eric, Guilherme da Catia, Guilherme do Jonathan, Gustavo, Miguel e Theo. Vocês são o futuro.

[...]

I'm a canary down this mine of apathy  
singing & singing my throat on fire  
with this sacred holy purifying  
spirit of anger

*Chrystos*



## RESUMO

SANT' ANNA, Fernanda Vieira. *Ruptura histórica e abordagem criativa: uma cartografia de identidades nativas*. 2021. 215 f. Tese (Doutorado em Letras) - Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Esta tese pretende expandir os desdobramentos de uma cartografia identitária e remapeamento do *self* através das escritas de si de mulheres Indígenas. As literaturas Indígenas aprofundam os questionamentos dos discursos hegemônicos, denunciando as rupturas históricas e reinscrevendo suas identidades e redesenhando cartografias de pertencimento. Como um entendimento parcial de história é inevitável, a literatura dos povos Originários pode figurar como um forte mecanismo de reposicionamento de margens, questionamento de limites de espaço e lugar e (re)construção de identidade e herança Indígenas. Por ser um espaço criativo e mnemônico, as artes e literaturas permitem às escritoras e aos escritores Indígenas a (re)criação de um novo cenário onde seja possível um (re)enraizamento de suas identidades Originárias. Com isso, as obras de duas autoras Indígenas de diferentes nações de Turtle Island, que é a região Norte de Abya Yala (continente conhecido como América), se destacam no redesenho de geografias de si: *Bloodlines: Odyssey of a Native Daughter* (1998[1993]), de Janet Campbell Hale, Coeur d'Alene/Schitsu'umsh, da parte setentrional do que hoje é Idaho, em Turtle Island (Estados Unidos); e *Heart Berries: A Memoir* (2018), de Terese Marie Mailhot, escritora Nlaka'pamux, originária de Seabird Island Band, em Turtle Island (Canadá). Esta tese desdobra os preenchimentos da ruptura histórica através da auto-história escrita por mulheres Indígenas de Abya Yala (continente americano), construindo um diálogo entre as autoras supramencionadas e a pesquisadora, em um diálogo teórico e de escrita criativa, propondo novas metodologias de pesquisa para a decolonização de corpos, mentes e territórios. Esta pesquisa qualitativa Indígena crítica de abordagem bibliográfica e de *metodología fronteriza*, composta como um ensaio lírico, se propõe a analisar as obras primárias propostas com viés comparatista e dos estudos culturais, decoloniais e dos estudos Indígenas críticos. Lidando com os contextos históricos, culturais e transculturais de ambas as produções, com aproximações de teoria literária, antropologia e sociologia. A problematização parte de um referencial teórico que inclui, mas não se restringe a Tuhiwai Smith (2012 [1999]), Graúna (2013), Justice (2018), entre outros.

Palavras-chave: Literaturas Indígenas. Abya Yala. Mulheres Indígenas. Autoetnografia. Autobiogeografia.

## ABSTRACT

SANT' ANNA, Fernanda Vieira. *Historical rupture and creative approach: a cartography of Native identities*. 2021. 215 f. Tese (Doutorado em Letras) - Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

This dissertation intends to expand the unfolding of an identity cartography and remapping of the self through the self-writings of Indigenous women. Indigenous literatures deepen the questioning of hegemonic discourses, denouncing historical ruptures and reinscribing identities and redesigning cartographies of belonging. As a partial understanding of history is inevitable, the literature of Indigenous peoples can function as a strong mechanism for repositioning margins, questioning the limits of space and place and (re)constructing Indigenous identities and heritage. As a creative and mnemonic space, arts and literature allow Indigenous writers to (re)create new worlds where a (re)rooting of their Native identities is possible. Thus, the works of two Indigenous authors from different nations of Turtle Island, that is the North region of Abya Yala (continent known as America), stand out in the redesign of geographies of themselves: *Bloodlines: Odyssey of a Native Daughter* (1998[1993]), by Janet Campbell Hale, Coeur d'Alene/Schitsu'umsh, from the northern part of what is now Idaho, on Turtle Island (United States); and *Heart Berries: A Memoir* (2018), by Terese Marie Mailhot, Nlaka'pamux, from the Seabird Island Band, in Turtle Island (Canada). This dissertation unfolds the fillings of the historical rupture through the self-history written by Indigenous women of Abya Yala (American continent), building a dialogue between the authors and the researcher, in a theoretical and creative writing dialogue, proposing new research methodologies for the decolonization of bodies, minds and territories. This critical Indigenous qualitative research with a bibliographical approach and borderland methodology, composed as a lyrical essay, proposes to analyze the primary works proposed with a comparative approach and those of cultural, decolonial and critical Indigenous studies. Dealing with the historical, cultural, and transcultural contexts of both productions, with approaches from literary theory, anthropology, and sociology. The problematization is based on a theoretical framework that includes but is not restricted to Tuhiwai Smith (2012 [1999]), Graúna (2013), Justice (2018), among others.

Keywords: Indigenous Literatures. Abya Yala. Indigenous Women. Autoethnography.

Autobiogeography.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

|             |  |     |
|-------------|--|-----|
| Figura 1 -  | Selo Coeur D’Alene .....   | 28  |
| Figura 2 -  | Mapa da reserva Coeur d’Alene .....                                  | 29  |
| Figura 3 -  | Rótulo colonial de pureza de sangue .....                            | 33  |
| Figura 4 -  | Oregon City .....  | 37  |
| Figura 5 -  | Invisibilidade: cansaços sobre tela .....                            | 40  |
| Figura 6 -  | Mande notícias se puder.....   | 44  |
| Figura 7 -  | Poema pindorama .....  | 58  |
| Figura 8 -  | Fagocitose: mecanismo de resposta inata aos saberes coloniais .....  | 62  |
| Figura 9 -  | Terese Mailhot .....   | 65  |
| Figura 10 - | Wahzinak & Ken Mailhot’s painting .....                              | 67  |
| Figura 11 - | E eu não contei para ninguém. E o silêncio engoliu o meu grito ..... | 69  |
| Figura 12 - | Localização de Seabird Island Band .....                             | 70  |
| Figura 13 - | Seabird Island Band .....  | 71  |
| Figura 14 - | Stó:lō Service Agency .....  | 75  |
| Figura 15 - | Bandeira da Nação Nlaka’pamux .....                                  | 78  |
| Figura 16 - | Família Linguística Salishan .....                                   | 79  |
| Figura 17 - | Amend... Reparar? .....  | 82  |
| Figura 18 - | “Non-Chi-Ning-Ga’s Map of the Migration of his Indian Ancestors” ... | 84  |
| Figura 19 - | Linguagem da Liberdade .....   | 91  |
| Figura 20 - | Estátua de Cristóvão Colombo decapitada .....                        | 97  |
| Figura 21 - | Cobertores de graça: eles são realmente de morrer! .....             | 98  |
| Figura 22 - | Melena .....   | 102 |
| Figura 23 - | Mulher-serpente .....  | 104 |
| Figura 24 - | Breaking the silences .....  | 113 |
| Figura 25 - | Dissonante .....   | 116 |
| Figura 26 - | Chegança .....   | 118 |
| Figura 27 - | Dispersa e confundida .....  | 120 |

## SUMÁRIO

|   |   |     |
|---|---|-----|
|   | <b>CAMINHOS</b> .....   | 11  |
| 1 | <b>RETORNAR: JANET CAMPBELL HALE E OS CAMINHOS DA VOLTA PARA CASA</b> .....   | 24  |
| 2 | <b>VIVER O PRESENTE: TERESE MARIE MAILHOT</b> .....   | 62  |
| 3 | <b>AUTOBIOGEOGRAFIA: O ESPELHO PARTIDO</b> .....  | 100 |
| 4 | <b>CARTOGRAFIAS IDENTITÁRIAS: DIÁLOGOS E CAMINHOS DA RE(DES)CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES INDÍGENAS PELA LITERATURA</b> .....  | 135 |
|   | <b>FLORESCIMENTOS</b> .....   | 158 |
|   | <b>REFERÊNCIAS</b> .....  | 159 |
|   | <b>GLOSSÁRIO: LÉXICO DE (R)EXISTÊNCIA</b> .....   | 169 |
|   | <b>APÊNDICE A</b> – Tramas de Existir: parte da árvore Genealógica de Fernanda Vieira .....   | 173 |
|   | <b>APÊNDICE B</b> – Entrevista de Terese Marie Mailhot concedida à turma de Contemporary Indigenous Literature, Continuing Education, do Institute of American Indian Arts e ministrado por Chelsea Tayrien, Spring 2021. [Pergunta feita por] Fernanda Vieira. Brasil e USA, 16 abril 2021 ..... | 174 |
|   | <b>ANEXO A</b> - Indian Tribal Entities Within the Contiguous 48 States Recognized by and Eligible to Receive Services From the United States Bureau of Indian Affairs .....  | 175 |
|   | <b>ANEXO B</b> - Indian Lands of Federally Recognized Tribes of the United States (2016) .....  | 181 |
|   | <b>ANEXO C</b> – Indian Act (1876) .....  | 182 |
|   | <b>ANEXO D</b> – Exemplos de Registro de Identidade Indígena: Brasil, Canadá e Estados Unidos .....   | 214 |

## CAMINHOS

Os povos Indígenas não são povos do passado. Os povos Indígenas não estão acabando. Não são primitivos, simples ou incivilizados. O destino dos povos Originários não é, ao contrário do que a colonialidade apregoa com fervor, ódio e desespero, a extinção pela assimilação forçada – já que o genocídio não é/foi a única ferramenta de colonização. Indígenas são pessoas cuja diáspora escapa à geografia física e se dá/deu pela estrangeirização dentro de seus próprios territórios.

Ao longo do texto, utilizarei os termos Indígenas, Originárias/os e Nativas/os de forma intercambiável. Compreendo que são termos universalizantes e que tendem ao apagamento das multiplicidades dos Povos Indígenas, mas aqui proponho uma universalização estratégica e não homogeneizante. As palavras para designar os primeiros habitantes de Abya Yala mudam com o tempo e, normalmente, cada Nação prefere ser reconhecida pelo seu próprio nome: Xokó, Potiguara, Nlaka’pamux, Lakota, entre tantas. Não espero reforçar o outramento criado no período colonial onde os Povos Originários se tornaram os outros, comparados com os europeus. Ressalto que, pela origem em latim da palavra indígena, todas as pessoas são indígenas de algum lugar, visto que significa “original do lugar” em termos gerais. A palavra carrega magia e é importante considerar a força de um vocabulário de (r)existência.

A Nova História Indígena, que ganha cada vez mais volume, está desmantelando os mitos hegemônicos construídos para marcar uma obliteração dos povos Originários que, de fato, não ocorreu. Os Indígenas, nós – utilizo a terceira pessoa, nós, e a primeira pessoa ao longo do texto, mas também me faço valer do impessoal. De uma forma ou de outra, a escrita é atravessada pela minha subjetividade – sobrevivemos à brutalidade sistemática da colonialidade desde que Colombo, o tirano perdido, foi achado nas Américas, em 1492. O homem europeu, com ares de novo Adão (CUNHA, 2012, p. 8), achou por bem renomear o que já tinha nome e tomar posse do que não lhe cabia. O Novo Mundo nunca foi novo. É claro, pensar as Américas como um território de perfeição e harmonia antes da chegada dos europeus é ingenuidade. Mas jamais poderemos saber como seria se fosse diferente. Os povos Indígenas, hoje, são a linha de frente pela preservação ambiental. Suas (nossas) filosofias, modos de vida e modos de produção de conhecimento divergem do “Ocidente” e precisam ser, não só respeitados, como apreciados e aprendidos. Uma nova episteme, uma episteme de Abya Yala, emerge e canta, batendo seu pé direito em prece pela terra e pela humanidade.

Este trabalho é uma volta no caleidoscópio das múltiplas identidades des-locadas de Abya Yala, de Turtle Island, de Pindorama<sup>1</sup>. Este trabalho é uma expedição a mim mesma, enquanto mulher hifenizada e subjetividade fragmentada, onde me exploro desprezando a sanha do Ocidente. Este trabalho é uma cartografia, dentre as muitas possíveis, que me reposiciona no mundo. Ouso abrir este caminho falando de mim. Não haveria autoetnografia ou auto-história sem o impulso do eu que se busca, do eu que se reencontra, do eu que se perde. Na resistência de anos de colonialidade, minha identidade me atravessa de passados, presentes e futuros. Meu nome vira verbo e me conjugo na constelação de existir e carregar a ancestralidade que me enraíza em mim mesma. Eu sou um continente que sangra. Eu sou oceanos que se abraçam. Eu sou o sonho feito gente das minhas ancestrais. E me re(des)construo nas linhas da literatura que leio, reescrevo e escrevo. Sou leitora, ouvinte e semeadora de palavras. A literatura tem força e a palavra milenar germina vida.

A leitura, inscrita no corpo, das obras de escritoras Indígenas, como Janet Campbell Hale, Terese Marie Mailhot, Eliane Potiguara, Graça Graúna, ou Chrystos, entre tantas, faz circular a palavra geradora, a palavra que transforma. E por ouvi-las ecoar nos meus questionamentos de mulher latina, mestiça, Indigenodescendente, Indígena, gesto essa escrita, faço nascer desdobramentos, como córregos, nossas identidades preenchem lacunas. Para essa travessia, o presente trabalho se propõe a analisar *Bloodlines: Odyssey of a Native Daughter* (1998), de Janet Campbell Hale, e *Heart Berries: A Memoir* (2018), de Terese Marie Mailhot, com uma abordagem poética-crítica que dialoga com a própria subjetividade de quem escreve e atravessa quem lê. Ambas as obras primárias, de traço autobiográfico, lidam com a representação das identidades fragmentadas Indígenas na colonialidade. Na contemporaneidade, as fronteiras entre gêneros literários, entre ficção e não-ficção foram radicalmente cruzadas, doravante também as fronteiras entre arte e vida. Assim, as autoetnografias exploradas neste trabalho ultrapassam sistemizações e uniformizações, tal como os Indígenas escapam à força totalizadora da ocidentalidade. O texto aqui proposto possui suas fronteiras diluídas e entrecortadas, atravessado pelas reflexões que as obras provocaram e que conversa com a estrutura das próprias obras primárias per se.

---

<sup>1</sup> Abya Yala, Turtle Island e Pindorama são os nomes escolhidos neste trabalho para se referir, respectivamente, à América (continente), América do Norte, e Brasil.

Abya Yala: expressão na língua do povo Kuna e que significa “Terra madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento”. Utilizada no lugar de América para designar o continente.

Turtle Island: (Ilha das Tartarugas) é a região do Norte de Abya Yala. O nome vem de muitas histórias de criação dos povos originários do Norte. Utilizada no lugar de América do Norte.

Pindorama: nome de origem Tupi que significa “Terra das Palmeiras”. Utilizado para designar o Brasil.

A literatura preenche lacunas e rupturas. A Literatura acomoda, enquanto espaço de memória e re(des)construção de identidades, os muitos questionamentos e provocações que nós, subjetividades hifenizadas, temos ao longo da vida. E talvez tenhamos até depois dela. Tecemos nossas identidades nas tramas da memória e da ancestralidade, o mundo desenhado para tentar fazer dos Povos Originários forasteiros em seus próprios territórios tensiona para desmanchar nosso tecido de existir, nos tecemos novamente apertando nossas tramas desgastadas. Esse movimento constante de tecelagem de existir é um ato de resistência perene. A exemplo do entendimento da nação Wapichana, a palavra é carregada de poder. E ela molda e cria e recria. As literaturas dos resistentes agem como autoetnografia na re(des)construção das identidades Originárias, onde a construção da alteridade não serve de espelho para o olhar hegemônico. As literaturas Indígenas habitam o entrelugar e a ruptura histórica, agindo para preencher as lacunas históricas deixadas pela colonialidade. E aqui destaca-se o termo colonialidade, já que “permite compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial” (GROSFOGUEL, 2008, p. 126).

Gestar uma autoetnografia, ou uma auto-história, e parir na língua do colonizador é, não apenas um ato de sobrevivência, mas de decolonização de saberes e corpos há tempo demais marginalizados pelos entendimentos hegemônicos de mundo. Pensar Abya Yala e suas identidades Originárias e mestiças é pensar na sua ocidentalização forçada, é pensar na diáspora Indígena e nos muitos deslocamentos das diversas geografias do viver. As experiências coloniais ainda mantêm um impacto considerável sobre os grupos multiétnicos afetados pela ruptura que colocou em questionamento suas noções de pertencimento e alteridade. As identidades fragmentadas dos Indígenas, formadas em uma história interrompida e alienadas de suas terras nativas, constroem, pela elaboração de novos discursos, um remapeamento de si próprias, em uma nova cartografia de resistência que chacoalha as margens para o centro, mudando o balanço das relações hegemônicas de poder.

Por ser um espaço criativo e mnemônico, as literaturas e outras artes permitem às escritoras e aos escritores Indígenas a (re)criação de um cenário onde seja possível um (re)enraizamento de suas identidades Originárias (GRAÚNA, 2013, p. 10-11). Dessa forma, a literatura age de maneira fluida, como um rio de urucum, para preencher os vãos e rupturas dessas identidades multiétnicas forçadas à deriva e empurradas para as margens da História (GLISSANT, 1999, p. 64). Remapear a identidade Indígena na construção de uma nova cartografia de identidade é problematizar o lugar e os direitos Indígenas, ampliando o processo de uma nova construção de identidade e nação Indígenas, bem como reescrevendo o discurso

hegemônico colonial que faz do Indígena o “exótico”, aquele que não-pertencente. Este trabalho não busca uma autenticidade das vozes Originárias desses discursos, tampouco uma essencialização da escrita ou dos sujeitos dessas escritas Indígenas, mas sim “*proliferar multiplicidades*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 28, grifo do autor), explorando a “*performatividade de identidades plurais*” (ALMEIDA, 2015, p. 12).

Não obstante, as literaturas Indígenas contemporâneas modificam não apenas o valor de cada obra pertencente à tradição, mas o que se compreende por tradição e sincronidade de conhecimentos *per se*. As literaturas Indígenas quebram paradigmas e extrapolam os cânones nos quais os estudos literários vinham sendo pautados (MACHADO, 2019, p. 7). Ao questionar a tradição e sua função, as literaturas Indígenas inscrevem no cânone – ocidental-euro/norte-americano – os silêncios forçados em anos de colonialidade e silenciamento brutais, onde suas culturas eram ditas selvagens e indignas das “belas letras”, e favorecem a criação de novas epistemes que repudiam as noções binomiais do pensar academicista eurocentrado.

Além disso, considerando que muitas línguas dos povos Indígenas foram para sempre silenciadas, jazendo dormentes nas línguas de seus descendentes, e/ou não gozam do mesmo prestígio das línguas dos colonizadores e que as literaturas (escritas) produzidas pelos Povos Indígenas estão, em sua grande maioria, nessas mesmas línguas impostas, o estranhamento do fato da língua já se dá pela apropriação da linguagem para desconstrução dos discursos de dominação e apagamento. As línguas Indígenas carregam também pertencimentos: “[...] quem é Wapichana, poder falar Wapichana; diferente de quem é brasileiro e fala português. Muitos indígenas, são o que falam” (MACHADO, 2019, p. 19). Ao “desmantelar” a língua do colonizador, na reflexão de Glissant exposta por Agustoni (2013, p. 32), os sujeitos hifenizados destituídos de suas línguas ou cujas línguas carecem do prestígio e alcance da língua dos colonizadores – do ponto de vista eurocêntrico – traduzem e transformam as experiências dos sujeitos decoloniais em performar a resistência e combater o apagamento. Desmantelar a língua é, por si só, provocar estranhamento com vistas decolonizar o pensamento.

Destaca-se aqui que o giro decolonial (MALDONADO-TORRES apud MIGNOLO, 2007, p. 26), corrente epistemológica latino-americana, propõe o questionamento da pretensão de objetividade do conhecimento considerado científico exclusivista dos últimos séculos, modificando e complementando algumas das proposições das análises dos estudos pós-coloniais anglófonos. Boaventura de Sousa Santos, catedrático europeu, chama de “*monocultura do saber e do rigor*” a ideia de que o único saber rigoroso é o saber científico, baseada na realidade da ciência ocidental, reduzindo e excluindo os saberes populares,



conhecimentos Indígenas, camponeses e urbanos, que são avaliados como não importantes ou rigorosos (SANTOS, 2007, p. 29, ênfase do autor).

A teoria pós-colonial é um termo amplo que cobre diferentes abordagens críticas em uma desconstrução e reconstrução das instituições ocidentais e os múltiplos e variados efeitos do colonialismo em todo o mundo. A teoria pós-colonial lida com os múltiplos e variados efeitos da colonização em culturas e sociedades e envolve discussões sobre migração, resistência, escravidão, representação, raça, gênero, lugar, identidade e respostas aos discursos mestres da Europa imperial. O prefixo “pós” é consideravelmente problemático e é constantemente questionado, por conter a possibilidade de um posicionamento cronológico reducionista, além de sugerir a preocupação com as culturas locais apenas após o suposto fim das administrações coloniais e de sugerir que as administrações coloniais cessaram de existir de exercer sua influência nos territórios antes colônias. “Pós-colonial” não deve ser compreendido com uma superação da colonialidade com os movimentos de independência. Portanto, sob o guarda-chuva pós-colonial, não há apenas oposições binárias simples, como colonizadores *vs.* colonizados; Terceiro Mundo *vs.* Primeiro Mundo, mas como uma sobreposição de diferentes manifestações de poder colonial. As experiências coloniais e pós-coloniais não são homogêneas e precisam ser tratadas com a especificidade que requerem, levando em consideração antecedentes e consequências. A exemplo dos Estados Unidos em Turtle Island, que nasce colônia, mas hoje se posiciona como Primeiro Mundo na geopolítica mundial.

Os povos Originários são seculares e anteriores aos processos coloniais, mas esses mesmos processos se propuseram a promover um apagamento desse existir milenar, exercendo força para nos empurrar para as margens da cultura e sociedade que tentava impor. Sendo os povos Originários milenares, a palavra Indígena é também anciã. “A literatura indígena pulsa. A sua força atravessa fronteiras” (GRAÚNA, 2013, p. 172). A literatura Indígena é um lugar de resistência, de sobrevivência das muitas vozes silenciadas e des-locadas ao longo da experiência colonial. As auto-narrativas configuram, nesse cenário, elementos intensificadores da re(des)construção da identidade Indígena na contemporaneidade.

Na diáspora Indígena, retornar implica um des-locamento social e identitário e não necessariamente de uma geografia física e territorial. E a literatura Indígena, em especial a de traço autobiográfico, possui um papel fundamental na resignificação desses sujeitos marginalizados e homogeneizados pela História hegemônica. Uma resposta ao achatamento da multiplicidade étnica sofrida no período colonial, onde as muitas nações e povos foram classificados e rotulados apenas como “indígenas”, em um apagamento da pluralidade e

diversidade dos povos autóctones. Não se pode afirmar, contudo, que seja possível uma redução simplista onde os povos originários foram apenas expectadores de suas histórias coletivas e individuais, isso seria reafirmar o paternalismo histórico e antropológico que reduz a participação e resistência dos povos autóctones nas experiências coloniais (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 21). As muitas vozes expressas nos textos literários de autoria Indígena, em uma busca pela construção de um outro mundo possível, “tratam de uma série de problemas e perspectivas que tocam na questão identitária [...], pois trata-se de uma questão muito delicada e muito debatida hoje entre os escritores Indígenas” (GRAÚNA, 2013, p. 55).

Em se tratando de literatura produzida por Indígenas, a escrita autobiográfica pode não ser encarada como uma característica intrinsecamente originária, visto que, além do foco narrativo tradicional Indígena ser oral e não escrito, as narrativas Indígenas tendem a conceitos de construção de self mais coletivos – como família, tribo, clã – do que individualistas (BRUMBLE; KRUPAT, 1994, p. 169). Porém, esse entendimento não se sustenta, visto que estereotipa e exclui da contemporaneidade as/os sujeitas/os da ação e escrita dos povos Originários, restringindo fazeres literários ao que se espera dos “incivilizados” em uma sociedade ocidental/ocidentalizada. Essa visão já é contestada até pela própria escrita do Ocidente, como no entendimento de Sidonie Smith e Julia Watson (2001), que discorrem sobre o uso disseminado da autorepresentação em culturas não-Ocidentais, tanto letradas quando não letradas, quebrando a ideia de que a autobiografia é um feito especial da cultura ocidental em um momento de individuação no despertar do Iluminismo (p. 84).

Portanto, em um cenário contemporâneo, a escrita de traço autobiográfico funciona como denúncia da marginalidade das histórias pessoais e rupturas históricas ocultas pela História. A escrita autobiográfica Indígena pode ser vista como o que Mary Louise Pratt chamaria de “autoetnografia”, quando sujeitos colonizados se apropriam dos termos do colonizador (PRATT, 1992, p. 7). Se os Europeus utilizam/utilizavam-se da etnografia para, através da caracterização antropológica, construir do outro um espelho na qual seja possível reconhecer a si mesmo (PRATT, 1992, p. 7; VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 21-2), ao transculturalizar o discurso etnográfico em autoetnografia, a/o Indígena enfatiza como os sujeitos são construídos em/pelas relações entre si nas zonas de contato culturais, e como essas identidades de sujeitos dominantes e subalternos se entrecruzam e interagem a despeito dos poderes radicalmente diferentes das relações (SMITH; WATSON, 2010, p. 186).

Partindo de uma perspectiva decolonial, a cultura está sempre entrelaçada (e não derivada) dos processos político-econômicos (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007, p. 16). Por tempo demais a hierarquização de saberes, partindo de um pressuposto de “sistema-

mundo europeu/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial” (GROSFOGUEL, 2005), colocou as ditas literaturas das margens como saberes menores. E, nesse sentido, as literaturas Indígenas estão, claramente, nos rodapés da Historiografia literária, abaixo das ditas grandes literaturas. Consideradas como releituras de mitos e relatos de testemunhos e memórias, sua importância com material literário é questionada e desafiada por um sistema que não se desvinculou das práticas coloniais de outrora, mantidas pela colonialidade contemporânea.

A literatura autoetnográfica lida com as múltiplas experiências do sujeito Indígena. Por sua vez, a “experiência”, mediada pela memória e linguagem, funciona como uma interpretação do passado e do lugar do próprio sujeito em uma cultura e presente histórico específicos (SMITH, WATSON, 2010, p. 24). Compreende-se que o termo “experiência” possui uma rede de significados. Entretanto, em um primeiro momento neste trabalho, “experiência” é tratada como o efeito dos processos que constroem uma dada realidade (BRAH apud ALMEIDA, 2015, p. 13). As escritoras e escritores que fazem do entre-lugar seu espaço enunciativo, mudam perspectivas e trazem um novo olhar para esse espaço, “prefigurando um espaço de traduções culturais ou um espaço literário transnacional ou translocal” (ALMEIDA, 2015, p. 15). Mas diferente de uma mercantilização da diferença, essas autoras e autores quebram a homogeneização das identidades e levam a diálogos translocais, transnacionais possíveis, articulando o espaço, através da escrita, de forma diferente.

Para o desenvolvimento deste trabalho, ambas as obras primárias selecionadas, *Bloodlines: Odyssey of a Native Daughter* (1998), de Janet Campbell Hale e *Heart Berries: A Memoir* (2018), de Terese Marie Mailhot, lidam com os desdobramentos da identidade Indígena em um cenário pós-colonial em lugares fisicamente separados, mas com uma proximidade identitária considerável: ambas são mulheres Indígenas, que possuem uma história pessoal com suas identidades construídas na ruptura histórica de seus povos, são de Turtle Island e do grupo linguístico Salishan. Uma identidade des-locada, mas de lugar marcado. Ambas as obras foram escolhidas considerando seus contextos de produção, biografia de suas autoras e características especiais das histórias de seus povos Originários.

Nas obras de Hale e Mailhot, essas narrativas, parte importante das culturas originárias, são fragmentárias, um reflexo das identidades construídas nas/pelas mesmas. A mudança de perspectiva narrativa alimenta a noção de múltiplas perspectivas dos sujeitos hifenizados. As vozes Indígenas falam e reconstroem suas identidades e quebram os muitos silêncios forçados pelo momento colonial. A consciência histórica Indígena e a consciência de uma identidade heterogênea na margem não se deu/dá da mesma forma que com os povos europeus. A história

Indígena não é construída de forma continuamente sedimentada, como aquelas que produziram um conceito totalizador de história (povos europeus, por exemplo). Mas a história na ruptura veio no contexto de choque, contradições, negações dolorosas e forças explosivas. (GLISSANT, 1999, p. 62). Falar, no presente, da formação de uma identidade Indígena atravessada pelo momento colonial é, ao mesmo tempo, ressaltar a noção dolorosa de tempo e sua projeção no futuro que não encontra as mesmas bases das quais o Ocidente se beneficia, sem a ajuda da densidade coletiva, que é o valor primeiro de um “ponto nevrálgico cultural ancestral” (GLISSANT, 1999, p. 64). Assim, com o que Glissant chama de visão profética do passado, reavemos o passado para construirmos o futuro.

Se por um lado temos uma identidade hegemônica que pode “retornar” fisicamente, e até mesmo socialmente, às suas origens, a identidade Indígena sofre de um “outramento” (VIVEIROS DE CASTRO, p. 22) e se vê à deriva no que diz respeito a um retorno em busca de origens. Para o Indígena não há para onde voltar, pois o deslocamento de sua identidade é essencialmente social antes de ser físico. “Não um forasteiro, ainda assim estrangeiro<sup>2</sup>” (MINH-HA, 2004, p. 261, tradução nossa<sup>3</sup>). Mas o que confere especificidade a um lugar, como dito por Doreen Massey em *Space, Place and Gender* (1994) é que ele é constituído por uma constelação de relações sociais particulares (SMITH; WATSON, 1994). Como consequência, “lugar” pode ser visto como um processo ao invés de um ponto fixo e estático demarcado no espaço. Como exemplo, temos a questão das reservas Indígenas que podem ser vistas pelos não-Indígenas como uma espécie de campo de concentração onde a/o Indígena é mantido contra sua vontade, mas para a/o Indígena, o território demarcado constitui lugar de resistência e (re/des)construção de suas identidades interrompidas pelo momento colonial (HALE, 1998). A construção social do espaço se faz presente, por exemplo, na fala de Garibooli, personagem de *Home* (2016) de Larissa Behrendt (Aborígine de Austrália), forçada a assumir o nome Elizabeth no trato com os brancos e posteriormente subtraída de sua família, ainda criança, e alocada em uma família branca: “Elizabeth refletiu silenciosamente enquanto encarava a escuridão. Ela sentiu que onde quer que sua mãe estivesse, onde quer que Euroke estivesse, onde quer que seu

---

<sup>2</sup> “Not a foreigner, yet foreign” (MINH-HA, 2004, p. 261)

<sup>3</sup> Todas as traduções do inglês para o português que constam neste trabalho foram feitas pela autora, de forma que a informação “tradução nossa” será omitida nas traduções seguintes para maior fluidez do texto.

pai estivesse, onde quer que sua árvore e seu acampamento estivessem, lá era lar<sup>4</sup>” (BEHRENDT, 2016, l. 917).

Segundo Viveiros de Castro em *Metafísicas canibais* (2015), a “antropologia está pronta para assumir integralmente sua verdadeira missão, a de ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento” (p. 20). Nesse sentido, estando a antropologia pronta para tal, a literatura pode transcender o conceito e ir além de uma forma de representar problemas contemporâneos postos, mas não resolvidos, e atuar criativamente para a de(s)colonização do pensamento e das identidades pós-coloniais na construção de novas epistemes. Se a antropologia não pode ser reduzida à representação de um outro ‘inventado’ segundo os interesses do Ocidente, onde esses mesmos ‘outros’ são reduzidos a “ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz no capítulo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 21), a literatura não pode ser reduzida a mera representação mimética da realidade ou mesmo de exploração da contemporaneidade, mas deve ser reconhecida como uma ferramenta e um movimento de “proliferar a multiplicidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 28, grifo do autor).

Por um lado, *Bloodlines: Odyssey of a Native Daughter* (1998), de Janet Campbell Hale é uma obra de traço autobiográfico, onde a autora entrelaça relatos de suas próprias experiências com impactantes retratos de seus parentes, vivos e falecidos, em uma colcha de retalhos composta por história, memória e narrativa, explorando questões emblemáticas como identidade Indígena, gênero e condições sociais. Hale ressalta, em *Bloodlines*, o apagamento das histórias e narrativas de seu povo, situação na qual muitos dos povos Indígenas se encontram, narrativas esquecidas, passado silenciado, identidades interrompidas: “Eu nunca ouvi um mito criador da minha própria tribo, provavelmente por conta de sua conversão precoce ao Catolicismo” (HALE, 1998, p. 171<sup>5</sup>). Hale é Coeur d’Alene (Schitsu’umsh), da parte setentrional do que hoje é Idaho, em Turtle Island (Estados Unidos). Seu pai era originário Coeur d’Alene e sua mãe, descendente irlandesa, Kootenay e Cree, também povos Originários de Turtle Island (América do Norte). Hale cresceu nas reservas Coeur d’Alene, em Idaho, e Yakima, Centro de Washington. Após um período de luta por subsistência, a situação econômica de Hale melhorou quando ela foi aceita na University of California, em Berkley, de onde ela recebeu um diploma de graduação em 1974. Frequentou o curso de direito em Berkley e Gonzaga Law School em Spokane, Washington, onde recebeu seu diploma de mestrado em

---

<sup>4</sup> “Elizabeth reflected quietly as she looked out into the darkness. She felt that wherever her mother was, wherever Euroke was, wherever her father was, wherever her tree and her camp was, there was home” (BEHRENDT, 2016, l. 917).

<sup>5</sup> Todas as traduções de *Bloodlines: Odyssey of a Native Daughter* (1998), de Janet Campbell Hale, são nossas.

inglês pela University of California, Davis. Hale foi Escritora Visitante e professora em diversas universidades e instituições de ensino nos Estados Unidos.

Por outro lado, *Heart Berries: A Memoir* (2018), de Terese Marie Mailhot, traz uma coleção de memórias e ensaios que sangram as feridas coloniais, discorrendo sobre amores perdidos, assimilação, violência, trauma, histórias de família e vivência. Material pesado e denso, cuja escrita foi iniciada enquanto Mailhot se encontrava em uma instituição de saúde mental, onde ela mesma se internou por conta de um colapso emocional. *Heart Berries* desdobra uma mulher se despidendo dos estereótipos de ser Indígena impostos pelo Ocidente, uma figura complexa, imperfeita, real e que encontra na literatura uma ferramenta de (des/re)construção de si. Terese Marie Mailhot, é Nlaka’pamux de Seabird Island Band, Turtle Island (Canada), e leciona na Purdue University e orienta no Institute of American Indian Arts. A recepção de sua primeira obra reverberou, como o chacoalhar do Maracá<sup>6</sup>, pelas mídias Indígenas e não-Indígenas e sua qualidade literária e a força do seu texto são constantemente ressaltados.

Na esteira das feridas coloniais abordadas por Mailhot, é importante ressaltar que o Indígena não deixa de ser Indígena em contato com o outro. O apagamento das culturas Indígenas não apaga a existência dessas mesmas culturas, mas as coloca em uma ruptura de onde não podem ser recuperadas. Negar a existência Indígena é contrariar o pensamento Originário que rejeita a ideia de aculturação e “desindianização” (GRAÚNA, 2013, p. 59). Assim, a identidade Originária, ainda que claramente afetada pelas práticas coloniais de dominação e apagamento, resiste. A força das identidades Indígenas é marca presente nas literaturas de Mailhot e Hale, que subvertem os discursos dominantes, o “que já foi dito”, na construção de novas epistemes, rejeitando oposições binárias simplistas de Indígenas e não-Indígenas.

Não obstante, a identidade, formada dentro da representação, dentro do discurso, é um processo de “se tornar” ao invés de “ser” (HALL, 2006). Não estar completamente representado em uma sociedade construída por discursos, é a negação da própria existência. Dessa forma, a identidade de sujeitos na ruptura se torna fluida, em um movimento contínuo de mudanças de perspectivas. A noção de uma identidade integral, única e originária não cabe em um cenário pós-colonial de sujeitos híbridos, hifenizados e diaspóricos. Identidade pode ser compreendida como formada através da identificação e reconhecimento de alguma origem em comum ou características partilhadas, mas essa construção é fragmentada e mesmo interrompida quando se fala de sujeitos pós-coloniais, já que a ideia de uma identidade construída baseada em origem

---

<sup>6</sup> Maracá, em termos resumidos e gerais, é um instrumento Indígena sagrado, um chocalho, normalmente feito de cabaça seca e oca com sementes e/ou pedrinhas.

é rejeitada por uma identidade em constante formação. Em adição, a despeito de como essas rupturas de/na identidade ocorram, a alienação da autoimagem é permeada por uma preocupação com autenticidade e origem. Além disso, a relação entre self e lugar, na construção de uma identidade pós-colonial/decolonial, é erodida pelo des-locamento físico, cultural e social, considerando-se que muitos povos Indígenas podem carregar o sentimento de não-pertencimento, des-locamento, dentro de suas próprias terras originárias.

Como no caso dos Schitsu'umsh (Coeur d'Alene), de Janet Campbell Hale, que permanecem nas suas terras originais (Idaho), mas, como expresso em sua obra, o pertencimento e o “outramento” caminham lado a lado: “Se eu tivesse podido escolher – se eu me pudesse me passar por branca – eu me pergunto o que eu escolheria ” (HALE, 1998, p. 186). Ou o problema da “autenticidade” na alteridade de sujeitos hifenizados, quando o hegemônico tenta desqualificar o hibridismo levanta a bandeira de uma não-autenticidade, negando ao hifenizado o pertencimento e heranças culturais e históricas, “[...] quando percebem que você tem orgulho dessas coisas, eles tentam tirá-las de você, dizendo que ‘você não é um de verdade’ ou que ‘você é uma exceção’ ” (BEHRENDT, 2016, l. 4468)<sup>7</sup>. A cartografia do pertencimento é cultural e socialmente constituída. A “geografia das relações sociais”, as relações sociais que constituem uma localidade estão, cada vez mais, indo além de fronteiras e já não podem ser confinadas pelo espaço em si mesmo. Assim, a busca por um enraizamento que dê uma aparência de estabilidade à identidade no pós-colonial é constituída socialmente em uma relação com o espaço, em uma “geografia das relações sociais” (MASSEY, 1994, p.162).

Considerando-se que “qualquer mudança em identidade, em essência, em regularidade, e mesmo em espaço físico se coloca como um problema, se não mesmo uma ameaça, em termos de classificação e controle” (MINH-HA, 2004, p. 217)<sup>8</sup>, as camadas inter-relacionadas de questões que permeiam e se entrelaçam nas margens onde se encontram os nativos em um cenário pós-colonial, tais como gênero, etnia e condição social, são uma ameaça constante à normatividade e à classificação hegemônica, que buscam homogeneizar inclusive, e talvez especialmente, as margens. A periferia colonial acomoda uma miríade de camadas e margens dentro dela mesma, rejeitando os binarismos comuns que alimentam as relações hegemônicas de poder. É importante ressaltar que o modelo dominante de relações de poder em sociedades coloniais estabelece e mantém uma oposição diametralmente oposta de suposta superioridade

---

<sup>7</sup> “[...] both when they realise that you actually proud of those things, they try to take it away from you, tell you that ‘you’re not a real one’ or ‘you’re an exception’” (BEHRENDT, 2016, l. 4468).

<sup>8</sup> “[...] any mutation in identity, in essence, in regularity, and even in physical place poses a problem, if not a threat, in terms of classification and control” (MINH-HA, 2004, p. 217).

européia com uma hipotética inferioridade das culturas Nativas (GOLDIE, 2004), dessa forma dificultando o acesso à publicação de autoras e autores Indígenas. Tanto Mailhot quanto Hale são autoras que experimentaram/experimentam a transculturação e expressam suas heranças culturais e familiares nas suas obras, demolindo e reconstruindo fronteiras de pertencimento e história. Seu *locus* é construído no entre-lugar e suas identidades Indígenas são marcas textuais. O elemento político dessas obras se dá na transação entre leitor e os textos, e se faz impossível escapar do “essencialismo” quando se trabalha dentro de discursos. Ainda assim, deve-se olhar para esses mesmos essencialismos inescapáveis de maneira estratégica e não “da maneira como as coisas são”. A essencialização deve ser adotada na produção de uma crítica dessa mesma essência (SPIVAK, 1990, p. 50-51).

*Bloodlines: Odyssey of a Native Daughter* (1998), de Janet Campbell Hale, e *Heart Berries: A Memoir* (2018), de Terese Marie Mailhot, se conectam no entre-lugar de construção da identidade Indígena na colonialidade através da escrita feminina. Ambas as autoras abraçam suas raízes Indígenas, cada uma a seu tempo e da sua forma, e as obras dialogam entre si, não apenas pela língua e região de produção – inglês, Turtle Island (Estados Unidos e Canadá) – mas ao explorar a identidade Indígena em mundo marcado pelo “outramento” e diferença. E também nas pontes entre culturas Originárias tornadas, pelas práxis coloniais, estrangeiras em seus próprios territórios. A/O Indígena se torna o exótico e as múltiplas camadas de sua identidade são afuniladas em um conceito simplista de “indígena” que forma um contraste maniqueísta com o hegemônico. A literatura de Hale e Mailhot atua como lugar de resistência das subjetividades fragmentadas em reconstrução, possibilitando perspectivas do existir Originário que transcende o momento colonial. Expressões de culturas ancestrais, marcadas pelo apagamento e ruptura histórica, que se entrelaçam no questionamento e alargamento das identidades Indígenas des-locadas. *Bloodlines: Odyssey of a Native Daughter* (1998) e *Heart Berries: A Memoir* (2018) preenchem silêncios de séculos de dominação, reverberando a voz Indígena com a força da resiliência e multiplicidade de identidades em um mundo com fronteiras cada vez mais fluidas. As obras, como autoetnografias, desdobram as múltiplas camadas identitárias que compõem a pluralidade do ser Indígena na contemporaneidade pós-colonial, permitindo e explorando novas cartografias do *self* possíveis em um mundo no qual a história na ruptura não pode ser recuperada, mas cujas lacunas podem ser preenchidas.

Este trabalho nasce e se coloca como ferramenta de canibalização das ferramentas do colonizador para decolonizar corpos, epistemes e identidades não-ocidentais. Seu primeiro capítulo, ou movimento, intitulado “Retornar – Janet Campbell Hale e os caminhos da volta para casa” aborda a obra de Janet Campbell Hale, *Bloodlines: Odyssey of a Native Daughter*



(1998). Respirando os últimos momentos do século XX, Hale faz o percurso de quem retorna. O percurso de quem se retoma, da mulher que vê na filha o orgulho que ela precisou construir de si mesma e sua ancestralidade.

Seu segundo movimento – capítulo –, “Viver o presente – Terese Marie Mailhot e a escrita como cura e escuta” salta uma geração, vinte anos cronológicos, para chegar à *Heart Berries: A Memoir* (2018), de Terese Marie Mailhot, que se percebe pessoa, que compreende a trama de estereótipos, que tem consciência de que sua história foi maltratada e que fala, mesmo que suas palavras sejam muito erradas e feias de serem ouvidas, como expõe nas primeiras duas linhas da obra.

Seu terceiro movimento é uma autoetnografia de retomada da própria autora deste trabalho e carrega os muitos diálogos que minha identidade construiu com as obras primárias e todo o arcabouço teórico que tive acesso. Bem como minha própria experiência hifenizada autotraduzida em um movimento também híbrido e fluido. “O espelho partido” traz a trajetória de uma mulher urbana, que carrega nas veias colonizadores e colonizados, porque carrego batalhas no meu sangue e minha alma vive em guerra. Mais do que o trauma herdado, minha alma se alimenta na minha ancestralidade e se enraíza nas possibilidades de novos mundos possíveis, herdei também os mecanismos de sobrevivência.

O quarto capítulo – movimento –, “Cartografias identitárias – Diálogos e caminhos da re(des)construção das identidades Indígenas pela literatura”, traça um mapa de retomada das identidades Indígenas pela ins/escrita de si, um retomapa. A literatura e oralitura como espaços de criação de novos sistemas de conhecimento e de mundos possíveis. Como lócus de entendimento de identidades em permanente re(des)construção.

Esta tese conta ainda com um glossário, vocabulário de (r)existência, com e uma série de termos e conceitos utilizados ao longo do texto. Línguas são sistemas de pensamento e decolonizar a língua é decolonizar o pensamento.

E antes que o Ocidente transforme essa escrita em justificativa para perpetuar o paternalismo histórico, afirmo que a escrita dos povos Originários não presta contas ao Ocidente. Essas linhas são flechas, cortando o céu da colonialidade. Povos Indígenas são povos do presente e falam por si mesmos. O espelho da colonialidade está irremediavelmente partido e os povos Indígenas estão cada dia mais sendo menos “outros”.

## 1 RETORNAR: JANET CAMPBELL HALE E OS CAMINHOS DA VOLTA PARA CASA

Que faço com minha cara de índia?

*Eliane Potiguara*

My generation is now the door to memory.

This is why I am remembering.

*Joy Harjo*

Palavras têm força. Palavras constroem e destroem mundos, pessoas, povos, territórios e nações. Vivemos e constituímos o mundo e nossas identidades por discursos, como colocado por Stuart Hall (2006, p. 4). A palavra carrega a magia da criação: “diz que no início tudo era *puri*, magia, e tudo se começou a partir da palavra. Tudo se formou, tudo que nós conhecemos hoje foi formado a partir da palavra. Nesse tempo dessa magia que todos falavam a mesma língua” (WAPICHANA, 2007). Como sujeita construída pela palavra, me inscrevo no discurso Sul e meu olhar tece o mundo a partir do meu olhar do Sul para o Norte. E, tal como nossas identidades são processos de vir a ser, em permanente estado de chegada, o projeto colonial precisa ser encarado como processo e não como estrutura dada (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2004, p. 213). Assim como o projeto colonial se constitui de discursos de dominação e apagamento, o discurso decolonial resgata *puri*, para recriar um mundo possível, onde a plasticidade da palavra acomode a multiplicidade das gentes e a diversidade dos cantos do mundo. Como subjetividade que enuncia o discurso, minha palavra sai do Sul para compreender o Sul e o Norte. Percorrendo os caminhos de uma cartografia de Abya Yala, em uma retomada de identidades partidas por mapas imaginários de fronteiras inventadas durante a colonização.

Abya Yala vem sendo a designação utilizada como contrapartida à nomeação colonial de América<sup>9</sup>. Expressão na língua do povo Kuna – originário de Serra Nevada, no norte da Colômbia, e que habitou na região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien, e que vive atualmente na costa caribenha do Panamá, na Comarca de Kuna Yala (San Blas) –, Abya Yala significa “Terra madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento” e é sinônimo para América

---

<sup>9</sup> “América, expressão [...] usada pela primeira vez em 1507 pelo cosmólogo Martin Wadseemüller, só se consagra a partir de finais do século XVIII e inícios do século XIX, [...]” (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 26).

(PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 26). É claro que muitos povos originários tinham/têm nomes próprios para as regiões que ocupavam/ocupam, mas a expressão Abya Yala vem sendo cada vez mais utilizada de forma a construir uma unidade anti-colonial(idade) e de pertencimento.

\*\*\*

Uma nova cartografia do continente de Abya Yala passa por (re)tomar posse do território, mas não apenas do ponto de vista de uma geografia física, mas de uma geografia cultural. Território sem margem. De forma a quebrar o binarismo margem-centro e não criar um novo centro, fazendo a manutenção das dicotomias que alimentam a colonialidade. Decolonizar não é tornar o ex-cêntrico o novo centro. É acabar com as construções que alimentam essas bifurcações de marginalização e diferença. É criar uma nova relação de território, como posto por Porto-Gonçalves (2009), onde o território material se vê associado à dimensão subjetiva – território como sendo a união de natureza e cultura. Assim, no percurso que faremos por essas páginas, renomeio, me (re)aproprio e me (re)enraízo: Abya Yala é como chamamos América. Turtle Island (Ilha das Tartarugas) é a região da América do Norte, aqui conservado em inglês para manter uma ponte com a língua atual predominante ao Norte de Abya Yala. E Pindorama, nome de origem Tupi, é o Brasil, onde nasci e cresci interfronteiriça.

Turtle Island vem de muitas histórias de criação dos povos originários do Norte, como os Mohawk, Chippewa e Iroquois, que apresentam uma tartaruga que forneceu local de pouso e descanso para a *Sky Woman* (Mulher do Céu), que caiu de um buraco no céu. Outros animais semiaquáticos, como um pato, um castor e um rato-almiscarado (pequeno roedor similar ao castor), mergulharam no fundo do lago para trazer lama, que colocaram na parte de trás da tartaruga. As costas da tartaruga foram aumentando e aumentando e evoluíram para ser a terra onde a Mulher do Céu (*Sky Woman*) plantou e povoou (HEBE BRAND, 2005, p. 45). É claro que existem variações para essa história, como na versão Lakota, onde a Tartaruga era o único animal que consegue tirar a lama da água causada por uma grande inundação para punir os habitantes do mundo anterior por seus erros (HEBE BRAND, 2005, p. 45). Ainda que variando seu papel na história da criação, a tartaruga é sagrada e é frequentemente associada à fertilidade, longevidade, sabedoria, cura, espiritualidade e paciência. Para além de uma cosmogonia Indígena, as histórias de criação do mundo se enraízam na identidade Originária e a alimentam, pois apresentam uma visão onde a natureza é indivisível da humanidade, a constituindo em sua materialidade e essência.

\*\*\*

“Vocês, pessoas brancas, medem a Terra e a dividem. A Terra é parte do meu corpo e eu nunca desisti da Terra. Eu pertenço à terra da qual eu vim. A Terra é minha mãe<sup>10</sup>”

*Chief Tulhuulhulsuit, 1877*

Mapas. A cartografia dos pertencimentos atravessa a identidade Indígena de muitas formas. Um eterno fluir, como em rios, de uma identidade em permanente construção. Os processos de vir a ser das subjetividades Indígenas carregam memórias, traumas e histórias silenciadas. “*Ko au te awa. Ko te awa ko au*<sup>11</sup>”. Identidades são como rios, tal como as dimensões físicas e espirituais de Te Awa Tupua<sup>12</sup>, que ultrapassam as dimensões geográficas de lugar. O fluxo da construção de nós mesmos pode ser cristalino ou turvo, raso ou profundo, calmo ou arredo. Enquanto a superfície de nossa identidade pode parecer plácida em seu curso, nossos meandros seguem movimentos próprios, nosso interior é caudaloso e nossa correnteza é forte. Nossa identidade-rio, da nascente à embocadura, deságua em oceano de nós mesmos.

Há dias que tenho um sonho de água. Mergulho no rio e tudo é turvo. Me desespero. Quando me deixo envolver pela água e venço o medo da morte e de mim, a água fica de um azul esverdeado, mais cristalina. E me sinto no útero do mundo. Meus olhos estão abertos e consigo ver minhas anciãs e meus anciãos. Todos entretecidos em mim. No volume d’água mergulham o implexo dos meus antepassados e estamos juntos novamente. Não há palavras no sonho, mas as memórias de muitos tempos penetram em mim e acordo um sonho mais sábia, um sonho mais enraizada, um sonho mais fluida, um sonho mais rio, um sonho mais eu mesma.

---

<sup>10</sup> “You white people measure the Earth, and divide it. The Earth is part of my body, and I never gave up the Earth. I belong to the land out of which I came. The Earth is my mother” (Chief Tulhuulhulsuit, 1877). NEZ PERCE National Historical Park. *Official Bear Paw Battlefield Map and Brochure*. Idaho: Nez Perce National Historical Park, [----]. Última atualização: 15 fev. 2018. Disponível em: [https://www.nps.gov/nepe/upl\\_oad/Bear-Paw-unigrid-Brochure\\_-compressed-for-web.pdf](https://www.nps.gov/nepe/upl_oad/Bear-Paw-unigrid-Brochure_-compressed-for-web.pdf). Acesso em: 1 maio 2019.

<sup>11</sup> I am the river, the river is me. Eu sou o rio, o rio sou eu. Frase na língua Maori.

<sup>12</sup> The Whanganui River, em Aotearoa (Nova Zelândia). Em março de 2017 ele foi o primeiro rio no mundo a receber os mesmos direitos legais do que uma pessoa. NATIONAL LIBRARY OF NEW ZEALAND. *Change-maker — the Whanganui River*. He Tohu, exposição permanente. Wellington: National Library of New Zealand, 2020. Disponível em: <https://natlib.govt.nz/he-tohu/learning/social-inquiry-resources/cultural-interaction/cultural-interaction-supporting-activities-and-resources/change-maker-whanganui-river>. Acesso em 21 ago. 2020.

\*\*\*

A obra aqui abordada, *Bloodlines: Odyssey of a Native Daughter* (1998), de Janet Campbell Hale, está em diálogo constante com as reflexões que sua leitura suscitou. As provocações da autora se refletem – e são refletidas – pela sua trajetória de vida.

Janet Campbell Hale, nascida em Riverside, Califórnia, no dia 11 de janeiro de 1946, é a mais nova de quatro filhas. Seu pai era Schitsu’umsh (Coeur d’Alene) e sua mãe era Kutenai e irlandesa. Teve uma infância difícil, já que sua família era muito pobre e seu pai era alcólatra e abusivo. Hale cresceu na reserva Yakima no centro de Washington e na reserva Coeur d’Alene, no norte de Idaho, onde reside atualmente. Teve que se mudar muitas vezes durante a infância, principalmente com a mãe, que tentava escapar de seu violento marido alcoólatra.

Hale abandonou a escola depois do oitavo ano e se casou em 1964. Mas seu relacionamento se mostrou abusivo muito depressa e ela se separou no ano seguinte, após o nascimento de um filho. Aos 18, retorna para a educação formal, atendendo ao San Francisco City College e, então, se transferindo para a University of California, Berkeley, onde recebeu o diploma de bacharel em 1972. Hale conquistou seu mestrado pela University of California, Davis, em 1984.

\*\*\*

### *Schitsu’umsh*

A tribo Coeur d’Alene passou por muitas mudanças desde sua conversão cento e cinquenta anos atrás. Um inimigo terrível veio, assim como o corvo que ronda predisse, e fez guerra e houve muito derramamento de sangue e tristeza. O inimigo foi vitorioso e o modo de vida de um povo foi eliminado<sup>13</sup> (HALE, 1998, p. xv).

Os Schitsu’umsh contemporâneos, como expresso pelo seu site institucional, são o somatório de séculos não contados de gerações não cantadas (THE COEUR D’ALENE TRIBE, 2019). Na sua língua, eles são “aqueles que aqui foram encontrados” ou “o povo descoberto”: Schitsu’umsh<sup>14</sup>. Antes da expansão dos Estados Unidos na área, os Schitsu’umsh faziam

---

<sup>13</sup> The Coeur d’Alene tribe has been through a lot of changes since their conversion one hundred and fifty years ago. A terrible enemy did come, just as the circling raven foretold, and made war and there was much bloodshed and grief. The enemy was victorious and the way of life of a people was stamped out (HALE, 1998, p. xv).

<sup>14</sup> “In the ancient tribal language, members call themselves, ‘Schitsu’umsh,’ meaning ‘The Discovered People’ or ‘Those Who Are Found Here’”. THE COEUR D’ALENE TRIBE. The Coeur d’Alene Tribe. Apresenta

comércio com franceses negociantes de peles, que se referiam aos Schitsu'umsh como "Coeur d'Alene", ou "Coração de sovela", "Coração de aço<sup>15</sup>", sendo este último como descrito por Hale (HALE, 1998, p. 145). Esse nome foi recebido pela maneira astuta e disciplinada das práticas comerciais dos Schitsu'umsh. De acordo com narrativas Coeur d'Alene, os franceses comerciantes e caçadores foram os primeiros a encontrar com o povo e os franceses consideraram a nação muito experiente e habilidosa no comércio.

Figura 1 – Selo Coeur D'Alene



Fonte: THE COEUR D'ALENE TRIBE, 2019.

O território físico dos Schitsu'umsh ainda é sua terra original. A terra dos antigos inclui quase 5.000.000 acres do que é hoje o norte de Idaho, leste de Washington e oeste de Montana. A terra dos Coeur d'Alene e seus vizinhos, os Spokane, os Kootenai, os Kalispel, as bandas das Tribos Confederadas de Colville e os Kootenai-Salish, ou Flatheads, possuíam tudo o que essas nações precisavam, de forma que não eram nômades. Diferentes dos seus parentes das planícies. As aldeias Indígenas dos Schitsu'umsh foram estabelecidas ao longo dos rios Coeur d'Alene, St. Joe, Clark Fork e Spokane. A terra natal dos Schitsu'umsh incluiu numerosos e permanentes locais nas margens do Lago Coeur d'Alene, Lago Pend Orielle e Hayden Lake.

Essas nações negociavam entre si e com dezenas de nações distantes da costa do Pacífico. Rotas comerciais antigas ligavam os Schitsu'umsh com os Nez Perce, os Shoshones e os Bannocks ao sul e sudeste. A leste ficavam as nações das Grandes Planícies e os vastos rebanhos de búfalos. Com a chegada dos cavalos, jovens homens Schitsu'umsh viajaram para o leste para caçar búfalos. Essas jornadas, no entanto, não eram necessárias para a

---

informações sobre os Coeur d'Alene dos Estados Unidos. Disponível em: < <http://www.cdatribe-nsn.gov/>>. Acesso em: 21 jun. 19.

<sup>15</sup> "Heart of the Awl". THE COEUR D'ALENE TRIBE. The Coeur d'Alene Tribe. Apresenta informações sobre os Coeur d'Alene dos Estados Unidos. Disponível em: <http://www.cdatribe-nsn.gov/>. Acesso em: 21 jun. 19. "Heart of steel" (HALE, 1998, p. 145). "Awl" (a small pointed tool used for piercing holes, especially in leather) pode ser traduzido como sovela (instrumento utilizado para abrir furos, especialmente na lida com o couro).

sobrevivência; eram vistas como aventuras e até mesmo ritos de passagem para jovens que emergiriam na idade adulta e em papéis de liderança (THE COEUR D'ALENE TRIBE, 2019).

Segundo dados do portal dos Coeur d'Alene, atualmente possuem 2.190 membros registrados. A nação tem soberania sobre uma reserva que cobre 345.000 acres de montanhas, lagos, florestas e terras cultiváveis, abrangendo a borda ocidental das Rocky Mountains do norte e a abundante região de Palouse.

No sentido territorial, falando de uma geografia física, os Schitsu'umsh nunca deixaram seus territórios. Mas constelação das relações sociais deixa/deixou muitos Schitsu'umsh à deriva. Sem lugar para atracar suas identidades flutuantes. A diáspora Indígena se dá, também, no descolamento do sentido de cultura da natureza, desconfigurando o território e criando espaços culturais flutuantes, desenraizados de um entendimento de lugar.

Figura 2 – Mapa da reserva Coeur d'Alene



Fonte: THE COEUR D'ALENE TRIBE, 2019.

As fronteiras de uma reserva possuem muitos significados. Enquanto uns entendem que a reserva é um espaço de tradição e proteção, outros afirmam que a reserva é um espaço de contenção e de limitação de soberania, especialmente pelas linhas dessas fronteiras terem sido marcadas por colonizadores. Partindo de um cenário estadunidense, as reservas foram estabelecidas com a intenção de conter os povos originários e proteger os estadunidenses brancos (FURLAN, 2017, p. 27). Pensar a diáspora Indígena é pensar, também, os territórios das reservas. A dispersão forçada dos povos Originários para dar lugar aos colonizadores é uma violência enraizada e que não pode ser ignorada. Por mais que os Coeur d'Alene tenham permanecido em sua terra, a noção do lugar desse mesmo território foi deslocada com as remoções forçadas, a colonização e a diáspora. A cultura de uma nação foi, de certa forma,

descolada da história da terra e reposicionada em um país criado em cima de nações pré-existentes. Pensar que “permanecer” no território significa que as raízes desses povos não foram reviradas é perpetuar uma violência epistêmica e compactuar com o genocídio dos povos Originários que, iniciado no período colonial, se perpetua na colonialidade.

As marcas espaciais para os povos Indígenas possuíam outros significados, que foram soterrados pelos novos desenhos de nação encravados no período colonial. Os povos originários sempre tiveram um deslocamento transnacional, mas sua movência não era desenraizada, mas multiplamente enraizada. Uma forma de cosmopolitismo Originário que desconhecia as fronteiras impostas pelo colonizados e que persiste na contemporaneidade.

\*\*\*

O professor (branco) – todos menos um dos professores eram brancos – me perguntou se eu era capaz de manter minha "identidade étnica" onde eu morava em Nova York. Ou, ele perguntou, se isso ainda era importante para mim. Respondi que sou como Coeur d'Alene, em Nova York, como sou em Idaho, que é algo que faz parte de mim. Eu disse à classe para aprender tudo o que pudessem sobre a nossa história e cultura, porque ser uma pessoa indígena é algo especial, algo que os não-Indígenas americanos não têm, e isso pode ser uma fonte de força. Pode proporcionar uma sensação de continuidade, de estar conectado à terra e uns aos outros. Basta pensar, eu disse a eles, há quanto tempo nosso povo existe aqui mesmo neste lugar. Milhares de anos. Muitas e muitas gerações<sup>16</sup> (HALE, 1998, p. xix).

\*\*\*

Tranquei a porta do meu discurso. Não quis falar, não quis mais ouvir. Saí da sala e não bati a porta. Não precisava. Eu, em mim, estava trancada. Cerrei a garganta, os punhos e o coração. Meus olhos obscureceram e estava tudo resolvido.

Meus saberes, meu corpo, minha ancestralidade e minha identidade não serão recolonizadas.

\*\*\*

---

<sup>16</sup> The (white) teacher (all but one of the teachers were white) asked me if I were able to maintain my "ethnic identity" where I lived in New York. Or, he asked, was that important to me anymore. I answered that I am as Coeur d'Alene in New York as I am in Idaho, that it is something that is an integral part of me. I told the class to learn all they could about our history and culture because being a tribal person is something special, something non-Indian Americans don't have, and it can be a source of strength. It can provide a sense of continuity, of being connected to the land and to each other. Just think about it, I told them, how long our tribe has existed right here in this very place. Thousands of years. Many, many generations (HALE, 1998, p. xix).



O paradoxo da denominação índio e Indígena se constitui no fato de que, ao mesmo tempo que homogeneiza a diversidade das nações, une os povos Originários sob uma mesma unidade política. A expressão Indígena, de origem latina, significa aquele que é “nascido em casa”. E índio vem da confusão de Colombo ao chegar ao Caribe e pensar que havia chegado à Índia. Ambos são termos universalizantes, mas com características e pesos diferentes. Indígena é uma nomenclatura aceitável, hoje, para falar sobre os Povos Originários de Abya Yala. Índios é considerado ofensivo quando dito por um não-Indígena. Ambos são termos universalizantes, que podem ser homogeneizantes, mas são empregados de formas diferentes. É importante pensar na universalização “Indígenas” como estratégica, não como apagamento de pluralidade. Os povos originários não são uma massa homogênea de simples categorização, como os colonizadores inventaram, os colocando sob a mesma nomeação: índios. As nações são diversas e suas culturas são riquíssimas para serem apagadas dessa maneira. E, em sua maioria, os Povos Originários preferem ser reconhecidos pelas suas nações, não por denominações genéricas. Repito que é uma universalização estratégica, mas que deve ser sempre pensada com cuidado.

Sobre a diversidade do continente, apenas em Pindorama (Brasil), segundo o censo do IBGE de 2010, dos 190.755.799 milhões de pessoas, 817.963 mil são Indígenas, em 305 etnias diferentes. Se consideramos o continente antes da invasão europeia, com sua população estimada de 50 a 90 milhões de habitantes, temos a noção de uma diversidade muito maior de povos e nações que foi cruelmente reduzida. Assim, no mesmo passo em que remapeamos Abya Yala, seus primeiros povos se reinscrevem não mais como índios, mas como povos Originários. Alguns Indígenas utilizam o termo “índio” como ato de resistência, especialmente ao perceberem uma história colonial de opressão, apagamento e exploração em comum. Índio ou Indígena se transforma em uma maneira de mostrar que a luta de um é a luta de todos. É uma designação que une forças pela sobrevivência e enriquecimento das lutas dos povos originários.

O termo tribo é outra generalização colonial para designar grupos genéricos de Indígenas, sem quaisquer considerações sobre suas nações e diferenças étnicas. Costuma se utilizar o termo tribo para qualquer ajuntamento de Indígenas, independentemente de suas origens. É claro que, tal como a palavra ‘índio’ pode ser ressignificada, a palavra tribo também pode. Mas, a não ser nas partes citadas, nessas páginas-caminhos onde enuncio, chamo de povos e nações. Nos Estados Unidos, o termo tribo é amplamente utilizado quando falando de legislação. *Tribe* e *band* não significam a mesma coisa, *band* (comunidade, bando) é uma comunidade Indígena, uma organização social de um pequeno número de pessoas; *tribe* pode conter uma série de *bands*. Por exemplo: A Tribo Te-Moak de Indígenas Shoshone ocidentais é composta de quatro comunidades (*bands*): Battle Mountain Band, Elko Band Colony, South

Fork Reservation e a Wells Band Colony (TE-MOAK TRIBE OF WESTERN SHOSHONE, 2020).

Estabelecemos um acordo de um léxico político. Mas consideremos como é: *puri*, magia. Palavra que cria.

\*\*\*

As autoetnografias Indígenas sacodem os signos sociais do selvagem, do incivilizado, do passado da nação, que serviram – e ainda servem – aos interesses coloniais e neocoloniais. Ao desnaturalizar os conceitos que fizeram dos corpos Indígenas depositário de um projeto de dominação de povos e apagamento de nações e culturas, fruto dos projetos coloniais e neocoloniais. Importante citar que serve ao capital que os povos originários sejam “atrasados e infantis”, no sentido de diminuir suas vivências e saberes em uma clara e desonesta hierarquização em relação aos valores Ocidentais. Aqui marco que o “encontro” do colonizador com Abya Yala e suas múltiplas culturas influenciou e muito o que se compreende como pensamento ocidental. O Indígena como proposto pelo Ocidente se configura um personagem ilusório, representando um papel alheio à sua própria individualidade (DEPESTRE, 1980, p. 9)

\*\*\*

Tal como Hale e quase como Anzaldúa (1987), minha identidade se construiu na fronteira. Mas não a fronteira entre o mundo anglo e latino. Minha identidade se posiciona bem mais ao Sul: minha fronteira é Sul-Sul, latina-latina, colonizadores e colonizados. Eu sou parte de um todo que sobreviveu na mestiçagem.

Eu sou uma mulher interfronteiriça. Cruzar fronteiras entre culturas me encheu de cicatrizes invisíveis a olho nu, mas que marcam minha existência como a bacia hidrográfica de Pindorama. Eu descendo dos que aqui estavam e dos que aqui chegaram. Me chamam de mestiça porque inventaram as divisões que mataram povos e dividiram o mundo em Nós e Eles. Criaram os Outros.

Mestiça. Meia cruza. Miscigenada. Mameluca. Cabocla. Caboca.

Mestiçamento, cruza de raças e etnias diferentes. Mestiçamento, como um universalismo que exclui.

Penso no quantum sanguíneo, *blood quantum*, e seu peso para a determinação de uma identidade Indígena nos Estados Unidos. Tal como penso na contradição dos documentos

oficiais dos governos reconhecem que os povos Indígenas são anteriores aos próprios documentos que os reconhecem (ANEXO 1).

Em termos bem gerais, o *blood quantum* é uma construção não-Indígena para mensurar a quantidade de sangue Indígena em uma pessoa. É um requerimento para cidadania Indígena nos Estados Unidos, onde o governo federal emite o *Certificate of Degree of Indian Blood* (CDIB – Certificado de Grau de Sangue Indígena), com base no grau rastreável de “sangue Indígena” e se presume que quanto mais um indivíduo possui, mais “autêntica” seria sua Indigeneidade. O quantum sanguíneo foi implementado para racializar os Indígenas, suplantando os regimes próprios de pertencimento e parentesco, que variam entre as nações Indígenas, dessa forma facilitando as remoções forçadas e o genocídio cultural dos Povos Originários; especialmente considerando os casamentos de Indígenas com não-Indígenas.

Figura 3 - Rótulo colonial de pureza de sangue<sup>17</sup>



Fonte: A autora, 2020.

A vontade de apagar os povos é tanta que qualquer dita descaracterização se alia à intenção de apagamento colonial. Se um Indígena “deixa de ser indígena”, se “descaracteriza”, perde direito à terra. A vontade de possuir a terra não ficou presa ao período colonial. As amarras para determinar quem é ou não Indígena dizem mais sobre quem quer possuir a terra

<sup>17</sup> Rótulo colonial de pureza de sangue. Arte digital. Fonte: A autora, 2020.

do que sobre ancestralidade e pertencimento de fato. O quantum sanguíneo é o ponto alto do racismo científico que vinha se desenvolvendo ao longo do século dezenove e modificou as lógicas culturais Indígenas de identidade, se tornando uma bio-lógica da identidade. “A bio-lógica do quantum sanguíneo coloca em foco um vocabulário inglês que se desenvolveu ao longo do século XIX: o vocabulário da mistura racial (“amalgamação” anterior a 1860; “miscigenação” após 1860) [...]”<sup>18</sup> (CHEYFITZ, 2006, p. 16). Dessa forma se cria um binarismo que opõe “mestiço” a “sangue puro”, fortalecendo uma identidade de diferença.

Há uma contradição útil para a exploração de mão-de-obra e expropriação de territórios entre as políticas raciais estadunidenses que considera uma pessoa que possui “uma gota de sangue” negro como negra, mas precisa de análises de “pureza” para considerar uma pessoa Indígena legítima:

[...] a razão para essa contradição é que o interesse do governo dos Estados Unidos nos Negros tem sido força de trabalho e, portanto, era do interesse nacional ter tantos Negros trabalhando como escravizados quanto possível. Mas como o interesse do governo dos EUA nos povos Nativos tem sido a terra, é do seu interesse tornar mais difícil a qualificação como Nativa. Assim, enquanto a negritude foi construída como o oposto da branquitude, as políticas direcionadas aos povos Indígenas foram enquadradas pela capacidade dos povos Indígenas de desaparecerem como parte de uma retórica do “Índio em Desaparecimento”. Com políticas como terminação e relocação, o governo dos EUA historicamente tentou forçar os povos Nativos a deixar suas comunidades e a entrar no mainstream, onde há um alto grau de casamentos mistos. Consequentemente, se os povos Nativos precisam encontrar um certo quantum de sangue para serem definidos como Nativos, eles podem desaparecer estatisticamente. Jaimes concluiu que o quantum de sangue garantia ‘não apenas nossa própria subordinação, expropriação e colonização contínuas, mas, em última análise, nosso próprio extermínio estatístico’, visto que é quase estatisticamente impossível manter a “pureza do sangue” e poucas comunidades Nativas eram “puras” mesmo antes de 1492 por causa das vastas redes comerciais, intelectuais, físicas e culturais nas Américas (TEVES; SMITH; RAHEJA, 2015, p. 200<sup>19</sup>)

---

<sup>18</sup> “The bio-logic of blood quantum brings into stark focus an English vocabulary that had been developing throughout the nineteenth century: the vocabulary of racial mixing (“amalgamation” before 1860; “miscegenation” after 1860) [...]” (CHEYFITZ, 2006, p. 16).

<sup>19</sup> [...] the reason for this contradiction is that the U.S. government’s interest in black people has been in their labor power, and therefore it was in the national interest to have as many black people laboring as slaves as possible. But since the U.S. government’s interest in Native peoples has been land, it has been in their interest to make it more difficult to qualify as Native. Thus, while blackness has been constructed as the opposite of whiteness, policies directed toward Native peoples have been framed by the ability of Native peoples to disappear as part of a Vanishing Indian rhetoric. With policies such as termination and relocation, the U.S. government has historically attempted to force Native peoples to leave their communities and enter the mainstream, where there is a high degree of intermarriage. Consequently, if Native peoples have to meet a certain blood quantum to be defined as Native, they can be statistically disappeared. Jaimes concluded that blood quantum guaranteed “not only our own continued subordination, expropriation, and colonization, but ultimately our own statistical extermination,”<sup>6</sup> as it is nearly statistically impossible to maintain “blood purity,” and few Native communities were “pure” even before 1492 because of the vast intellectual, physical, and cultural trading networks throughout the Americas (TEVES; SMITH; RAHEJA, 2015, p. 200).

Definir um quantum sanguíneo, contando com uma alta exogamia – união entre pessoas de diferente grupo familiar, social, étnico, religioso – é uma política de apagamento. É esperar que, eventualmente, os Indígenas sejam definidos como extintos. “Quando isso acontecer, o governo federal será liberto do seu persistente ‘problema Índio’”<sup>20</sup> (LIMERICK apud CHEYFITZ, 2006, p. 25).

Entretanto, alguns estudiosos Indígenas defendem o sangue como constitutivo da identidade Indígena. Elizabeth Cook-Lynn, professora e escritora Crow Creek Sioux, argumenta que o parentesco não pode ser entendido fora de uma certa relação sanguínea:

Ninguém pode ser Lakota a menos que seja relacionado pelas regras de linhagem (sangue) tiospaye. Embora seja verdade que uma restrita definição de biologia não foi aceita pelos Lakota, uma vez que também estão relacionados ao mundo animal, mundo espiritual e tudo mais no mundo, a biologia nunca é descartada categoricamente. Pelo contrário, é a preocupação primordial das pessoas que assiduamente traçam seus laços de sangue ao longo das gerações (COOK-LYNN apud TEVES; SMITH; RAHEJA, 2015, p. 203<sup>21</sup>).

Na contemporaneidade estadunidense, diferentes nações adotam níveis de quantum sanguíneo distintos para indicar cidadania. De acordo com uma entrevista concedida em 2014 ao Smithsonian National Museum of the American Indian pelo então Chefe Coeur d’Alene, James Allan (Chairman of the Coeur d’Alene Tribe), os Coeur d’Alene possuem como requisito para reconhecimento um quantum sanguíneo de um quarto de sangue Indígena e a mãe ou o pai deve ser Coeur d’Alene (ALLAN, 2014).

\*\*\*

No meu entendimento de mim, prefiro ser um rio. Minha identidade é caleidoscópica porque eu sou muitas em mim mesma. Ter nascido interfronteiriça me deu uma intimidade com limites de tal forma que sei como reconhecê-los, apagá-los e/ou ignorá-los. Quando me chamo de mestiça tento fazer o caminho de volta, em um esforço de firmar a diferença, me apropriar dela para apagá-la. Ao mesmo tempo que reafirmo minha pertença aos povos Originários.

Eu sobrevivi.

---

<sup>20</sup> “When that happens, the federal government will be freed of its persistent ‘Indian problem’” LIMERICK apud CHEYFITZ, 2006, p. 25)

<sup>21</sup> One cannot be a Lakota unless one is related by the lineage (blood) rules of the tiospaye. While it is true that the narrow definition of biology was not accepted by the Lakota, since they are also related to the animal world, spirit world, and everything else in the world, biology is never dismissed categorically. On the contrary, it is the overriding concern of the people who assiduously trace their blood ties throughout the generations (COOK-LYNN apud TEVES; SMITH; RAHEJA, 2015, p. 203).

Como Hale sobreviveu e refez o caminho de volta para casa, re(des)construindo sua identidade e se enraizando na ancestralidade que ignora fronteiras imaginadas e criadas pela colonialidade, quero existir desfazendo fronteiras imaginadas, porque a cartografia da minha multiplicidade despreza margens e centros. Identidade nômade. Meu amor pelas palavras e pelos silêncios me fez compreender que posso recriar, constantemente, quem sou. Na sabedoria de muitos povos Indígenas, a palavra tem poder de criar e destruir. Dessa forma, me traduzo e me transculturalizo constantemente, carregando minha aldeia no peito e minha ancestralidade nos passos. Chegamos juntas ao presente, eu e todas as que vieram antes de mim. Carrego nas veias mais do que o trauma, mais do que a violência, mais do que a margem imaginária que o período colonial construiu sobre nossos povos. Carrego a resistência, carrego igarapés, carrego a vida que insiste, a palavra que atravessou o tempo e foi sussurrada nos meus ouvidos, carrego canções esquecidas e heróis nunca cantados. Mas meu corpo é território e, na arqueologia de mim mesma, restauro os pedaços do passado que me compõem na mulher inteira que nasceu na cruz de fronteiras, na borda, na margem, nas entrelinhas.

\*\*\*

Janet Campbell Hale encontra na escrita um refúgio, escrevendo antes mesmo de saber escrever, aos quatro anos de idade: “[...] lembro de me abrir e concentrar toda a minha energia, canalizando-a para a ‘escrita’. Eu não entendia o que era a escrita, que as letras representavam sons diferentes e, juntos, faziam palavras que simbolizavam pensamentos, sentimentos e objetos no mundo físico” (HALE, 1998, p. 3<sup>22</sup>). Ainda adolescente, se expressa em poesia que ninguém lia (HALE, 1998, p. 4). Publica sua primeira obra em 1972, em uma antologia de poemas de jovens escritores Indígenas. Em 1974 publica seu primeiro romance, *The Owl’s Song*; em 1978, publica o livro de poemas *Custer Lives in Humboldt County & Other Poems*; e, em 1985, publica sua dissertação de mestrado, *The Jailing of Cecelia Capture*, indicada ao Prêmio Pulitzer. Suas obras incluem *Women on the Run* (1999), que contém seis contos; e *Bloodlines: Odyssey of a Native Daughter* (1998 [1993]).

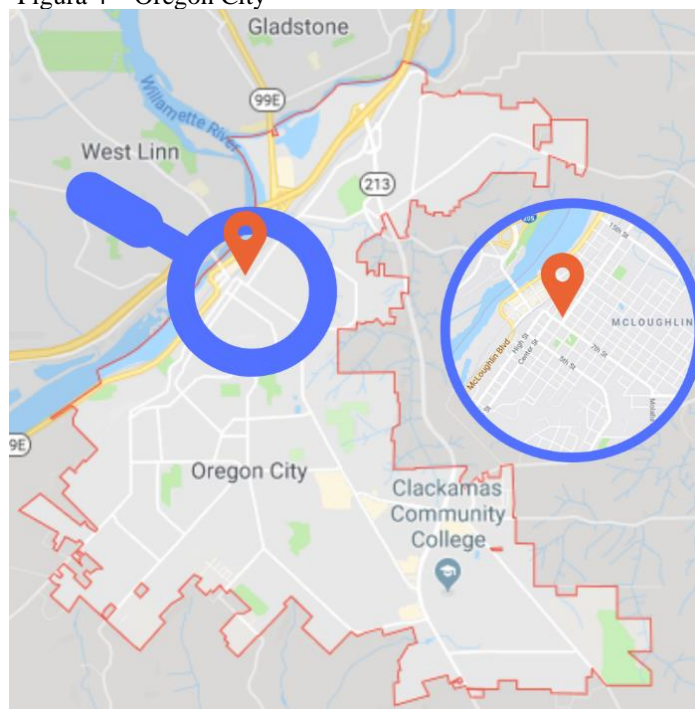
---

<sup>22</sup> “[...] I remember opening myself up and focusing all my energy, channeling it into the ‘writing’. I didn’t understand then what writing was, that letters represented different sounds and, put together, they made words that were symbols that stood for thoughts and feelings and objects in the physical world” (HALE, 1998, p. 3).

Em *Bloodlines* (1998), pelo qual recebeu o *American Book Award* em 1994, Hale atravessa um tempo não-linear, um tempo oceânico, em uma coleção de ensaios de traço autoetnográfico que perpassam memórias de infância e adolescência, refletem sobre seu passado, sua ancestralidade e sua família. Hale fala sobre sua infância com o pai alcóolatra, a mãe amarga e, de forma fluida, relata memórias carinhosas dessa mesma mãe em seu leito de morte. Ela também discorre sobre seu tataravô irlandês, Dr. John McLoughlin, fundador de Oregon City (Figura 2), cujo desvio de caráter, de acordo com a opinião pública da época, parece ter sido o casamento com uma mulher Indígena. Para além dos relatos pessoais, Hale expõe seus entendimentos não apenas sobre identidade e ancestralidade, mas sobre literatura e autobiografia.

A característica não-unitária da composição de *Bloodlines* (1998), com os diferentes momentos e conteúdos abordados, expõe uma fragmentação na constituição não unitária da própria identidade de Hale, que se explora e se investiga ao longo das suas páginas e ao longo de sua trajetória. Como o título da obra propõe, *Bloodlines: Odyssey of a Native Daughter* (1998) é a odisseia de uma Filha Nativa; é a sua viagem, repleta de acontecimentos variados, ao explorar a si mesma e construir entendimentos de sua identidade e caminhos.

Figura 4 – Oregon City



Legenda: Oregon City, destaque para McLoughlin Boulevard e Neighborhood. Baseado no Google Maps.

Fonte: A autora, 2019.

A mãe de Hale dá muita ênfase a essa ancestralidade branca, contribuindo para a crise de identidade de Hale:

A Sra. McLoughlin está vestida como uma mulher branca. Mas ela não é branca. Ela é Indígena.

Ela era Chippewa, minha mãe me contou. "O Doutor McLoughlin não se envergonhava dela", disse minha mãe, como se fosse grandes coisas da parte dele.

Não tem vergonha dela? Eu estudei o retrato dela. Solene. Olhos tristes. Uma mulher Indígena. O que havia nela para ele se envergonhar? (Minha mãe dizia coisas assim às vezes. Eu não gostava disso.) Eu me ressentia do meu tataravô naquela época, o eminente Dr. John McLoughlin, até não gostava dele. Como ele se atreve a ter uma atitude tão condescendente em relação a sua própria esposa? Eu me ressentia do Dr. McLoughlin como se as atitudes de minha mãe fossem dele (HALE, 1998, p. 112-13<sup>23</sup>).

E, para além das questões pessoais, Hale discorre sobre o fazer literário, autobiografia, ficção e sua escrita. Costurando, de forma não linear, sua autoetnografia e reinscrevendo suas memórias (MORRISON apud GENTZLER, 2008, p. 181). A escrita de Hale ressalta uma mulher sobrevivente, forte e independente, que aprende a se orgulhar de sua ancestralidade. Porque "ser corajosa é parte da nossa herança. [...]. Coragem foi germinada em você. Está no seu sangue" (HALE, 1998, p. xxi<sup>24</sup>).

A memória fornece um tipo de identificação e senso de enraizamento e passado, oferecendo uma forma de cura ao re-criar história (GENTZLER, 2008, p. 181), a despeito das opressões massivas, de forma que permite uma projeção de uma nova inscrição para um futuro possível.

\*\*\*

Quando escrevo, falo muito "acordei". Acordar para mim é importante. É muito importante.

Acordar.

Como se tivesse passado parte da vida dormente, dormindo, adormecida.

Passei.

---

<sup>23</sup> Mrs. McLoughlin is dressed like a white woman. But she is not white. She is an Indian. She was a Chippewa, my mother told me. "Doctor McLoughlin was not ashamed of her," my mother said, as though it were mighty big of him not to have been. Not ashamed of her? I studied her portrait. Solemn. Sad eyes. An Indian woman. What was there about her to be ashamed of? (My mother said things like that sometimes. I didn't like it.) I resented my great-great-grandfather then, the eminent Dr. John McLoughlin, disliked him even. How dare he have such a condescending attitude towards his own wife? I resented Dr. McLoughlin as if my mother's attitudes were his (HALE, 1998, p. 112-13).

<sup>24</sup> "But being courageous is part of your heritage. [...]. Courage has been bred into you. It's in your blood" (HALE, 1998, p. xxi)



Minha identidade estava dormente. Sufocada por anos de autofobia e rejeição do mundo. Minha subjetividade colonizada. Eu não sou mais a Outra porque o discurso que me construiu exótica não encontra espaço na minha subjetividade caleidoscópica. Somos.

Como Hale me disse, coragem foi plantada e germina em mim, corre nas minhas veias. Eu olho no espelho e não mais me olho de forma condescendente, buscando Ocidente nos meus olhos. Eu vejo uma mulher interfronteiriça, completa, caleidoscópica, cheia de camadas e memórias. Memórias que herdei, memórias que pari, memórias que juntei.

Como muitas mulheres de origem interfronteiriça, ouvi cantarem uma genealogia que chegou de caravela. Como se precisasse de um senso de origem do velho continente, como se meu enraizamento precisasse vir de além-mar para atracar no Novo Mundo, que não tem nada de novo. Minha mãe, lida na pigmentocracia de Pindorama como uma mulher branca, tentava me ensinar a ter orgulho da minha identidade Indígena, mas ela não entendia que, ao mesmo tempo, ela me tornava exótica. Era um elástico esticado: eu era Indígena, mas embranquecida ao mesmo tempo.

Pensar os episódios em que a mãe de Hale exaltava a origem e trajetória de seus antepassados colonizadores, em detrimento da ancestralidade Indígena é expor o não-pertencimento e a invisibilidade da mulher Indígena que atravessa o tempo desde as primeiras embarcações de colonizadores. É expor o apagamento da pele em uma pigmentação ocidental projetada para silenciar as identidades Indígenas. A invisibilidade que começa em casa, com Hale e comigo, atravessa uma subjetividade partida e que passa, boa parte do tempo, em batalha contra si mesma.

\*\*\*

“Todos nós carregamos uma fragilidade muito grande, mesmo com toda a força.

A invisibilidade cansa (informação verbal)”.

Graça Graúna, 2018<sup>25</sup>.

\*\*\*

---

<sup>25</sup> Simpósio Temático nº 44 - Literatura Indígena em perspectiva, coordenado por Dr. Carlos Augusto de Melo (UFU) e Dra. Graça Graúna (UPE), no XVI Encontro ABRALIC, comentário feito por Graça Graúna sobre as comunicações orais apresentadas e registrado por Fernanda Vieira, Uberlândia, no dia 01/08/2018, das 14h30 às 16h30.

Figura 5 - Invisibilidade: cansaços sobre tela<sup>26</sup>



Fonte: A autora, 2019.

\*\*\*

Nós não pertencemos. Pelo menos não nesse mundo projetado pelo processo colonial. Nós preenchemos as rachaduras produzidas pelo sistema para sobreviver. Como água ou lama. Ser uma garota pobre e não-branca é quase como ter o poder da invisibilidade ao mesmo tempo em que se tem um alvo pintado em nossas costas. E “se você acha que é um crime eu querer reconhecimento, então você quer que eu permaneça invisível” (MARACLE, 1996, p. 129-130<sup>27</sup>). Como eu cresci em uma família que passava por branca em Pindorama, me senti como um animal de estimação exótico para meus familiares em tantas circunstâncias que perdi a conta. Meus primos brancos de classe média quebravam meus poucos brinquedos e nada acontecia com eles. Então me voltei para os estudos, porque sentia que era a única coisa em que eu era boa. Melhor que meus colegas brancos. Melhor que minha família branca. Eu pensava, naquela época, que os livros não podiam julgar a cor da minha pele ou minha condição social. Eu aprendi diferente conforme cresci. E talvez seja por isso que hoje, tal como Hale, eu tenha me tornado escritora e pesquisadora da escrita de outras mulheres hifenizadas. Nós conversamos através do tempo, através das palavras umas das outras, mesmo que não nos conheçamos pessoalmente, nos conhecemos intimamente.

\*\*\*

<sup>26</sup> Figura 2 – Captura de Tela do Jornal *The Guardian*. Legenda: Not Invisible é uma série do The Guardian sobre a crise de violência e indiferença enfrentada pelas mulheres Nativas Americanas e das Primeiras Nações e suas famílias. Manchetes da esquerda para a direita: 1) Voluntários canadenses vasculham rio por mulheres Indígenas desaparecidas (9 jun. 2019); 2) “Não mais irmãs roubadas”: percurso de 12.000 milhas para ressaltar mulheres Indígenas desaparecidas (7 jun. 2019); 3) Canadá não deve ignorar o 'genocídio' indígena, alerta histórico (3 jun. 2019); 4) Décadas de mulheres Indígenas desaparecidas um 'genocídio canadense' - relatório vazado (31 mar. 2019). Fonte: The Guardian, Not Invisible, 2019.

<sup>27</sup> “if you think it is a crime for me to want recognition, then you want me to remain invisible” (MARACLE, 1996, p. 129-130)

Ao buscar conhecimentos ocidentais e ocidentalizados não estamos, no entanto, buscando nos “integrar” ao modelo eurocêntrico de dominação. Estamos tentando sobreviver, para não sermos esmagados em primeiro lugar. Então, se pudermos sobreviver por tempo suficiente, pretendemos dismantelar os saberes ocidentalizados. É claro que é difícil dismantelar saberes do Ocidente quando aprendemos tudo a partir de uma perspectiva eurocêntrica. “Buscamos o conhecimento que podemos transformar para o nosso próprio uso. Não se surpreenda se eu disser que seu conhecimento não é o único conhecimento que buscamos” (MARACLE, 1996, p. 87<sup>28</sup>).

Ainda assim, estou consciente dos meus privilégios. Mesmo tendo crescido em um bairro do subúrbio do Rio de Janeiro e estudando em escola pública com livros de segunda mão e roupas de segunda mão, eu tinha um teto sobre minha cabeça, saneamento básico adequado e uma aldeia de amor: uma mãe amorosa, um padrinho atencioso e uma avó dedicada. E até mesmo um ocasional pai visitante com biscoitos de coco e exigências do meu – quase irrepreensível – desempenho escolar. Claro, eu convivia também com uma tia neurótica, um tio abusivo e alcoólatra e um vizinho molestatador.

Não podemos ter tudo, podemos?

Sim, algumas pessoas podem.

\*\*\*

Os povos Indígenas são posicionados no passado porque se parte de um pressuposto de tempo ocidental, que despreza os entendimentos de tempo Indígena, e que reforça a retórica colonial do “Índio desaparecendo”. A ideia de “progresso” como avanço do tempo é uma construção ocidental. Os povos da floresta estão conectados com a natureza, que é o maior avanço tecnológico que o homem não pode controlar. E não afirmo que os povos Originários não possuíam contagem de tempo quantitativa, matemática e registrada em calendário. Um bom exemplo disso são os calendários mesoamericanos com sua conta dos dias, *tonalpohualli*, em Nahuatl, pela qual os povos mesoamericanos contavam e nomeavam os anos sazonais, cuja duração padrão havia sido definida em 365 dias<sup>29</sup>. Mas, para além de uma contagem

---

<sup>28</sup> “We seek knowledge that we may turn it to our own use. Do not be surprised when I tell you that your knowledge is not the only knowledge we seek” (MARACLE, 1996, p. 87).

<sup>29</sup> SANTOS, Eduardo N. Além do eterno retorno: uma introdução às concepções de tempo dos indígenas da Mesoamérica. *Revista USP*, São Paulo, n.81, p. 82-93, março/maio 2009. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/download/13733/15551/>>. Acesso em 10 maio 2019.

quantitativa, os povos Indígenas praticam uma contagem qualitativa do tempo. O tempo linear nos tira do agora, ao contrário do tempo Indígena, que é o tempo da natureza, que é cíclica e se desdobra em si mesma para se renovar (MUNDURUKU, 2019).

Da mesma forma que achatamos as identidades Indígenas ao ignorar nações e chamar “indígenas” ou “índio”, ignoramos a sabedoria dos povos Originários assumindo uma linha de tempo ocidental para compreender os povos não-ocidentais. O tempo é processo em movimento. O passado, tempo da memória, não está desconectado do tempo do agora, presente. O passado é uma parte importante de quem somos no presente. Não podemos separar nossos ontens de nossos hojes.

\*\*\*

Nesse sentido, podemos compreender que a história dos Estados Unidos é uma história do colonialismo colonizador – a fundação de um Estado baseado na ideologia da supremacia branca, a prática disseminada da escravização africana e uma política de genocídio e roubo de terras. Aqueles que buscam a história com um final otimista, uma história de redenção e reconciliação, podem olhar em volta e observar que tal conclusão não é visível, nem mesmo nos sonhos utópicos de uma sociedade melhor (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 2).

As camadas da história de Turtle Island são muitas, mas a História oficial dos Estados Unidos é a versão amplamente ensinada, difundida e tomada como verdade. Por vezes penso que não houve (ou há) silenciamento dos povos oprimidos pelas práticas coloniais: o que houve (e há) é uma surdez conveniente e conivente. Há voz e há quem fale. O que falta são espaços de escuta. *Wounded Knee* não foi uma batalha (Figura 3). *Wounded Knee* foi mais um massacre celebrado pelo colonialismo.

Nossos mortos cantam a resistência dos seus descendentes. Nós ouvimos. Cantam em línguas que jazem dormentes nas nossas almas, em músicas que formigam na sola dos nossos pés e na fibra dos nossos braços. Nós ouvimos. Atravessamos o mundo dançando nosso enraizamento. Cada povo do seu modo, no pulsar da Mãe Terra. Ouço os maracás baterem, as vozes cantarem, sinto a pressão da terra sob meus pés, sinto o suor escorrer pelo meu corpo e sinto o calor dos meus parentes dançando comigo.

Graças a Wovoka, líder religioso Paiute, em Nevada, no final do século 19, a *Ghost Dance* (Dança Fantasma) se tornou uma forma de resistência e se espalhou em todas as direções desde seu surgimento. Segundo se conta, a visão de Wovoka falava sobre o fim da expansão branca e uma cooperação intercultural entre os povos Indígenas. A Dança Fantasma reuniria os

vivos com os espíritos dos mortos, traria a prosperidade e unidade aos povos Indígenas, traria o fim da expansão colonial. A Dança Fantasma pode não ter restaurado o mundo para como era antes da invasão, mas manteve o espírito dos descendentes aceso e suas almas fortes para que os búfalos retornem. A esperança tem essa capacidade de se espalhar feito fogo, especialmente quando não se tem mais nada a perder. Quando a dança começou entre os Sioux em 1890, os oficiais de reserva relataram que era perturbador e impossível de ser detida. Indivíduos e grupos Indígenas que viviam fora das reservas federais designadas eram considerados “fomentadores de tumulto”<sup>30</sup> (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 154).

\*\*\*

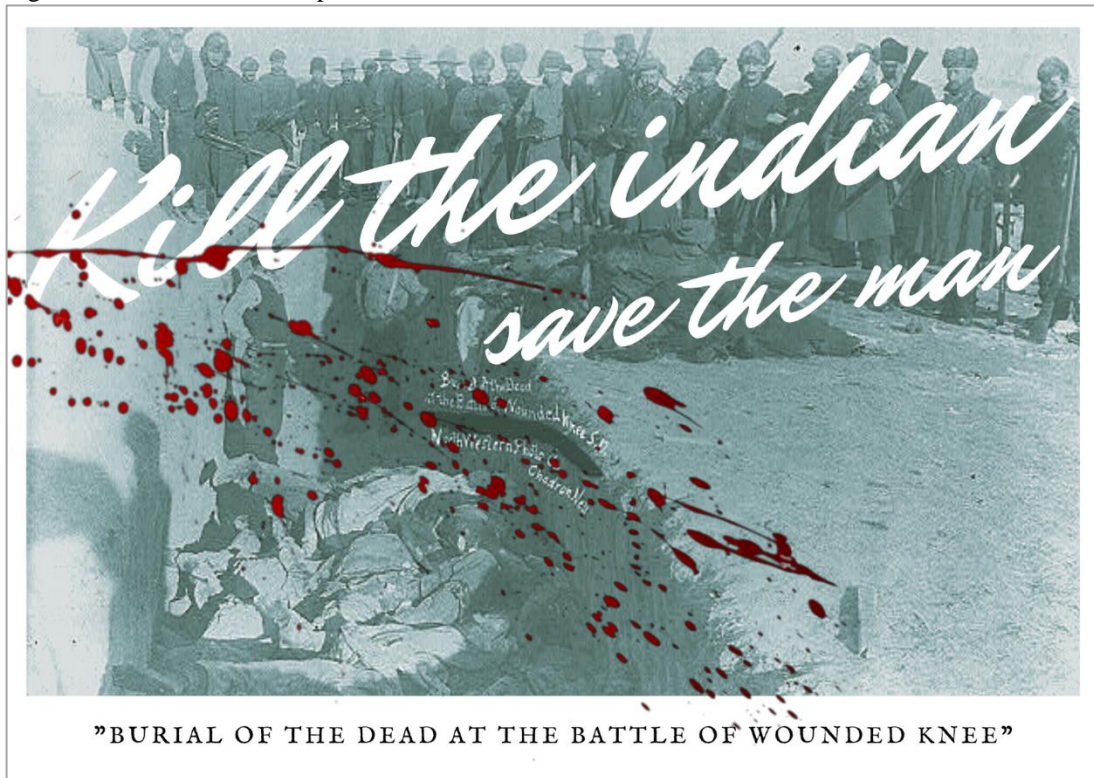
.....  
 .....  
 Trezentos Sioux mortos. Trezentos pontos finais. Vinte e cinco soldados mortos em fogo amigo. Sobreviventes ensanguentados foram arrastados para uma igreja próxima onde se lia em uma faixa na fachada:

PAZ NA TERRA E BOA VONTADE PARA OS HOMENS.

O ataque da Sétima Cavalaria a um grupo de refugiados Lakota desarmados e famintos tentando chegar a Pine Ridge para aceitar o encarceramento das reservas nos frios dias de dezembro de 1890 simboliza o fim da resistência armada Indígena nos Estados Unidos. O massacre é chamado de batalha nos anais militares dos EUA e medalhas de honra foram concedidas a vinte dos soldados envolvidos. Um monumento foi erigido em Fort Riley, Kansas, para homenagear os soldados mortos por fogo amigo. Uma flâmula de batalha foi criada para homenagear o evento e adicionada a outras flâmulas que são exibidas no Pentágono, em West Point e em bases do exército em todo o mundo (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 155).

---

<sup>30</sup> “[...] ‘fomenters of disturbance’, as the War Department put it” (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 154)

Figura 6 - Mande notícias se puder<sup>31</sup>

Fonte: A autora, 2019.

Hale destaca que a rendição dos povos Originários ao jugo dos colonizadores não era o suficiente. Não havia rendição que satisfizesse a política de genocídio e apagamento colonial. Em *Bloodlines* (1998), Hale conta que após a derrota na Batalha de Bear Paw (*Battle at the Bear Paw*, 1877), que deixou por volta de 419 Indígenas mortos (88 homens, 184 mulheres e 147 crianças), os Indígenas se renderam e foram relocados para outro território. Sua avó, Coeur d'Alene que estava junto dos Nez Percé pelo trânsito usual do seu povo em busca de raízes, retornou para a terra Coeur d'Alene para sobreviver a uma epidemia de varíola que dizimaria boa parte do seu povo. A epidemia começou porque os Coeur d'Alene foram proibidos de ir para Montana caçar búfalos e receberam do exército cobertores infectados com varíola (HALE, 1998, p. 159).

\*\*\*

A história dos povos Originários contém, mas não se restringe a, ruptura, deslocamento, escravização e genocídio. Nesse sentido, uma abordagem criativa para preencher essas falhas

<sup>31</sup> Cartão postal. "Mande notícias se puder". Arte digital. Fonte: A autora, 2019.

históricas pode se fazer necessária, em um movimento para plenificar os espaços em branco de uma estrutura histórica maior. Ao preencher a ruptura histórica de forma criativa, através das artes e literatura, na interface entre uma pessoa e uma narrativa histórica, surge uma “memória protética” (LANDSBERG apud ERLI, 2011, p. 133). A “memória protética” pode emergir em uma sala de cinema ou em um museu e, no momento do contato, ocorre uma experiência pela qual a pessoa se liga a uma história maior. A emergência de uma reconexão dormente com o passado. A “prótese” vai além do caráter educativo de aprender sobre eventos e fatos do passado, mas assume um caráter de memória mais pessoal e vivida de um evento que a pessoa não viveu. A memória protética resultante tem a capacidade de moldar a subjetividade e a política de uma pessoa (LANDSBERG apud ERLI, 2011, p. 133).

Como um entendimento parcial de história é inevitável, as literaturas Indígenas figuram como um forte mecanismo de criação de memórias protéticas e de reterritorialização da história. Contudo, mesmo com o preenchimento das lacunas, a memória coletiva roubada, a memória histórica que está aprisionada na ruptura, se torna como um membro-fantasma. A lesão vai além da metáfora e se relaciona com a fisiologia da perda. A história na ruptura se reorganiza e se altera estruturalmente, mas a sensação da perda, do que foi perdido, da memória-fantasma que não pode ser recuperada é real. E a memória-fantasma se manifesta de maneira, momento e duração diferentes de acordo com o coletivo e o subjetivo. O preenchimento das lacunas históricas é o eco dos passos dos ancestrais na Dança Fantasma, trazendo para os vivos a memória do espírito. Fazendo a ponte do que foi esquecido com o corpo que rememora.

Hale faz um trabalho de rememória, revisitando o passado e criando memórias protéticas de momentos de impacto na memória coletiva dos povos originários de Turtle Island, que entraram para a História pelo olhar do colonizador. Assim, ela reinscreve os povos originários na história coletiva e na sua história pessoal:

Quando Gram tinha quinze anos, em 1890, ocorreu o massacre de *Wounded Knee*. Certamente ela estava ciente disso. Foi uma grande notícia. Ela lia jornais. Ela provavelmente lia qualquer coisa em que pudesse colocar as mãos.

O que ela achou quando leu sobre todos os Índios da Dakota do Sul que foram abatidos como cachorros porque, desarmados e confinados, cantavam canções Indígenas, canções da Dança do Espírito (Ghost Dance), que deixavam os soldados brancos que os guardavam nervosos? (Será que os jornais do dia, me pergunto, publicaram as fotografias tiradas em *Wounded Knee* dos cadáveres congelados pela neve? Os relatos dos jornais contaram como os soldados pegaram peças de roupa e até cortaram partes do corpo dos cadáveres para levar como souvenirs de *Wounded Knee*? Os jornais imprimiram a fotografia da longa trincheira que os soldados cavaram, dos corpos Indígenas todos empilhados nela, da vala comum?)

O que Gram pensou quando leu ou ouviu sobre o massacre de *Wounded Knee* e todo o resto? Quando leu sobre as intenções do governo de educar o Índio para fora

do Índio ... quando leu sobre o próprio povo descrito como selvagem? (HALE, 1998, p. 132-33<sup>32</sup>).

\*\*\*

Paralelamente ao trabalho de reinscrita dos povos originários na história feito por Hale, reflito nas memórias de aprendizado da História oficial, que silenciava a história dos povos Indígenas e a substituía – como ainda faz em muitas salas de aula – por uma história inventada e pontuada de ausências. Quando eu era criança, aprendendo História na escola, nunca ouvi falar de pessoas Indígenas como protagonistas ou como pessoas resistentes ou mesmo como pessoas vivas, ainda lutando contra o apagamento. Naquela época, me ensinaram que os povos Originários, amplamente chamados de Índios na escola, não foram escravizados na época do Brasil colônia porque eram preguiçosos, ou porque fugiam do cativo e não podiam ser recapturados porque conheciam a terra. E essa teria sido a razão pela qual os europeus “tiveram” que trazer povos de África para serem escravizados, já que, devido ao deslocamento físico e barreiras linguísticas, não fugiriam. Me ensinaram com imagens que colocavam os povos Originários como selvagens, atrasados, empecilho ao progresso, incultos e incivilizados. Incontáveis vezes fui apontada pelos colegas de classe naquelas imagens, como se fosse uma piada, como se eu não existisse. E, quando tentava rebater aquilo tudo e falar do preconceito contra os povos Originários, era silenciada como se esse preconceito fosse coisa da minha cabeça.

Ainda me dói saber que foi assim que me ensinaram. Levei anos para desaprender História para aprender história. Nem uma vez li um livro que nomeou uma personalidade Indígena ou dissesse como os povos Originários fizeram petições durante o Império brasileiro. Os vencedores nos escreveram para fora da História e nos alimentaram com distorções e versões de fatos, reforçando uma retórica de apagamento e desaparecimento. Além de inscrever em

---

<sup>32</sup> When Gram was fifteen years old, in 1890, the slaughter at Wounded Knee occurred. Surely she was aware of it. It was big news. She read newspapers. She probably read anything she could get her hands on.

What did she think when she read about all those Indians in South Dakota who had been shot down like dogs because they, unarmed and all penned in, had been singing Indian songs, Ghost Dance songs, that made the white soldiers who guarded them nervous? (Did the newspapers of the day, I wonder, publish those photographs taken at Wounded Knee of the frozen corpses lying in the snow? Did the accounts in the papers tell how the soldiers took articles of clothing and even cut body parts from the corpses to take away as souvenirs of Wounded Knee? Did the newspapers print the photograph of the long trench the soldiers dug, of the Indian bodies all piled into it, the mass grave?)

What did Gram think about when she read, or heard, about the massacre at Wounded Knee and all the rest?

When she read about the government's intentions to educate the Indian out of the Indian... when she read about her own people described as savages? (HALE, 1998, p. 132-33)



mim uma memória torta, nunca havia lido nenhum livro escrito por escritoras ou escritores Indígenas brasileiros até adulta.

O primeiro livro de uma mulher Indígena de Pindorama que li foi *Metade cara, Metade máscara* (2004) de Eliane Potiguara e tive a oportunidade de conhecer de perto essa pessoa, exemplo de resistência e luta Indígenas. Seu poema “Brasil”, representava muito das minhas indagações silenciadas durante uma vida: “O que faço com minha cara de índia?” (POTIGUARA, 2004, p. 34). Hoje eu entendo melhor que fazer com minha cara de “índia”.

“O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal” (SANTOS, 2010, p. 31) e os saberes dos povos originários se tornam invisíveis dentro desse sistema de distinções visíveis e invisíveis. As cartografias abissais que alimentam as distinções invisíveis, estabelecidas por linhas radicais que separam a realidade social em dois universos diferentes – deste lado e do outro lado – são as mesmas que constituem o conhecimento moderno. Assim, o pensamento Indígena “é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considera como sendo o Outro” (SANTOS, 2010, p. 32).

Os territórios do saber Indígenas inexistem dentro da realidade social do universo do pensamento ocidental, eles não são compreensíveis para além das linhas que dividem essa mesma realidade.

A mesma cartografia abissal é constitutiva do conhecimento moderno. Mais uma vez, a zona colonial é, *par excellence*, o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis que de forma alguma podem considerar-se conhecimento, estando, por isso, para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas ou idolátricas. A completa estranheza de tais práticas conduziu à própria negação da natureza humana dos seus agentes. Com base nas suas refinadas concepções de humanidade e de dignidade humana, os humanistas dos séculos XV e XVI chegaram à conclusão de que os selvagens eram sub-humanos. A questão era: os índios têm alma? Quando o Papa Paulo III respondeu afirmativamente na bula *Sublimis Deus*, de 1537, fê-lo concebendo a alma dos povos selvagens como um receptáculo vazio, uma *anima nullius*, muito semelhante à *terra nullius*, o conceito de vazio jurídico que justificou a invasão e ocupação dos territórios indígenas (SANTOS, 2010, p. 37).

A mãe de Hale se ressentia da sua posição de fora da realidade, de inexistência em comparação ao outro lado da linha. Sua vontade de pertencer faz com que reproduza a mesma violência que a invisibiliza, reforçando as distinções que mantêm a impossibilidade de copresença em ambos os lados da linha. Ela quer pertencer ao lado visível, ao lado que existe e não ao lado cuja existência foi “condenada” ao esquecimento pelo colonizador. A mãe de Hale quer “ascender” na hierarquia racial ocidental, onde os povos Indígenas transitam no fundo, junto de outras tantas minorias inventadas pelas políticas coloniais e que são perpetuadas na

colonialidade. Hale narra um dos muitos momentos com sua mãe, em que ela reafirma o pensamento que coloca os povos originários em condição subalterna:

“Bons Índios são limpos e arrumados, trabalhadores e sóbrios”, disse ela. Eu queria ficar longe dela. Eu odiava quando ela falava assim e eu não conseguia, nem para mim mesma, articular meus sentimentos porque eu era muito jovem. Eu não podia fugir porque estava chovendo. Ela não me deixaria sair. Nenhuma escapatória. “Pessoas brancas desprezam o outro tipo, as ruins, os bêbados, preguiçosos.” Eu parei de colorir e fui para uma janela e assisti a chuva cair. A voz de mamãe continuou<sup>33</sup> (HALE, 1998, p. 113).

Durante a minha adolescência, eu queria pertencer ao mundo que me rejeitava. Eu não entendia que era o mundo precisava de conserto. Hoje eu entendo que os efeitos das relações sociais não podem ser expurgados facilmente, pois carregamos seus traços na nossa psique (BRAH, 1996, p. 5), mas que é possível criar processos e mecanismos de revisão de mundo, onde devemos revisitar saberes e atitudes para quebrar o ciclo violento da colonialidade. É bom repetir e ressaltar o termo colonialidade, para que fique cada vez mais claro que não superamos o fim das administrações coloniais, mas permanecemos lutando contra as formas coloniais de dominação produzidas pelas culturas coloniais e estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial (GROSGUÉL, 2008, p. 126).

Além disso, o capitalismo não é mais um sistema econômico, é o nosso estilo de vida contemporâneo (SANTOS, 2007, informação verbal). Não é um *modus operandi*, mas um *modus vivendi*. E a colonialidade é um dos elementos-chave que constitui o poder global do capitalismo. E se sustenta na imposição da classificação racial como a principal fonte de seu poder e funcionamento, em todas as dimensões, seja ela material ou subjetiva (QUIJANO, 2010, p. 85).

Portanto, esse modo de vida precisa de pessoas descartáveis como bens de consumo e mão-de-obra barata para manter seus mecanismos funcionando. Nesse sentido, a guetização é essencial para a operação e manutenção do capitalismo e da colonialidade, pois a colonialidade evoluiu do binário da raça para novas identidades sociais dentro da colonialidade, traduzida neste sistema de binários hegemônicos: branco x não-branco, ocidental x oriental, selvagem x civilizado, heterossexual x queer, e assim por diante. Um binarismo que está sempre posicionando e reposicionando os brancos e os ocidentais como os interlocutores normativos

---

<sup>33</sup> “Good Indians are clean and neat, hardworking and sober,” she said. I wanted to get away from her. I hated it when she talked like that and I could not, even to myself, articulate my feelings because I was too young. I couldn't get away because it was raining. She wouldn't let me out. No escape. “White people look down on the other kind, the bad ones, the drunken, lazy louts.” I stopped coloring and went to a window and watched the rain pour. Mom's voice droned on (HALE, 1998, p. 113).

(SHOHAT, 2004), aumentando o silêncio das identidades que não se conformam. Hale expõe sua inadequação aos olhos da mãe e aos olhos de uma sociedade totalizante:

Ela costumava me instruir sobre ser um bom Índio, do tipo que as pessoas brancas aprovam (e às vezes, quando eu estava um pouco mais velha, em ser o tipo de mulher que os homens respeitam). Eu sentia o ressentimento subir no meu sangue. Por que eu deveria me importar? Por que eles não se preocupam em ser o tipo de pessoa que eu respeito? Por que eu deveria ser a única a viver de acordo com as expectativas de alguém? De qualquer forma, tentar ser um “bom Índio” era um esforço fútil. Vários anos antes de Gram Sullivan nascer, o general Sheridan fez sua famosa observação sobre o único índio bom ser um índio morto. Eu não me importava em ser um bom índio<sup>34</sup> (HALE, 1998, p. 113).

É difícil ser definido pelo que falta, por ser o lado negativo de um modelo achatado e homogeneizante, por ser: mulher / não branca / pobre / queer. Em outras palavras, ser considerada como um bem descartável para ser usado por um sistema cruel de dominação. E é ainda mais complexo compreender que, dado a esse mesmo sistema homogeneizante, as pessoas acham que, por você não se adequar aos modelos impostos, você é o que precisa ser corrigido.

\*\*\*

**“‘Isso tudo é terra roubada’: os Nativos Americanos querem mais do que o pedido de desculpas da Califórnia**

O governador da Califórnia fez história nesta semana quando se desculpou formalmente aos Nativos Americanos, reconhecendo o genocídio brutal e a “guerra de extermínio” declarada pelo primeiro governador do estado em 1851.

Enquanto os povos indígenas em toda a Califórnia acolhem a declaração há muito atrasada, muitos tiveram uma resposta semelhante: e agora?

[...]”<sup>35</sup>

*The Guardian*, 21 jun. 2019. News, World, US  
(LEVIN, Sam, 2019).

Assim age o Estado: des-loca Indígenas, os força a viver sob circunstâncias adversas e depois nega suas identidades, os acusando de perder autenticidade, de abandonarem de suas terras, de se casarem fora de suas nações e de se tornarem mestiços. Há uma narrativa

---

<sup>34</sup> She would often instruct me on being a good Indian, the kind white people approve of (and sometimes, when I was a little older, on being the kind of woman men respect). I would feel the resentment rise in my blood. Why should I care? Why don't they worry about being the sort of person I respect? Why should I have to be the one to live up to someone else's expectations? Anyway trying to be a "good Indian" was a futile endeavor. Several years before Gram Sullivan was born, General Sheridan had made his famous remark regarding the only good Indian being a dead Indian. I didn't care to be a good Indian (HALE, 1998, p. 113).

<sup>35</sup> “‘This is all stolen land’: Native Americans want more than California's apology. California's governor made history this week when he formally apologized to Native Americans, acknowledging the brutal genocide and ‘war of extermination’ declared by the state's first governor in 1851. While indigenous people across California welcomed the long overdue statement, many had a similar response: now what? [...]” (LEVIN, 2019).

estabelecida e sustentada pela colonialidade que afirma que Indígenas não pode viver nas cidades e que não pertencem a elas. Essa narrativa fortalece a guetização dos povos originários aos espaços determinados pelo Estado. Dessa maneira, a reserva passa de lugar de (r)existência para lugar cuja existência Indígena é permitida. A geografia da reserva flutua entre esses dois polos: lugar de (r)existência e espaço de sobrevivência sancionada. É claro que a noção de lar em um ambiente demarcado não carrega em si a reprodução de um mundo anterior à colonização, um espaço intocado, porque não há retorno possível ao passado.

A preocupação com “lar” envolve uma preocupação com “terra natal” e, para os povos originários, qualquer noção de “lar” dentro da esfera doméstica foi amplamente e intencionalmente despedaçada pelos processos coloniais (HERNÁNDEZ-ÁVILA apud FURLAN, 2017, p. 46). Não existe uma compreensão fixa ou definitiva de “lar”, especialmente quando se trata de subjetividades diaspóricas. As teorias contemporâneas de diáspora articulam a transportabilidade de identidades culturais, afiliações, objetos e ideias (FURLAN, 2017, p. 40). Dito isto, pode-se desdobrar múltiplas configurações de “lar” e sua relação com o espaço e o lugar, juntamente com as noções de pertencimento / não-pertencimento e entre-lugar. Para os sujeitos da diáspora – aqueles que são física e/ou socialmente deslocados, como os povos originários que “permaneceram” mas se tornaram estrangeiros em suas próprias terras (MINHA, 2004, p. 261) –, como Avtar Brah (1998) afirma “[...] ‘lar’ é um lugar mítico de desejo na imaginação diaspórica. Nesse sentido, é um lugar sem retorno, mesmo que seja possível visitar o território geográfico que é visto como o lugar da ‘origem’”<sup>36</sup> (BRAH, 1998, p. 192). Um “lugar” como “casa” pode ser entendido como um processo, ao contrário de um marco fixo – embora seja importante destacar que “lar” como metáfora não é uma mera abstração, mas materialidade discursiva das relações de poder (BRAH, 1998, p. 198).

A lembrança de Hale de lar não o constrói como um espaço homogêneo. Pelo contrário, o lar é um lugar heterogêneo: “Escrever o lar se torna ainda uma forma de articular as várias identidades em trânsito” (ALMEIDA, 2015, p. 70). Os espaços que constituem lar vão além das noções convencionais, ultrapassando a esfera privada da hierarquia patriarcal, de criação e proteção. Lar pode ser encarado como o “espaço intersticial da experiência da movência” (ALMEIDA, 2015, p. 70). A volta para casa não materializa uma repatriação de sonhos, já que o lar nunca seria o mesmo de quando foi deixado pela primeira vez. O ato de visitar o lar, de voltar para casa, em *Bloodlines* (1998) é profundamente marcado pelas muitas memórias e

---

<sup>36</sup> “[...] ‘home’ is a mythic place of desire in the diasporic imagination. In this sense, it is a place of no return, even if it is possible to visit the geographical territory that is seen as the place of ‘origin’” (BRAH, 1998, p. 192).

muitas perdas, bem como é marcado por uma retomada da identidade Indígena da própria autora: “AGORA ENTRANDO NA RESERVA INDÍGENA COEUR D’ALENE. Estamos em casa agora”<sup>37</sup> (HALE, 1998, p. 170).

\*\*\*

A interrupção no continuum histórico dos povos originários, faz ressignificar seus marcos temporais e geográficos. Se território pode ser compreendido como a junção de natureza e cultura, desterritorializar é ressignificar o espaço, retirando a cultura da natureza. Mesmo que não aconteça uma remoção física, há o des-locamento de afetos e o des-locamento sociocultural. Os marcos históricos se tornam ilusões cronológicas de tempos inventados, projetando um novo tempo sobre o espaço. Hale, ao visitar o monumento erigido para “celebrar” a rendição de Chief Joseph (*Nez Percé, Battle of the Bear Paw*), percebe marcas de bala na figura do Indígena, mas nenhuma marca na figura do general Howard. As palavras da placa, extraídas do discurso de rendição do Chefe Joseph, se tornam palavras de escárnio de uma política contínua de apagamento e extermínio:

“DE ONDE O SOL ESTÁ AGORA EU NÃO VOU LUTAR MAIS PARA SEMPRE”<sup>38</sup> (HALE, 1998, p. 157).

O que fica, também, implícito é que os povos originários permaneceram lutando e resistindo e se apropriando das ferramentas do colonizador. Existem muitas formas de lutar e o conflito armado é apenas uma delas. A própria existência Indígena na contemporaneidade é uma forma de luta e resistência. Os povos Originários projetam suas vozes, retomam suas histórias e reterritorializam suas culturas. Dessa forma, redesenham cartografias de pertencimento que não podem ser apagadas pela colonialidade. Os novos mapas da retomada dos territórios, os retomapas, transformam a não-história em história. A Dança Fantasma dos antepassados ainda reverbera por Abya Yala.

\*\*\*

---

<sup>37</sup> “NOW ENTERING THE COEUR D’ALENE INDIAN RESERVATION. We’re home now” (HALE, 1998, p. 170).

<sup>38</sup> FROM WHERE THE SUN NOW STANDS I WILL FIGHT NO MORE FOREVER (HALE, 1998, p. 157)

Ao lidar com as escritas autobiográficas de povos Indígenas, pode-se compreender que as definições de Lejeune (1986; 1996; 2005) de autobiografia não dão conta do lócus enunciativo das mesmas. Tais obras carregam características autobiográficas, etnográficas, de *memoir*, e/ou *testimonio*, obras com camadas complexas como as identidades de suas autoras. As escritas Indígenas de traço autobiográfico podem ser vistas como “autoetnografia”, quando sujeitos colonizados se apropriam dos termos do colonizador (PRATT, 1992, p. 7), especialmente considerando que os europeus empregavam, e ainda empregam, a etnografia para construir do outro um espelho para reconhecerem a si mesmos através da caracterização antropológica (PRATT, 1992, p. 7; VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 21-2). A autorepresentação em culturas não-Ocidentais, tanto ágrafas quanto letradas, está presente e não é um feito especial da cultura ocidental em um momento de individuação no despertar do iluminismo (SMITH; WATSON, 2010, p. 84).

As autoetnografias Indígenas sacodem os signos sociais do selvagem, do incivilizado, do passado da nação, que serviam e servem aos interesses da colonialidade. Com a transculturalização do discurso etnográfico em autoetnografia, o Indígena dá ênfase em como as subjetividades são construídas em/pelas relações entre si nas zonas de contato culturais, e como essas mesmas identidades de sujeitos dominantes e subalternizados se entrecruzam e interagem a despeito dos poderes radicalmente diferentes das relações (SMITH; WATSON, 2010, p. 186).

Ao pensar na identidade Indígena que se inscreve, o prefixo auto exprime mais do que a noção de si próprio e por si próprio. A identidade Indígena não escreve sozinha, ela escreve acompanhada pela sua ancestralidade. A escrita individual é, também, uma escrita atravessada pelo coletivo. Mas não no sentido de uma incapacidade de ser indivíduo, e sim no sentido de que a subjetividade construída na ruptura carrega as vozes que foram silenciadas pelo apagamento da história pela colonialidade. É bonito pensar que mesmo como indivíduos, somos identidades coletivas. Ancestralidade é. Ela corre fluida e fluímos com ela, porque o tempo é água em que mergulhamos todas.

Quando falo de uma autoetnografia que re(des)constrói a subjetividade que nega a posição de objeto de estudo e se coloca no centro de sua própria observação, falo de uma autobiogeografia que reposiciona o eu em uma cartografia de pertencimento decolonial, que escapa às amarras de ‘o outro e eu’. Não mais estrangeirizados dentro de seu próprio corpo, dentro de seu próprio território, mas relocados em uma nova construção de lugar, identidade e pertencimento.

\*\*\*

Autobiogeografia exprime a noção de escrever e inscrever a si própria nos espaços físicos, sociais, emocionais e espirituais, em novos entendimentos e reposicionamento de si.

auto-  
(grego autós, -ê, -ó, eu mesma, ela mesma, mesma)  
Exprime noção de própria, de si própria, por si própria.

bio-  
(grego bíos, -ou, vida)  
Exprime a noção de vida.

geo-  
(grego ge, ges, terra)  
Exprime a noção de terra.

-grafia  
(grego grafé, -ês, escrita + -ia)  
Exprime a noção de escrita, de registo ou de estudo.

au·to·gra·fi·a  
nome feminino  
Arte de reproduzir fielmente pela impressão litográfica qualquer manuscrito.

bi·o·gra·fi·a  
(bio- + grafia)  
nome feminino  
1. Descrição da vida de alguém.  
2. Obra que faz a narração das fases da vida de uma pessoa.

ge·o·gra·fi·a  
(grego geografía, -as)  
nome feminino  
1. Descrição da Terra, relativamente a estrutura, aspecto, climas (geografia física), distribuição dos vegetais (geografia botânica), minerais (geografia mineral) e animais (geografia zoológica), produções, em relação à sociedade (geografia económica) ou ao comércio e à indústria (geografia comercial), divisão em países, estatística destes países (geografia política) e modificações territoriais nesses países (geografia histórica).  
2. Livro de geografia.  
3. Descrição ou conjunto de características geográficas de determinada região.

(DICIONÁRIO Priberam da Língua Portuguesa, 2020)<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> As definições dos elementos complementares e dos nomes foram todas retiradas e adaptadas do Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, 2008-2020. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/> Acesso em: 23 jul. 2020.

\*\*\*

Eu não falo só  
 Minha voz é composta pelas vozes  
 Das minhas ancestrais  
 Dos meus ancestrais  
 Que se encontram guardados no tempo  
 E em mim  
 Esse é o meu tempo  
*Ixé aiku iké<sup>40</sup>*  
 E todas e todos seguem comigo  
 Cada palavra que deixa minha boca,  
 Cada linha que encosta no papel  
 E conta minha história  
 É topografia da minha alma  
 que me reposiciona no mundo  
*Se rapé puku<sup>41</sup>*  
 Eu não escrevo só  
 Eu não existo só  
 A palavra e a caneta pesam  
 Com a trajetória de quem veio antes de mim  
 Para que eu chegasse até aqui e pudesse carregar comigo  
 Todos os passos que foram dados até ontem  
 Eu sou o hoje da minha ancestralidade  
 O tempo é tecido de mistério  
*Iandé iaiku<sup>42</sup>*  
 Nos embaralhamos nas suas tramas e  
 Compomos o cosmos e o topos

---

<sup>40</sup> Eu estou aqui. Língua Nheengatu.

<sup>41</sup> Meu caminho é longo. Língua Nheengatu.

<sup>42</sup> Nós estamos. Língua Nheengatu.



Em uma cosmografia  
 Autobiográfica  
 E coletiva  
 Uma autobiogeografia

A característica autobiográfica – presente nas obras de Hale e Mailhot, mas aqui abordadas nas linhas de Hale – ajuda a representar e/ou a destacar as lacunas na história e na formação de identidades pós-coloniais na colonialidade. Sidonie Smith e Julia Watson argumentam em seu livro *Reading Autobiography* (2010) que as narrativas autobiográficas oferecem “verdades” subjetivas ao invés de “fatos”, e quando os narradores da vida escrevem para explorar um determinado tema, período ou evento, de certa forma estão fazendo “história” (p. 10). Considerar que a memória é também uma reescrita do passado permeada pela forma como os eventos foram vivenciados, em uma justaposição de fatos e emoções, é considerar que todos os textos autobiográficos contêm uma negociação entre eventos e respostas pessoais a eles. Assim, a lembrança e a recriação de seu passado envolvem uma luta com o que foi enterrado pelo trauma para criar significado a partir de experiências dolorosas.

No primeiro capítulo de *Bloodlines*, intitulado “Autobiografia em ficção” (HALE, 1998, p. 1)<sup>43</sup>, Hale nos leva a questionar o pacto de verdade da autobiografia, bem como nos leva a questionar o quanto de biografia há na ficção. Ela afirma que

[e]ntrevistadores frequentemente comentam como a vida de meus personagens é “paralela” à minha própria, apesar da “alegação” de que o que eu escrevo não é autobiografia. No entanto, na verdade, é compartilhando minhas próprias experiências com minhas personagens ficcionais que sou capaz de dar vida e autenticidade a elas (HALE, 1998, p. 6)<sup>44</sup>.

Há um diálogo proposto por Hale entre verdade e imaginação, considerando que ao escrever ficção, a escritora se baseia em suas próprias experiências para criar personagens e situações com verossimilhança. É claro que é impossível ter todas as experiências em uma obra ficcional partindo unicamente de vivências experimentadas da autora e esse não é o ponto proposto por Hale. Mas ela propõe que toda a ficção se forma do ponto de vista e das experiências de quem escreve e se firmam no olhar de quem lê, há um pacto que não passa,

---

<sup>43</sup> Autobiography in fiction (HALE, 1998, p. 1)

<sup>44</sup> Interviewers often remark on how my characters' lives "parallel" my o Own despite the "claim" that what I write is not autobiography. Yet, really, it is by sharing my own experiences with my fictional characters that I am able to breathe life and authenticity into them (HALE, 1998, p. 6).

necessariamente, por um compromisso com a verdade. Ao descrever o processo de escrita, Hale afirma que

[sua] Minha história será, evidentemente, autobiográfica, mais ou menos de certa forma e depois que ficar famosa, as pessoas me perguntarão se é. E eu vou pensar, Que cansativo, e tentar pensar em algo literário para dizer, sabendo que realmente não importa o que eu diga.

Algo literário como “não autobiográfico em um sentido literal, mas suponho que seja da mesma forma que tudo que se escreve é de algum modo baseado em sua própria visão pessoal da vida. Mas a ficção está preocupada com uma verdade maior” (HALE, 1998, p. 5)<sup>45</sup>.

Se a ficção está preocupada com uma “verdade maior”, pode-se entender que a etnografia estaria preocupada com uma verdade vulgar. Considera-se a etnografia como uma metodologia cujo foco é o estudo da cultura e comportamento de grupos sociais. Uma escrita que estaria comprometida com uma verdade, mas que, na realidade, é inerentemente atravessada pelo olhar de quem observa. A etnografia se reveste de uma imparcialidade impossível ao se propor como uma ciência descritiva de povos e costumes. Ainda assim, é preciso ter cautela ao afirmar que, ao enxergar o outro, projetamos apenas nós mesmos, pois

Sabemos da popularidade que desfruta, em certos círculos, a tese segundo a qual a antropologia, congenitamente exotista e primitivista, não passa de um teatro perverso, no qual o “outro” é sempre “representado” ou “inventado” segundo os interesses sórdidos do Ocidente. Nenhuma história, nenhuma sociologia consegue disfarçar o paternalismo complacente dessa tese, que reduz os assim chamados “outros” a ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz no capítulo. Duplicar tal fantasmagoria subjetiva por um apelo à dialética da produção objetiva do Outro pelo sistema colonial é simplesmente acrescentar um insulto a uma injúria; supor que todo discurso “europeu” sobre os povos de tradição não europeia só serve para iluminar nossas “representações do outro” é fazer de um certo pós-colonialismo teórico a manifestação mais perversa do etnocentrismo. À força de ver sempre o Mesmo no Outro – de dizer que sob a máscara do outro somos “nós” que estamos olhando para nós mesmos –, acabamos por tomar o atalho que nos leva ao que realmente, no fim e no fundo, nos interessa, a saber: nós mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 21).

Dessa forma, penso uma autoetnografia que não espera o olhar do outro para se (auto)construir, mas se embrenha na complexidade de si próprio, investigando-se e estudando-se, para se inscrever no mundo, de forma a desocidentalizar uma realidade que tenta, a todo o instante, nos fazer apêndice no capítulo do mundo. Uma autobiogeografia. A trama da escrita se complica e suas linhas não são perfeitamente paralelas ou do mesmo tamanho ou da mesma tonalidade: a autoetnografia é atravessada pela memória, que é atravessada pela imaginação,

---

<sup>45</sup> My story will be, of course, autobiographical, more or less in a manner of speaking and after it gets famous, people will ask me if it is. And I'll think, How tiresome, and try to think of something literary to say, knowing it really won't matter what I say.

Something literary like “Not autobiographical in a literal sense, but I suppose it is in the same way that everything one writes is in some way based on his or her own personal vision of life. But fiction is concerned with a higher truth” (HALE, 1998, p. 5).

que é atravessada pela inscrição de si, que é atravessada pelo corpo, que é atravessado pela ancestralidade, que é atravessada pelo trauma, que é atravessada pela resistência, que é atravessada pela cura, que é atravessada pelas novas re(des)construções de subjetividades. Conceição Evaristo afirma que “pela memória da pele, escreve-se, inscreve-se um corpo sujeito que busca o seu próprio pertencimento, que se observa como dono de si próprio” (EVARISTO, 1996, p. 89). Além de se (re)conhecer dono de si próprio, o corpo Indígena se reconhece coletivo, carregando suas e seus ancestrais na pele, nas veias e na ins/escrita.

Hale afirma que histórias não são escritas como uma série de decisões intelectuais, mas como uma ação quase intuitiva e que o intelecto controlaria, selecionaria e rejeitaria, mas, ainda assim, a história não viria do intelecto. A ficção viria de um lugar mais profundo, mais escuro e, da mesma forma que os sonhos, o inconsciente faz uso de partes e pedaços para tecer a tapeçaria da ficção (HALE, 1998, p. 11). Mais ainda, ela afirma que “onde a, assim chamada, autobiografia é usada como base para ficção, um rearranjo, uma transformação deve ocorrer” (HALE, 1998, p. 12<sup>46</sup>). A escrita, como ferramenta de cura e re(des)construção da identidade se coloca como veículo da escrevivência. Há uma retroalimentação da alma, em uma metaconstrução de si pela ficção, pela investigação de si própria, pelo tecer e desfazer a trama da realidade que nos compõem individual e coletivamente. Hale se vê como serva de sua ficção ao invés de apenas usar sua ficção como veículo para transmitir sua “mensagem” predeterminada (HALE, 1998, p. 13).

Como práxis de sua proposição, Hale nos participa da ocasião em que lhe foi pedido que escrevesse uma autobiografia curta para inclusão em uma antologia de autobiografias de escritoras/es. Ela afirma que começa a escrever o que pretendia que fosse uma “honesto, sincera, e real” história sobre sua vida (HALE, 1998, p. 12), mas termina por perceber que o material escrito era composto por partes de si e partes de ficção e era o que precisava para incluir em sua obra em construção: *The Jailing of Cecelia Capture* (1985). Tal como Hale, a matéria de que sou feita se traduz na escrita, mesmo quando não falo sobre mim. E o inverso se faz presente: quando falo sobre mim, o mundo se inscreve comigo.

No exercício da autoetnografia ou de uma autobiogeografia, nos reposicionamos no mundo e reposicionamos em nós o mundo tal como passamos a entendê-lo, em um exercício constante de escrita e reescrita. Um movimento fluido, como de um rio, onde nossa caneta se faz canoa, conduzindo a nós mesmos pelo percurso do mundo em toda a sua fluidez e impermanência. Quando escrevo sobre mim, me inscrevo no cosmos, refaço as margens da

---

<sup>46</sup> “Where autobiography, so-called, is used as a basis for fiction, a rearrangement, a transformation must occur” (HALE, 1998, p. 12).



\*\*\*

### **“Há um Fedor”: Sem Sabão e com Superlotação em Centros de Detenção para Crianças Migrantes**

Uma cena caótica de doença e sujeira está se desdobrando em uma estação de fronteira superlotada em Clint, Texas, onde centenas de jovens que recentemente cruzaram a fronteira estão sendo mantidos, de acordo com advogados que visitaram a instalação nesta semana. Algumas das crianças estão lá há quase um mês.

Crianças de 7 e 8 anos, muitas delas vestindo roupas cheias de ranhos e lágrimas, cuidam de bebês que acabaram de conhecer, disseram os advogados. Crianças sem fraldas estão se aliviando em suas calças. Mães adolescentes estão vestindo roupas manchadas de leite materno.

A maioria dos jovens presos não tem sido podido tomar banho ou lavar suas roupas desde que chegaram às instalações, disseram os visitantes. Eles não têm acesso a escovas de dentes, creme dental ou sabão.

“Há um fedor”, disse Elora Mukherjee, diretora da Clínica de Direitos dos Imigrantes da Faculdade de Direito de Columbia, uma das advogadas que visitou a instalação. “A esmagadora maioria das crianças não toma banho desde que cruzou a fronteira”

[...]⁴⁸.

*The New York Times, New York, 21 jun. 2019. News, US*  
(DICKERSON, Caitlin, 2019).

Pensar Abya Yala na contemporaneidade é pensar, obrigatoriamente, nos fluxos interrompidos, nos mapas reescritos e na criação de fronteiras enquanto linhas arbitrárias que cerceiam o cosmopolitismo Originário. É possível traçar um paralelo entre as migrações forçadas dos povos Originários e os fluxos migratórios de Abya Yala, pensando em como as populações Originárias foram des-localadas e forçadas ao apagamento da sua identidade e, vivendo em constante estado de movência, em uma terra cujas fronteiras foram redesenhadas pelo período colonial e permanecem sendo redesenhadas pela colonialidade na contemporaneidade. As populações de Abya Yala, acostumadas à diversidade, não se espantaram com a chegada dos europeus e hoje acabam por ter sua movência limitada pelas cartografias imaginárias impostas pelos que aqui chegaram nas caravelas e não retornaram. O

---

⁴⁸ ‘There Is a Stench’: No Soap and Overcrowding in Detention Centers for Migrant Children

A chaotic scene of sickness and filth is unfolding in an overcrowded border station in Clint, Tex., where hundreds of young people who have recently crossed the border are being held, according to lawyers who visited the facility this week. Some of the children have been there for nearly a month.

Children as young as 7 and 8, many of them wearing clothes caked with snot and tears, are caring for infants they’ve just met, the lawyers said. Toddlers without diapers are relieving themselves in their pants. Teenage mothers are wearing clothes stained with breast milk.

Most of the young detainees have not been able to shower or wash their clothes since they arrived at the facility, those who visited said. They have no access to toothbrushes, toothpaste or soap.

“There is a stench,” said Elora Mukherjee, director of the Immigrants’ Rights Clinic at Columbia Law School, one of the lawyers who visited the facility. “The overwhelming majority of children have not bathed since they crossed the border.” [...] *The New York Times, New York, 21 jun. 2019. News, US* (DICKERSON, Caitlin, 2019).

novo Adão europeu se apossou do que não lhe pertencia, renomeou o que já tinha nome e escreveu, por cima das linhas de uma história milenar que ele próprio interrompeu, a estória de um Novo Mundo, que nasceu encharcado pelo sangue dos que aqui já estavam. Pensar a geografia das relações sociais de Abya Yala na contemporaneidade, enquanto reflexo pós-invasão europeia, é considerar que o “enorme fluxo de informações nas sociedades contemporâneas tem deixado claros os inúmeros conflitos e situações de impacto estampados na mídia cotidiana, com a reorganização de tensões globais em microcosmos locais constantemente apontadas” (SALGUEIRO, 2014, p. 73).

O continente “Americano”, dessa maneira, se apresenta como uma metáfora para a exclusão e estrangeirização das populações Originárias de Abya Yala. Os fluxos migratórios dos “ilegais” buscando o que a colonialidade lhes nega, é constantemente estampado como a concretização de uma política colonial e ainda vigente de apagamento de povos e dominação de territórios, que ainda precisa se manter para que as fronteiras impostas sobre os povos autóctones não desmoronem. Os pensamentos de Abya Yala, “Ameríndios”<sup>49</sup>, ultrapassam as cartografias da colonização e da colonialidade. Nesse sentido,

“Eu estou/sou onde penso” prepara o terreno para afirmações epistêmicas que foram rejeitadas. Ao mesmo tempo, cria uma mudança na geografia da razão para a afirmação “Eu estou/sou onde penso”. Da perspectiva dos sujeitos coloniais epistemicamente rejeitados (agora migrantes na Europa ocidental e nos Estados Unidos), a afirmação implica “E você também”, dirigida aos crentes na epistemologia do ponto zero. Em outras palavras, “todos nós estamos/somos onde pensamos”, mas apenas o sistema europeu de conhecimento foi construído sobre a premissa básica “Penso, logo existo”, que foi uma tradução do fundamento teológico do conhecimento, no qual o privilégio da alma sobre o corpo foi traduzida na mente secular sobre o corpo e na premissa de que o amor deveria ser uma moeda global, e que todos no mundo deveriam acreditar (depois de Descartes) que pensam e, portanto, existem (MIGNOLO, 2011, p. 80-1<sup>50</sup>).

Uma concepção Abya Yala de espaço desafia as noções cristalizadas de uma geografia colonial, de fronteiras arbitrárias, propondo um entendimento de mundo que comporte uma multiplicidade de corpos e uma unidade de espírito.

---

<sup>49</sup> Utilizo com certa distância e desconfiança a expressão “Ameríndia”, pela sua etimologia conter dois termos universalizantes dados pelos colonizadores: “American” e “Indian”. Mas a incluí, fagocitada e reapropriada.

<sup>50</sup> “I am where I think” sets the stage for epistemic affirmations that have been disavowed. At the same time, it creates a shift in the geography of reason for the affirmation “I am where I think.” From the perspective of the epistemically disavowed colonial subjects (now migrants in Western Europe and the United States), the affirmation implies “And you too,” addressed to believers in the epistemology of the zero point. In other words, “we all are where we think,” but only the European system of knowledge was built on the basic premise “I think, therefore I am,” which was a translation of the theological foundation of knowledge, in which the privilege of the soul over the body was translated into the secular mind over the body and on the premise that love should be global currency, and that every one in the world should believe (after Descartes) that they think and therefore exist. (MIGNOLO, 2011, p. 80-1)

Como colocado por Viveiros de Castro:

A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos –, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma “alma” semelhante (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 43).

Para que possamos caminhar para uma re(des)construção decolonial de identidades e geografias, precisamos compreender a interconexão entre a geo-história e a epistemologia, e entre a bio-grafia e a epistemologia (MIGNOLO, 2011, p. 91). É assumir que nossa posicionalidade se enraíza no nosso pensamento e vice e versa. Os retomapas decoloniais demandam novas epistemes, da mesma maneira que se constituem por elas. A não-história se reinscreve na terra e passa a ser história e o espaço passa a ser lugar de pertença. A Dança Fantasma que reverbera por Abya Yala, o Toré<sup>51</sup> sagrado que enraíza na movência as identidades Indígenas, é próprio da subjetividade originária. Reterritorializar a pele, o corpo e a subjetividade, através das autoetnografias, é preencher as muitas lacunas de um passado constantemente interrompido e que se emaranha no presente e no cotidiano das populações Indígenas. Projeto minha voz no passado para que minhas e meus ancestrais me ouçam e sinto seus cantos ecoando no presente, dádiva onde me encontro.

Minha existência é, por si só, como a existência resistência de todos os parentes Indígenas, retomada, retomapa, biogeografia, cosmos e topos. É retornar sem ter saído. É retornar para si, depois de expulso de si. É retornar, na canoa do tempo, e fazer o caminho de volta para casa. É perceber que o caminho de casa sempre esteve nas bacias hematohidrográficas do meu corpo.

Eu ouço meu avô e meu bisavô e meu tataravô.

Eu ouço minha avó e minha bisavó e minha tataravó.

Eu estou eles.

Iandé iaiku.

Ixé aiku iké.

\*\*\*

---

<sup>51</sup> Em termos muito simples e resumidos, Toré é uma dança/ritual Indígena presente em diversas culturas de Pindorama. É um símbolo de resistência para muitas nações. Varia em ritmo e em toadas (linhas) em cada povo. O maracá dá o tom do passo e se dança, normalmente, em círculo. O Toré tem sentidos diferentes e podem ser celebrados por diversos motivos.

## 2 VIVER O PRESENTE: TERESE MARIE MAILHOT

Nós, povos indígenas,  
 Habitantes do solo sagrado,  
 Mesmo sem nossa aldeia,  
 Somos herdeiros de um passado.

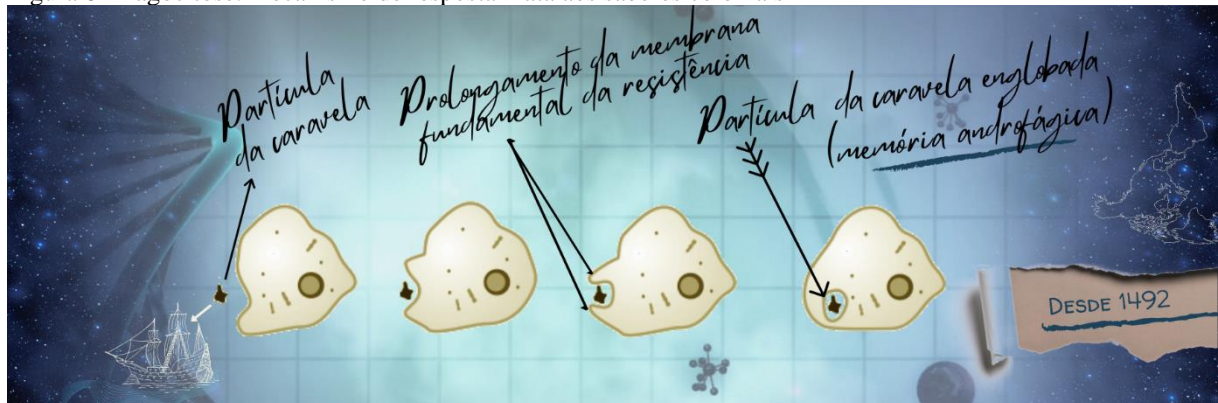
*Marcia Wayna Kambeba*

In the beginning was thought,  
 and her name was Woman.

*Paula Gunn Allen*

Nossa história foi maltratada e as palavras em que foi inscrita são pavorosas demais e seguem sendo repetidas. Encontro mais conforto nos silenciamentos e rupturas do que na versão oficiosa que me foi contada. Ouço nos ecos da língua do meu povo, que atravessa o tempo da memória, minha ancestralidade preenchendo as lacunas da história. As palavras que conheço chegaram de caravela. É com essa língua, fagocitada, que reinscrevo minha identidade no espaço e no tempo. Minha memória responde como um sistema imunológico, se apropriando, adaptando e convertendo os conhecimentos invasores em ferramentas decoloniais. Uma resposta imune adaptativa de resistência anticolonial.

Figura 8 - Fagocitose: mecanismo de resposta inata aos saberes coloniais<sup>52</sup>



Fonte: A autora, 2020.

<sup>52</sup> Fagocitose: mecanismo de resposta inata aos saberes coloniais. Arte digital. Fonte: A autora, 2020.



É com essa língua, fagocitada, que Terese Marie Mailhot reinscreve sua história, fugindo das armadilhas da colonialidade que buscam por uma representação única das mulheres Indígenas. É como uma resposta imune adaptativa de resistência anticolonial que nasceu seu memoir, que não busca redenção pelos olhos da branquitude, ela consome as palavras em uma escrita complexa, poética e potente:

Minha história foi maltratada. As palavras eram muito erradas e feias para serem ditas. Tentei contar minha história a alguém, mas ele achou que era um golpe. Ele a marcou como prostituição. O homem me levou às compras com sua pena. Fui silenciada pela caridade - como tantos Indígenas. Eu mantive minha mão estendida. Minha história se tornou um golpe.

As mulheres me perguntaram qual era o meu objetivo. Eu não tinha pensado nisso. Eu considerei me casar com um dos homens e me contentar com meus ganhos, mas eu era inteligente demais para me contentar. Peguei o dinheiro deles e fui estudar. Eu estava com fome e peguei mais. Quando ganhei a capacidade para contar minha história, percebi que havia dado demais aos homens. (MAILHOT, 2018, p. 3)<sup>53</sup>

Na abertura de *Heart Berries: A Memoir*, Terese Mailhot expressa a feiura da sua história e as fraturas da sua experiência. As palavras que mapeiam sua história pessoal são maltratadas, como os caminhos trilhados por ela. É na língua do colonizador que expressa sua escrevivência cheia de queloides e permeada pelos estereótipos impostos pelo outramento, consequência da colonialidade: Indígenas pobres, dependentes de assistência social, esperando por migalhas do mundo civilizado, coitados, sem agência, alcóolatrás, entre outros rótulos degradantes. Muito do mundo ocidentalizado nos condiciona a enxergar nossas humanidades em um binarismo maniqueísta: bom vs. mau, superior vs. inferior.

Em um modelo de sociedade onde o que é bom é definido em termos de lucro ao invés de necessidades humanas, sempre deverá haver um grupo de pessoas sistemicamente marginalizadas e oprimidas, que são desumanizadas para ocuparem o papel de inferiores e descartáveis (LORDE, 1984). Nessa sociedade em que vivemos, dentro desse grupo oprimido dos “desejáveis indesejáveis” que sustentam a sociedade das diferenças – não no sentido de conservar esse modelo, mas no sentido de ser através do uso dos seus corpos e mentes que essa sociedade se mantém – se encontram Indígenas, mulheres, pobres, Latinx, LGBTQI+, Negras/os, entre outras. As mesmas e os mesmos Indígenas cuja resiliência pode ser compreendida pelo ocidente como fruto de um “merecimento” de tudo a que foram expostos.

---

<sup>53</sup> My story was maltreated. The words were too wrong and ugly to speak. I tried to tell someone my story, but he thought it was a hustle. He marked it as solicitation. The man took me shopping with his pity. I was silenced by charity—like so many Indians. I kept my hand out. My story became the hustle. Women asked me what my endgame was. I hadn’t thought about it. I considered marrying one of the men and sitting with my winnings, but I was too smart to sit. I took their money and went to school. I was hungry and took more. When I gained the faculty to speak my story, I realized I had given men too much. (MAILHOT, 2018, p. 3)

Onde a resiliência é utilizada como ferramenta colonial: somos fortes, sobrevivemos, superamos, aguentamos, prosperamos apesar das adversidades; então o sistema que nos oprime pode continuar como está. “É uma condição Indígena ter orgulho da sobrevivência, mas relutante em chamar isso de resiliência. A resiliência parece atribuída a um condicionamento humano em pessoas brancas” (MAILHOT, 2018, p. 7).<sup>54</sup> Alimentamos o zoológico do trauma onde a branquitude passeia, se regozijando em nossas dores e memórias em uma catarse colonial.

Precisamos e escrevemos sobre nossos traumas pessoais e transgeracionais, mas precisamos fazer de forma a não alimentar as expectativas de uma audiência que espera ler nossas dores em riqueza de detalhes gráficos. Bem como precisamos nos preocupar em não reabrir feridas de quem tem experiências de vida semelhantes. É importante criar um espaço com a escrita que seja um lugar de reflexão, cura e identificação; e não um local de rememoração esvaziado de significado. Ao passo que é fundamental evitar a criação de modelos de comportamento onde esperamos que nossas ações e atitudes, ou mesmo nossa superação, sejam espelhadas. Mailhot é categórica ao afirmar que, por não possuir modelos de comportamento nos quais se espelhar, teve espaço para se tornar quem é:

Uma entrevistadora me perguntou se eu me sentia um modelo para as mulheres Indígenas. Eu não queria ser a voz de ninguém além de mim. Eu não queria ser admirada.

Meu livro é sobre sobrevivência e transgressão. Eu sobrevivi por pouco às minhas circunstâncias. Eu venho de um lar desfeito. Abandonei a escola quando era criança. Eu era uma mãe solteira vivendo de assistência social.

E não quero que as pessoas imitem minha jornada ou vejam como eu evoluí da disfunção e do estigma. Alcancei um certo sucesso que as pessoas podem desejar, mas não significa que deva ser admirada.

[...]

Uma mulher escreveu que meu livro era um manifesto para meninas Nativas Americanas. Os povos Indígenas não são um monólito. E meu texto pode limitar a maneira como somos vistos se for considerado como representativo.

Não precisamos de exemplos do que aspiramos ser. Não precisamos ser inundados com possibilidades. Devemos ter objetivos originais que vão além das comparações. Questiono a ideia de imitação e sua necessidade, quando sou a primeira de onde venho a fazer o que fiz. E não ter modelos para imitar me deu espaço para ser (MAILHOT, 2018c)<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> It's an Indian condition to be proud of survival but reluctant to call it resilience. Resilience seems ascribed to a human conditioning in white people (MAILHOT, 2018, p. 7).

<sup>55</sup> An interviewer asked me if I felt like a role model for indigenous women. I didn't want to be the voice of anyone but myself. I didn't want to be looked up to.

My book is about survival and transgression. I narrowly survived my circumstances. I come from a broken home. I dropped out of school when I was a kid. I was a single mother on welfare.

And I don't want people to emulate my journey or look up to how I evolved away from dysfunction and stigma. I reached a semblance of success people might want, but it doesn't mean I should be looked up to.

[...]

A woman wrote that my book was a manifesto for Native American girls. Indigenous people are not a monolith. And my text could limit the way we're seen if it's lauded as representative.

Nossas identidades não são monólitos, fixos e imutáveis e homogêneos. Somos singulares, plurais, múltiplos, variados, em constante mudança. A representatividade Indígena nas literaturas não pode ser tomada como modelo único e oficial para todas as subjetividades Indígenas existentes.

\*\*\*

Terese Marie Mailhot é originária de Seabird Island Band, em Turtle Island (Canadá). Possui mestrado (Master of Fine Arts) em Escrita Ficcional pelo Institute of American Indian Arts e graduação em Escrita Criativa pela New Mexico State. Atuou como editora na *The Rumpus* e foi colunista no *Indian Country Today*. Seus trabalhos podem ser encontrados em *West Branch*, *Guernica*, *Pacific Standard*, *Elle*, *Medium*, *Buzzfeed*, e no *LA Times*. Nos anos de 2017 a 2018 desenvolveu seu pós-doutorado, como Tecumseh Postdoctoral Fellow, na *Purdue University*, onde aprofundou sua pesquisa e orientou alunos de graduação e pós-graduação. Em 2018 publica *Heart Berries: A Memoir*, que se torna um bestseller. Ela já foi contemplada com as bolsas *SWAIA Discovery Fellowship*, *Vermont Studio Center Fellowship*, *Writing by Writers Fellowship* e *Elk Writer's Workshop Fellowship*. No presente momento, é membro do corpo docente do *Institute of American Indian Arts* e da *Purdue University*.

Figura 9 – Terese Mailhot



(a) (b) (c)  
 Legenda: (a) – Terese e seu irmão, Ovi, perto da van do seu pai; (b) – Terese Marie Mailhot na infância; (c) Mailhot na contracapa de *Heart Berries: A Memoir*, foto tirada por seu filho, Isaiah Mailhot.

Fonte: (a) e (b) – VINOPAL, 2020. (c) – MAILHOT, 2018.

---

We don't need examples for what we aspire to be. We don't need to be inundated with possibilities. We should have original objectives that reach beyond comparisons.

I question the idea of imitation and its necessity, when I'm the first where I'm from to do what I have done. And not having models to emulate gave me room to be (MAILHOT, 2018c).

Seu pai, Ken Mailhot, também conhecido como Ken Paquette, era artista e foi preso acusado de sequestrar uma jovem em 1974. Ele foi tema do documentário *Hope* (2008)<sup>56</sup>, de Stuart Reaugh e Thomas Buchan, junto de sua então companheira Winnie Peters e os cinco filhos do casal. Alcólatra, seus dias terminaram de forma trágica com seu assassinato em um quarto hotel:

Meu pai morreu no Thunderbird Hotel, na estrada Flood Hope. Segundo os documentos, ele foi espancado por causa de uma trabalhadora do sexo ou por um cigarro. Prefiro dizer às pessoas que foi por causa de um cigarro. [...]

Encontrei clipes de jornal sobre meu pai. Ken e quatro homens sequestraram uma garota. Não há detalhes. Existem documentos sobre seu assassinato e o programa habitacional provisório em que ele participava quando morreu. Ele estava sem casa, e a previdência social lhe deu um quarto de hotel, ao lado de profissionais do sexo e homens mais jovens e violentos. Não havia nada fácil em sua memória ou no que ele deixou para trás (MAILHOT, 2018, p. 81)<sup>57</sup>.

Wahzinak ou Karen Joyce Bobb, sua mãe, era curandeira, poeta, ativista e assistente social. Ela manteve uma relação por cartas com Salvador Agron<sup>58</sup> e compartilhou a correspondência com o músico Paul Simon, que as usou para seu musical da Broadway, *The Capeman*<sup>59</sup>. Para Mailhot, sua mãe foi reduzida a uma “tiete de cadeia”, o que seria uma redução simplista do papel de assistente social de sua mãe. Mailhot não nega que sua mãe tenha se apaixonado por Agron, mas se recusa aceitar a redução simplista da personagem de sua mãe no musical de Simon:

Eu queria que ele [Paul Simon] visse minha mãe, além da tiete, ou um clichê, ou uma mulher Indígena – porque ela era mais. Ele não a viu. A peça reduziu Mamãe a uma ‘garota hippie Indígena, como Greg Evans da *Variety* a chamou. Uma “tiete de cadeia”, e eu só a conhecia como uma assistente comunitária. A prisão fazia parte

<sup>56</sup> HOPE. Documentário escrito e dirigido por Thomas Buchan e Stuart Reaugh. Canadá: 2008. DVD (58min), cores. Disponível em: <https://www.nfb.ca/film/hope/>. Acesso em 14 ago. 2020.

<sup>57</sup> My father died at the Thunderbird Hotel on Flood Hope Road. According to documents, he was beaten over a sex worker or a cigarette. I prefer to tell people it was over a cigarette. [...]

I found newspaper clips about my father. Ken and four men abducted a girl. There aren't any details. There are documents about his murder and the transitional housing program he was in when he died. He was without a home, and social welfare gave him a hotel room, next to sex workers and younger, more violent men. There was nothing easy about his memory or what he left behind (MAILHOT, 2018, p. 81).

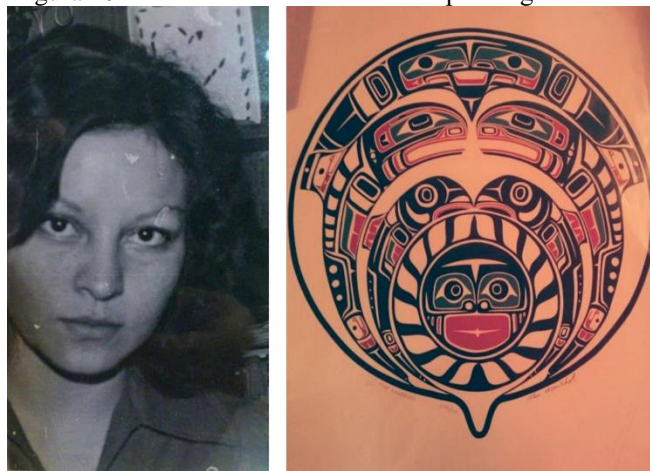
<sup>58</sup> “They called him the “Cape Man.” On the night of Aug. 30, 1959, wearing a red-lined black satin cape, he [Agron] walked into a playground on the West Side of Manhattan and [stabbed to death] two 16-year-olds he thought were rival gang members.” JAMES, George. ‘Cape man’: life of killer is over at 42. *The New York Times*, New York, Section A, Page 24, 24 abr. 1986. [The New York Times Archive]. Disponível em: <https://www.nytimes.com/1986/04/24/nyregion/cape-man-life-of-killer-is-over-at-42.html>. Acesso em 10 maio 2020.

<sup>59</sup> SIMON, Paul. The story of the Capeman. *WBR*. 15 abr. 2010. Disponível em: <https://tinyurl.com/thecapeman>. Acesso em 14 ago. 2020.

disso, os levando a escrever ou desenhar, para encontrar a sanidade no isolamento. (MAILHOT, 2018, p. 37)<sup>60</sup>

Wahzinak não usava drogas, odiava bebidas alcóolicas e parou de beber antes do nascimento de Mailhot. Ela era curandeira: “Ela era guardiã do cachimbo<sup>61</sup> e jejuava sozinha nas montanhas sempre que precisava. [...] Ela passou anos da minha vida acordando com o dia para agradecer ao rio<sup>62</sup>” (MAILHOT, 2018, p. 32). Ensinou aos filhos como manter uma fogueira e como preparar um banquete. Com a separação de Ken Mailhot, criou os quatro filhos sozinha. Ela morreu aos cinquenta e um anos de um aneurisma cerebral.

Figura 10 – Wahzinak & Ken Mailhot’s painting



(a) (b)  
Fonte: Vinopal, 2020.

A avó materna de Mailhot foi uma das vítimas do brutal sistema de internato das Residential Schools do Canadá:

Minha avó foi para o internato St. George quando criança, que era notoriamente brutal com Indígenas. Ela não falava nossa língua em voz alta, nem orava em nossa língua – ela orava a Jesus em inglês (MAILHOT, 2018d)<sup>63</sup>;

<sup>60</sup> [...] I wanted him to see my mother, beyond a groupie, or a cliché, or an Indian woman—because she was more. He didn’t see her.

The play reduced Mom to an “Indian hippie chick,” as Variety’s Greg Evans called her. A “prison groupie,” and I had only known her as an outreach worker. Prison was part of that, getting them to write or draw, to find sanity in isolation. (MAILHOT, 2018, p. 37)

<sup>61</sup> “Guardiã do cachimbo” foi a tradução que escolhi para “Pipe Carrier”. Diferentes nações tratam o cachimbo de formas diferentes, mas ele é medicina sagrada para diversas tradições. Para muitos Povos de Turtle Island, “Pipe Carriers” são pessoas reconhecidas como curandeiras com dons espirituais.

<sup>62</sup> “She was a pipe carrier and fasted alone in the mountains anytime she had to. [...] She spent years of my life waking up with the day to give thanks to the river” (MAILHOT, 2018, p. 32).

<sup>63</sup> My grandmother went to St. George’s residential school as a child, which was notoriously brutal to Indians. She did not speak our language out loud, nor did she pray in our language — she prayed to Jesus in English (MAILHOT, 2018d).

[...] ela aprendeu isso no colégio residencial - onde parasitas e freiras e padres contaminaram gerações de nosso povo. Indígenas congelaram tentando fugir e muitos morreram de fome. Freiras e padres ficaram sem lugar para colocar os ossos, então eles nos embutiram nas paredes de novos internatos (MAILHOT, 2018, p. 7)<sup>64</sup>.

A avó de Mailhot teve um papel marcante na sua infância: “Quando ela morreu, ninguém me notou. Garotas Indígenas podem ser esquecidas tão bem que esquecem de si mesmas” (MAILHOT, 2018, p. 4)<sup>65</sup>.

Mailhot teve tuberculose e catapora quando criança, passou alguns períodos em lares temporário, se casou ainda adolescente e perdeu a guarda do seu primeiro filho na justiça para seu ex-marido no mesmo período em que dava à luz ao seu segundo filho, Isaiah:

Minha história foi maltratada. Eu era adolescente quando me casei. Eu queria um lar seguro. O desespero não é um condutor para o amor. Nós nos arruinamos, e então minha mãe morreu. [...] A verdade feia é que perdi meu filho Isadore no tribunal. Convenção de Haia. O pior dessa verdade é que dei à luz meu segundo filho quando estava perdendo o primeiro. Meu julgamento e meu parto alinhados. No hospital, me disseram que meu primeiro filho iria com o pai (MAILHOT, 2018, p. 5-6)<sup>66</sup>.

Mailhot obteve seu GED<sup>67</sup> e cursou uma faculdade comunitária. Em 2013, Mailhot se internou em um hospital psiquiátrico. Segundo a autora: “Eu tenho Transtorno de Estresse Pós-Traumático, transtorno alimentar, e tenho bipolar II” (MAILHOT, 2018, p. 43)<sup>68</sup>. Durante seu período de internação voluntária, ela começa a escrever o que se tornaria parte de *Heart Berries: A Memoir*: “Escrevi um capítulo, ‘Indian Sick’, principalmente no hospital. Os funcionários me deram um caderno de redação e uma caneta esferográfica flexível e não letal” (MAILHOT,

---

<sup>64</sup> “[...] she learned that in residential school – where parasites and nuns and priests contaminated generations of our people. Indians froze trying to run away, and many starved. Nuns and priests ran out of places to put bones, so they built us into the walls of new boarding schools” (MAILHOT, 2018, p. 7).

<sup>65</sup> “When she died nobody noticed me. Indian girls can be forgotten so well they forget themselves” (MAILHOT, 2018, p. 4)

<sup>66</sup> My story was maltreated. I was a teenager when I got married. I wanted a safe home. Despair isn’t a conduit for love. We ruined each other, and then my mother died. [...] The ugly truth is that I lost my son Isadore in court. The Hague Convention. The ugly of that truth is that I gave birth to my second son as I was losing my first. My court date and my delivery aligned. In the hospital, they told me that my first son would go with his father (MAILHOT, 2018, p. 5-6).

<sup>67</sup> *General Educational Development*: é um teste que concede ao aprovado um certificado equivalente ao diploma de ensino médio. Pode ser comparado ao Exame Nacional para Certificação de Competências de Jovens e Adultos (Encceja) no Brasil.

<sup>68</sup> “I have Posttraumatic Stress Disorder, and an eating disorder, and I have bipolar II” (MAILHOT, 2018, p. 43).

2020)<sup>69</sup>. Mailhot é Nlaka’pamux (Ing-khla-kap-muh), das Primeiras Nações de Turtle Island (Canadá), do grupo linguístico Salish. Cresceu em Seabird Island, na British Columbia.

\*\*\*

Como Mailhot, tive uma infância e adolescência conturbadas e que me deixaram cicatrizes profundas. Eu também fui abusada na infância. Mas por um vizinho, com idade para ser meu avô e que passava a imagem de gente de bem, com sua família estruturada e sua casa bem arrumada. Eu me pergunto de quantas outras meninas ele abusou. Me pergunto se ele abusou das filhas e das netas. Eu silencieei. Não contei para ninguém. Durante um tempo tive medo de ficar sozinha com qualquer homem mais velho. Aos poucos, o medo e o trauma se acomodaram na memória. Me pergunto se com elas também.

Essa não foi a única violência que vivenciei.

Figura 11 - E eu não contei para ninguém. E o silêncio engoliu o meu grito<sup>70</sup>.



Fonte: A autora, 2020.

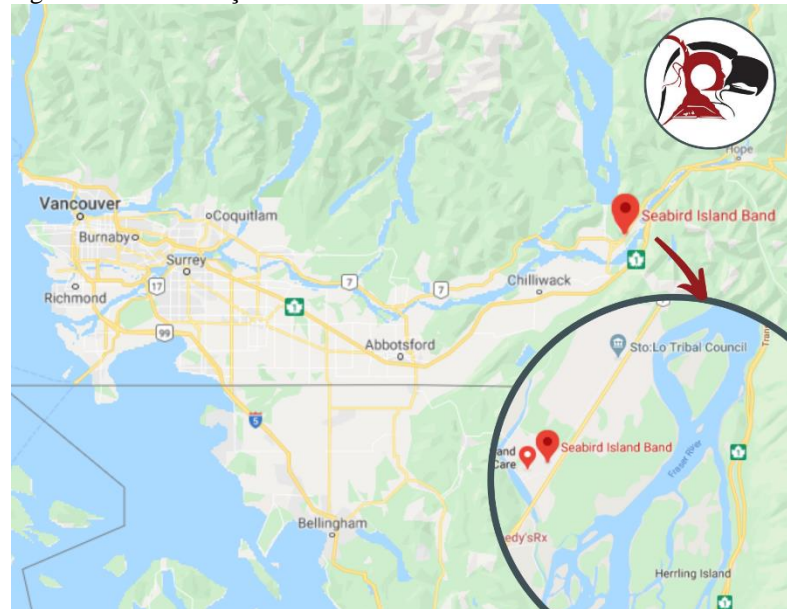
<sup>69</sup> “I wrote one chapter, ‘Indian Sick,’ mostly in a hospital. The workers gave me a composition book and a flexible, non-lethal ballpoint pen” (MAILHOT, 2020)

<sup>70</sup> E eu não contei para ninguém. E o silêncio engoliu o meu grito. Arte digital. Colagem. Fonte: A autora, 2020.

\*\*\*

**Seabird Island Band** é uma comunidade Indígena independente e mista, localizada em Seabird Island na região do Upper Fraser Valley, a três quilômetros leste de Agassiz, British Columbia, Turtle Island (Canadá). Inclui governo, negócios, serviços e organizações não-governamentais. De acordo com o seu site, a Seabird Island Band existe para promover uma comunidade mais saudável, autossuficiente, autônoma, unificada e educada (SEABIRD ISLAND BAND, 2020).

Figura 12 – Localização de Seabird Island Band



Legenda: Mapa pelo Google Maps de Seabird Island Band em relação à Vancouver, detalhe aumentado do mapa com a localização de Seabird Island Band. Logo de Seabird Island Band aplicado ao mapa.  
Fonte: A autora, 2020.

O nome Halq'émeylēm (halk-uh-MAY-lum) de Seabird Island, Sq'ėwqel (SKOW-a-kull), é traduzido como “curva no rio” (“Turn in the River”), o nome em inglês Seabird Island teria seria tirado do encalhe, em junho de 1858, de um barco a vapor de transporte chamado “Sea Bird” em um banco de areia da ilha no Fraser River, em frente à Sq'ėwqel. Sq'ėwqel é referida pelo Comissário da Reserva Indígena (Indian Reserve Commissioner - 1878-1880) Gilbert M. Sproat como Skow-a-kull em sua declaração de alocação e esboço de acompanhamento de Seabird Island.

A fundação de Seabird Island se inicia em junho de 1879 com Gilbert M. Sproat (1834 - 1913), que demarcaria a ilha, então conhecida como Sq'ėwqel, como uma reserva a ser mantida em comum pelo povo Popkum, Skw'átits, Ohamil, Ska-wah-look, Hope, Union Bar e Yale. Em 1958, setenta e nove anos após a fundação da reserva, a Ordem do Conselho (Order



of Council) criou uma Comissão para discutir o estabelecimento da reserva como uma comunidade (*band*) independente. Em 1959, através de uma Ordem Ministerial (Ministerial Order), Seabird Island se tornaria uma comunidade independente (SEABIRD ISLAND BAND, 2020).

Figura 13 – Seabird Island Band



(a) (b)  
 Legenda: (a) – Seabird Island, 1984; (b) – Seabird Island, 1995.  
 Fonte: SEABIRD ISLAND BAND, 2020.

Seabird Island abriga uma mistura das nações Stō:ló e Nlaka’pamux, e historicamente fala o Stō:ló de Halq’émeylēm misturado com Nlaka’pamux. É importante considerar que o governo canadense forçou nações, algumas nômades, a fixarem residência em uma comunidade mista de povos Originários. Parte do movimento de colonização contínua do território de Turtle Island e de apagamento de culturas de histórias. Nas palavras de Mailhot: “Nós (Stō:ló e Nlaka’pamux) migrávamos de uma estação para outra e o governo nos forçou a nos estabelecer em uma comunidade mista de pessoas das Primeiras Nações. Minha comunidade fala uma mistura de duas línguas, então não é uma coisa antiga - é uma coisa que criamos para nos adaptar” (MAILHOT, 2018c)<sup>71</sup>.

\*\*\*

Sobre as nomenclaturas utilizadas na parte Canadense de Turtle Island, “Índios (*Indian*)” é o termo empregado no Indian Act, mas Primeiras Nações (First Nations) é o termo

<sup>71</sup> “We (Stō:ló and Nlaka’pamux people) migrated season to season, and the government forced us to settle in a mixed community of First Nations people. My band speaks a mix of two languages, so it isn’t an ancient thing — it’s a thing we created to adapt.” (MAILHOT, 2018c)

mais aceitável e utilizado tanto para status e não status “*Indians*”. Importante acrescentar que Primeiras Nações, apesar de ser utilizado como sinônimo para Indígenas, no contexto canadense de Turtle Island, não é sinônimo de Povos Aborígenes e não inclui Inuit e Métis (MONCHALIN, 2016).

Métis se refere especificamente ao grupo de pessoas mestiças, parte Indígenas e parte brancas (ADAMS, 1989, p. 7), com características distintas e que, além de sua herança mestiça, desenvolveram seus próprios costumes, modo de vida e uma identidade reconhecível a parte dos seus ancestrais Indígenas, Inuit e europeus. Como Métis, não puderam escolher se seriam Indígenas, brancos ou entre ambos. A sociedade dominante os definiu como uma distinta minoria racial. São oficialmente reconhecidos como um grupo Indígena étnico distinto, não sendo Métis uma denominação genérica para mestiços. Para ter sua identidade Métis reconhecida, além da autodeclaração, é necessário ter uma conexão ancestral com a comunidade e é necessária a aceitação da própria comunidade em si. Não há um quantum sanguíneo mínimo exigido, mas Métis devem possuir prova de sua ancestralidade (MÉTIS, 2020).

O pesquisador e professor Chris Andersen usa Métis “para se referir à história, eventos, líderes, territórios, língua e cultura associados ao crescimento da caça e do comércio de búfalos Métis nas planícies do norte, em particular durante o período entre o início do brigadas de búfalo Métis no início do século XIX e na North West Uprising (Revolta do Noroeste) de 1885”. Ele afirma que, embora muitos possam argumentar que sua definição omite um grande número de povos e comunidades indígenas, Métis não deve ser um caldeirão genérico para povos e comunidades Indígenas que foram privados de seus direitos civis pelo estado canadense, de forma que não se deveria ter o foco da compreensão de Métis apenas na miscigenação (ANDERSEN apud MONCHALIN, 2016, p. 51).

Os Inuit são os habitantes originais das áreas árticas e subárticas do Canadá, incluindo partes de Yukon, os Territórios do Noroeste, Nunavut e o norte de Québec e Labrador. A palavra Inuit significa “povo” na língua Inuktitut. O singular de Inuit é Inuk. Muitos Inuit do Canadá vivem em mais de cinquenta comunidades nas regiões do norte em Inuit Nunangat, que é um termo para se referir à “terra, água e gelo”, que são essenciais para as culturas e modos de vida Inuit. Inuit Nunangat é composta por quatro regiões: Inuvialuit (Territórios do Noroeste), Nunavik (Norte de Quebec), Nunatsiavut (Norte de Labrador) e Nunavut. A região abrange cerca de 35% da massa terrestre do Canadá e 50% da sua costa. De acordo com o Inuit Tapiriit Kanatami (ITK) – a voz nacional dos povos Inuit no Canadá – os Inuit ocuparam “as terras e águas árticas do Delta do Mackenzie no oeste, até a costa de Labrador no leste e da costa da Baía de Hudson, até as ilhas do Alto Ártico” por “mais de quatro mil anos” (MONCHALIN,

2016, p. 53). Ressalto aqui que a palavra “esquimó”, amplamente e comumente utilizada para se referir aos Inuit e Yupik, é considerada extremamente ofensiva pela maioria dos Povos Originários do Alasca e do Ártico, por ser um nome colonial imposto por não-Indígenas. A palavra “esquimó” pode ser derivada da palavra Montagnais (Innu) ayaškimew, que significa “redeiros de sapatos para neve (netter of snowshoes)” (KAPLAN, 2020).

Em 17 de abril de 1982, a seção 35 da Constituição do Canadá definiu os povos Originários como incluindo “os povos Indígenas, Inuit e Métis”. No Canadá, os povos aborígenes foram classificados principalmente em quatro grupos principais: Indígenas com status, Indígenas sem status, Métis e Inuit. O status de “Indígenas” é registrado de acordo com o Indian Act of Canada. Pessoas que estão registradas sob este ato e podem confirmar sua afiliação a uma comunidade que tenha assinado um tratado também são consideradas “Indígenas do tratado”. Os Indígenas sem status têm ascendência indígena, mas perderam o status de “Indígena” concedido pela lei ou nunca receberam esse status.

Ao usar um termo abrangente, alguns preferem “Nativo”. No entanto, em meados do século XV, este termo foi usado para descrever uma “pessoa nascida em cativeiro.” No século XVI, “nativo” era usado para descrever uma “pessoa que sempre viveu em um lugar”. Vemos o significado mudar novamente no século XVII com o crescimento do colonialismo; o vernáculo passou a significar “escravo nascido em casa” e sua definição significa “habitantes originais de nações não europeias onde os europeus detêm poder político”. Portanto, todos esses termos conotam uma identidade política e nos definem em relação aos colonizadores (MONCHALIN, 2016, p. 45<sup>72</sup>).

Em 2011, o Canadá figurava em sexto lugar no Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) das Nações Unidas, contudo, se os povos indígenas no Canadá formassem um país, essa nação estaria no trigésimo segundo lugar (calculado usando as pontuações do IDH de 2001 e as mesmas dimensões). Muitas comunidades Indígenas não têm água encanada, saneamento básico e possuem péssimas condições de moradia; e muitas comunidades Indígenas carecem de educação e oportunidades de emprego (MONCHALIN, 2016, p. 144). E as políticas públicas estabelecidas pelos Estados contribuem para que essa desigualdade permaneça. É o que a ativista e pesquisadora Célia Xakriabá chama de “genocídio legislado”, quando o Estado segue o projeto colonial através do aparato do governo, seja com legislações e políticas públicas ou com a ausência delas (XAKRIABÁ, 2020).

\*\*\*

---

<sup>72</sup> When using an all-encompassing term, some prefer “Native.” However, in the mid-fifteenth century, this term was used to describe a “person born in bondage.” In the sixteenth century, “native” was used to describe a “person who has always lived in a place.” We see the meaning change again in the seventeenth century with the growth of colonialism; the vernacular came to mean “home-born slave” and its definitional meaning “original inhabitants of non-European nations where Europeans hold political power.” Therefore, all of these terms connote a political identity and define us in relation to the colonizers (MONCHALIN, 2016, p. 45).

## Perspectivas de Pindorama: Índia ou Indígena?

Na verdade, a maior parte das e dos Indígenas prefere ser reconhecida/o pelo seu povo: Xokó, Potiguara, Puri, Kambeba, Macuxi, Xakriabá, Munduruku, Tabajara, entre as mais de 300 nações que (r)existem em Pindorama (Brasil). Mas, em todo o caso, melhor nos chamar de Indígenas.

O termo índio como classificação dos povos originários de Abya Yala vem do “erro” de Colombo em acreditar ter chegado às Índias. Índio, quando usado por um não-Indígena, reforça o apagamento da nossa diversidade, como se fôssemos todas e todos a mesma pessoa, sem distinção entre os povos, e isso não é verdade. Os povos Indígenas não são um aglomerado homogêneo de pessoas, como os colonizadores pensaram (e ainda pensam...). As nações Indígenas são diversas e suas (nossas) culturas são riquíssimas para serem apagadas dessa maneira. Em Pindorama, segundo o censo do IBGE de 2010, dos 190.755.799 milhões de pessoas, 817.963 mil são Indígenas, em 305 etnias diferentes.

Algumas e alguns Indígenas utilizam o vocábulo “índio/a” como ato de resistência. Como reapropriação de suas identidades étnicas. Como forma de mostrar que a luta de um/a Indígena, é a luta de todas/os. Essa é uma homogeneização que une forças, pela sobrevivência e enriquecimento das lutas Indígenas, mas quando usada por nós, Indígenas. Se você é não-Indígena, prefira se referir a nós como “Indígenas”.

A nomenclatura varia com o território, para nossos parentes do Norte de Abya Yala (continente americano), para além dos nomes das suas próprias nações, muitos utilizam o termo Indian (Índio/a), outros First Nations (Primeiras Nações), Indigenous Peoples (Povos Indígenas), Native American (Nativo Americano), entre outras nomeações.

O que é fundamental ter em mente é que não somos um monólito. A invenção da categoria Indígena em Abya Yala nasce da necessidade do outramento dos colonizadores, para nos desumanizar e usar nossos corpos, roubar os territórios e se apropriar das nossas culturas e tecnologias. Não fosse assim, todos se reconheceriam como indígenas de algum lugar, visto que a palavra deriva do latim “indígena”, que significa, em termos gerais, “natural do lugar”. Todos somos naturais de onde nascemos. Europeus são indígenas da Europa. A utilização de Indígena como categoria racial em oposição à europeus é invenção da colonialidade para nos subalternizar.

\*\*\*

**Stó:lō** em Halq'eméylem significa “rio”. A nação Stó:lō é o povo do rio. Os Stó:lō também se autodenominam Xwélmexw. Eles são referidos, em sua maioria por não-Indígenas,

também como os Indígenas do Rio Fraser ou Lower Fraser Salish. S’ólh Téméxw é o território tradicional do povo Stó:lō. De acordo com suas Sxwōxwiyám – histórias tradicionais de grande importância para os Stó:lō, que incluem transformações performadas pelos Xexá:ls (metamorfo) e falam dos ensinamentos e das leis Stó:lō – , eles vivem nesse território desde tempos imemoriais. O território tradicional Stó:lō estende-se de Yale a Langley, British Columbia (Canadá). Os primeiros vestígios de povos habitantes do Vale Fraser datam de 8.000 a 10.000 anos atrás. ”S’ólh Téméxw”, é a palavra Halq’eméylem que as pessoas usam para se referir ao seu território tradicional. Esses primeiros habitantes da área eram caçadores-coletores nômades. Há evidências arqueológicas de um assentamento no baixo Fraser Canyon (chamado de “Millikenn site”) e um acampamento sazonal (“the Glenrose Cannery site”) perto da foz do rio Fraser. Os vestígios deste último acampamento mostram que na primavera e no início do verão eles caçavam mamíferos terrestres e marinhos, como veados, alces e focas e, em menor grau, pescar salmão, esturjão e recolher marisco. Sua estrutura social era igualitária e baseada na família. Sua subsistência dependia de seu sucesso na colheita dos recursos da terra e dos rios por meio da pesca, coleta e caça. Anciãos Stó:lō descrevem sua conexão com a terra na declaração "sempre estivemos aqui". Eles falam de sua chegada em “S’ólh Téméxw” como “Tel Swayel” (pessoas "nascidas no céu") e através das metamorfoses de animais ancestrais como castores, cabras montesas e esturjões. “Xexá: ls” (metamorfo) fixaram o mundo e as pessoas e os animais nele, criando a paisagem presente (FIRST PEOPLES CULTURAL COUNCIL, 2020). Atualmente, a Nação Stó:lō é a combinação de onze comunidades Stó:lō.

Figura 14 – Stó:lō Service Agency



Fonte: FIRST PEOPLES CULTURAL COUNCIL, 2020.

\*\*\*

**Nlaka’pamux** é o termo original de autoidentificação da nação que é dos grupos Salish do interior. São os povos Indígenas do centro-sul de British Columbia que falam uma língua comum e vivem em comunidades ao longo dos rios Fraser e Thompson entre Yale e Lillooet, entre Lytton e Ashcroft, ao longo do Nicola Valley entre Spence’s Bridge e Merritt, no Nicola Valley até Quilchena e na parte inferior do Coldwater Valley. Simon Fraser, em 1808, os chamou de ‘Hacamangh’. Os comerciantes da Hudson’s Bay os chamavam de “Couteau” (faca em francês) ou “Knife” (faca em inglês). Mais tarde, em registros escritos, eles foram chamados de “índios do rio Thompson”, nome do principal rio de seu território, provavelmente por não-Indígenas que não sabiam pronunciar o nome original. Este último termo foi encurtado para “os Thompson”, embora muitas das pessoas conhecidas como tal não vivessem em nenhum lugar perto do rio Thompson (WICKWIRE, 1994, p. 1). Segundo Sterling (1997),

O nome Nlaka’pamux pode ser traduzido como povo ou nação (Hanna e, 1995, p. 3). A palavra raiz “Nlha7kap” significa “alcançar o fundo ou a base” como ao passar pelo cânion, e o sufixo lexical mux significa “povo”. O nome originalmente se referia a Lytton e as pessoas que vivem lá, mas agora inclui toda a nação. [...] James Teit, o etnógrafo escocês que viveu e estudou os Nlaka’pamux por muitos anos (1900, p. 168-174), classificou duas divisões principais como sendo Lower Thompson River Indians que residem ao longo do rio Thompson / Fraser River de Lytton e oeste e os Upper Thompsons que vivem a leste de Lytton. Os Upper Thompsons têm quatro divisões principais (Teit, 1900, p. 170). Os Lkamtcinemux compreendem a comunidade de Lytton, a avó do meu pai, Martha Joyaska, veio de Lytton. Os Staxa’yux são o povo acima de Lytton. Os Nkamtci’nemux são o povo de Spence’s Bridge a Ashcroft, que faz fronteira com o território Shuswap. Os Scawaxamux são o povo do Nicola Valley (STERLING, 1997, p. 7-8)<sup>73</sup>.

Apesar da influência da Igreja e do Estado, com suas políticas de assimilação forçada, o costume Nlaka’pamux de nomear em sua língua tradicional perdura. Terese Marie Mailhot se chama “Asiniy Wache Iskwewis” em sua língua tradicional, que significa “Pequena Mulher Montanha (Little Mountain Woman)”. Ter o nome em sua língua tradicional é um ato de resistência, em especial considerando a imposição de nomes ocidentalizados. Um nome carrega significado em uma sociedade construída pelo discurso. Mesmo que as tradições tenham sido

---

<sup>73</sup> The Nlakapamux (also spelled Ntak a’pamux, Ntlakapamuq, Nlha7kapmx, N’lakapamux, and Nlak’apamx) live in the river valleys of the Fraser, Thompson, and Nicola Rivers in southwestern British Columbia. The name Nlakapamux translates as people or nation (Hanna and, 1995, p. 3). The root word “Nlha7kap” means “reach the bottom or base” as in passing through the canyon, and the lexical suffix mux means “people.” The name originally referred to Lytton and the people who live there, but now includes the entire nation. [...]. James Teit, the Scottish ethnographer who lived with and studied the Nlakapamux for many years (1900, p. 168-174), categorized two major divisions as being the Lower Thompson River Indians who reside along the Thompson/Fraser River from Lytton and west and the Upper Thompsons who live east of Lytton. The Upper Thompsons have four main divisions (Teit, 1900, p. 170). The Lkamtcinemux comprise the Lytton Band, My father’s grandmother, Martha Joyaska, came from Lytton. The Staxa’yux are the people above Lytton. The Nkamtci’nemux are the people from Spence’s Bridge to Ashcroft which borders Shuswap territory. The Scawaxamux are the people of the Nicola Valley, (STERLING, 1997, p. 7-8)

interrompidas de alguma forma e algumas apagadas com a colonização, é parte do processo de decolonizar carregar as línguas Indígenas, com seus sistemas de pensamento:

Quando eu tinha onze anos, olhei no espelho para ver se já tinha seios. Fred Cardinal, um ancião, estava na sala ao lado. Ele me chamou e disse: “Seu nome é Little Mountain Woman: Asiniy Wache Iskwewis.” Eu me sentia envergonhada e não merecedora do nome. Ele queria que eu soubesse que eu era boa e sagrada, mas não pensei que meu corpo fosse um universo. Eu também não achei que iria desenredar tão bem. Eu tirei energia das montanhas e escolhi um lar no deserto (MAILHOT, 2018, p. 98)<sup>74</sup>.

As tradições orais são fundamentais na transmissão de conhecimentos para os povos Indígenas. Para os Nlaka’pamux, as narrativas orais incluem relatos detalhados das atividades de entidades como o Sol, a Lua, a Estrela da Manhã, o Coiote, tal qual da chegada dos invasores europeus. Como apresentado por Sterling (1997, p. 5),

Entre os Nlaka’pamux, existem dois tipos proeminentes de tradições orais: speta’kl e spilaxem. Os speta’kl (também soletrados sptakvelh) são histórias que se referem a eventos da era mitológica quando personagens como o Coiote ainda andavam na forma humana. Eles incluem histórias de criação, histórias de metamorfos como o Coiote, que é tanto herói quanto trickster (trapaceiro), e histórias de personagens como Rato-almiscarado (Muskrat), Castor e Urso-negro, que também caminhavam e falavam em forma humana. Os speta’kl foram coletados e estudados por vários pesquisadores de fora, sendo os mais proeminentes o antropólogo Franz Boas e os etnógrafos James Teit e Charles Hill-Tout. O spilaxem (também soletrado spilaxam) são histórias de não criação, como histórias de caça, notícias e narrativas pessoais. Esta tradição oral é muito comum entre o povo Nlaka’pamux, mas ao contrário dos speta’kl, não existem grandes estudos escritos sobre spilaxem e poucas coleções deles<sup>75</sup>.

Os internatos são responsáveis pela erosão gradual da língua Nlaka’pamux, considerando que muitos foram forçados a falar apenas a língua do colonizador e eram proibidos de terem seus nomes e falarem suas línguas maternas e punidos se desobedecessem. Muitas gerações de Nlaka’pamux perderam a capacidade de falar sua língua fluentemente. Há, contudo, iniciativas de disseminação da língua e tradições originárias pelos seus próprios

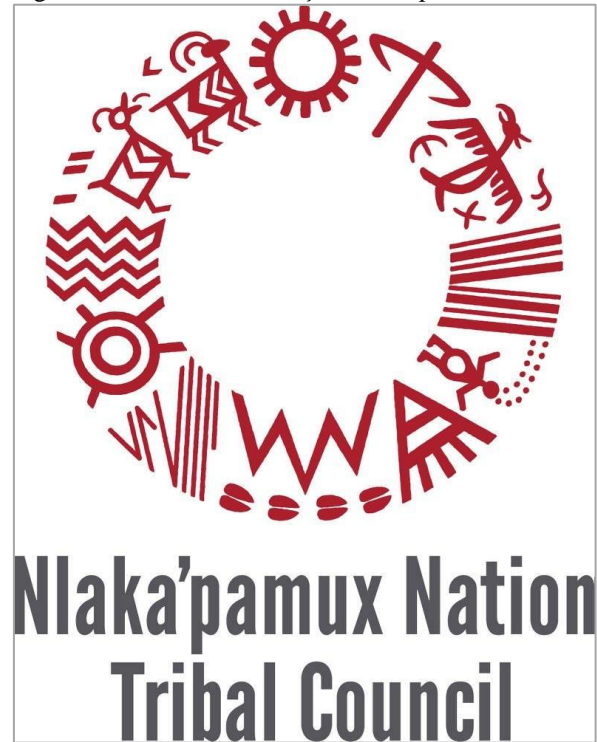
---

<sup>74</sup> When I was eleven, I stared in the mirror to see if I had breasts yet. Fred Cardinal, an elder, was in the next room. He called me in and said, “Your name is Little Mountain Woman: Asiniy Wache Iskwewis.” I felt ashamed and undeserving of the name. He wanted me to know that I was good and holy, but I didn’t think that my body was a universe. I didn’t think I would unravel so well either. I drew power from the mountains and chose a home in the desert. (MAILHOT, 2018, p. 98)

<sup>75</sup> Among the Nlakapamux there are two prominent types of oral traditions, speta’kl and spilaxem. The speta’kl (also spelled sptakvelh) are stories which refer to events from the mythological age when characters like Coyote still walked in human form. They include creation stories, stories of the transformers such as Coyote who is both culture hero and trickster, and stories of characters such as Muskrat, Beaver, and Black Bear who also walked and talked in human form. The speta’kl have been collected and studied by a number of outside researchers, the most prominent being anthropologist Franz Boas and ethnographers James Teit and Charles Hill-Tout. The spilaxem (also spelled spilaxam) are noncreation stories such as hunting stories, news stories, and personal narratives. This oral tradition is very common among the Nlakapamux people, but unlike the speta’kl, there are no major written studies about spilaxem and few collections of them (STERLING, 1997, p. 5).

cidadãos. As tradições orais perduraram, a despeito das tentativas contínuas de apagamento das práticas coloniais. Elas são importantes métodos educacionais e sobrevivem, mesmo que tantas outras tradições tenham sido destruídas. A força da palavra milenar rompe as barreiras da colonialidade. É importante pensar, como disse anteriormente, na palavra como magia, como capaz de (re)criar mundos possíveis. Pela maleabilidade da língua, podemos e devemos estabelecer um léxico de resistência.

Figura 15 - Bandeira da Nação Nlaka'pamux



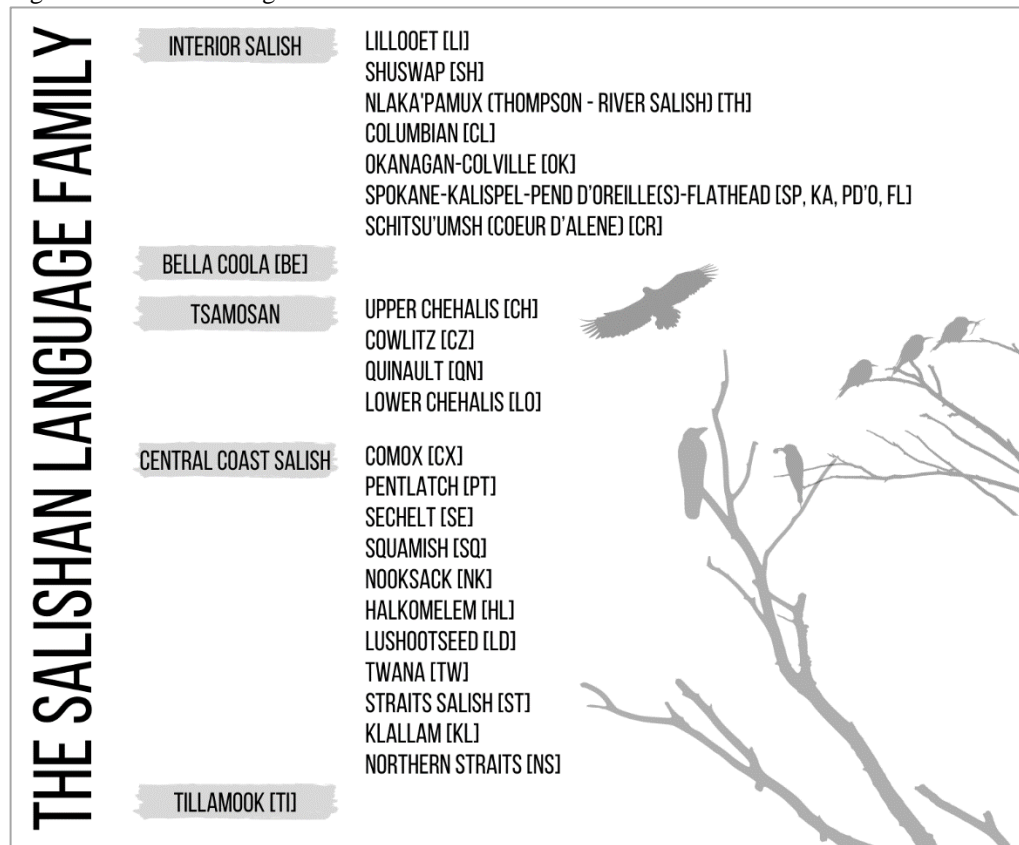
Fonte: Nlaka'pamux Nation Tribal Council, 2020.

\*\*\*

**Salish.** Representam uma vasta e muito complexa família linguística. Os primeiros ancestrais do povo Salishan provavelmente se estabeleceram ao sul da parte inferior do Rio Fraser, no sudoeste de British Columbia, estendendo-se ao sul até o Rio Skagit e possivelmente até o sul no Rio Skykomish, ambos no noroeste de Washington, estado dos Estados Unidos (Turtle Island).



Figura 16 – Família Linguística Salishan



Legenda: organização das vinte e três línguas Salishan. Arte baseada em THOMPSON & EGESDAL, 2008, p. xvi.

Fonte: A autora, 2020.

É provável que a pressão com o crescimento demográfico, favorecido pelas condições abundantes de alimentação, tenha impulsionado os ancestrais Salishan para povoarem ao longo do Golfo da Geórgia (British Columbia - Canadá) até o norte e de Puget Sound (Washington – EUA) até o sul. Essa expansão rápida e antecipada promoveu o desenvolvimento de maneiras regionais de falar dentro de um continuum mais amplo da linguagem Central Salish, visto que os contatos entre os grupos diminuíram devido às barreiras geográficas, somado ao contato com outros grupos falantes de diversas línguas não-Salishan. Um grande grupo deixou o corpo principal de Central Salish e migrou através das Cascade Mountains para o planalto interior. As línguas desse grupo, o Salish Interior original, eventualmente se desenvolveram em sete línguas distintas, se estendendo desde partes do centro-sul da British Columbia (Canadá – Turtle Island) ao leste de Washington (EUA – Turtle Island), ao norte de Idaho (EUA – Turtle Island) e, então, mais adiante no oeste de Montana (EUA – Turtle Island).

Interior Salish se divide em ramos norte e sul, onde o ramo norte inclui três línguas – Shuswap, Lillooet e Nlaka'pamux (Thompson) – que se espalham ao longo dos vales dos rios e lagos do centro-sul de British Columbia. O ramo sul inclui quatro línguas: Okanagan-Colville,

se estendendo para o sul desde o centro-sul de British Columbia até Washington; Moses-Columbian no que hoje é o centro do estado de Washington; Schitsu'umsh (Coeur d'Alene), ocupando partes do norte de Idaho; e o continuum dialeto de Spokane-Kalispel-Pend d'Oreille(s) -Flathead, que se estende do leste de Washington através do norte de Idaho até o oeste de Montana (THOMPSON; EGESDAL, 2008, xv-xvii). As Cascade Mountains dividiram os Salishan em Interior Salish e Coast Salish, ambos com características, divisões linguísticas e áreas culturais e ecológicas distintas. O Coast Salish pertencendo à área da costa noroeste, uma zona costeira produtiva e temperada. O Interior Salish, pertencendo à área de cultura do Planalto, montanhas arborizadas e semidesertas.

\*\*\*

“Histórias Salish são muito parecidas como sua arte: esparsas e interessadas nos espaços em branco. O trabalho deve ser marcante” (MAILHOT, 2018, p. 48)<sup>76</sup>.

Histórias ganham e perdem força uma vez contadas. Minha mãe transbordava em histórias. As lendas se tornaram estratificadas e profundas demais para serem herdadas. Ela passou dias em sua máquina de escrever tentando transmitir as coisas mais importantes sobre nossa linhagem enquanto Nlaka'pamux.

[...]

Sempre escolhi contar a história antes que ela estivesse madura. Eu percebo que a natureza de cultivar uma história com imediatismo é tão violenta quanto enxertar uma árvore, e é desnecessária. As histórias perdem força uma vez contadas, incapazes de ruminar depois de serem purgadas. Às vezes, a purificação é um ritual. A mania da minha mãe em sua máquina de escrever é um som familiar que eu não ouço há anos. Quando criança, ouvia o barulho como música para uma bailarina furiosa com sapatilhas vermelhas. Quando adolescente, me perguntei o que era importante transmitir. Como mulher, me pergunto se tenho o poder de ficar na sala e contar a história antes que esteja grande demais para ser passada adiante inteira. (MAILHOT, 2018d)<sup>77</sup>.

As histórias ganham e perdem força uma vez contadas...

---

<sup>76</sup> “Salish stories are a lot like its art: sparse and interested in blank space. The work must be striking” (MAILHOT, 2018, p. 48).

<sup>77</sup> Stories gain and lose power once they're spoken. My mother was over-cultivated with story. The legends became too layered and profound to inherit. She spent days at her typewriter trying to convey the most important things about our lineage as Nlaka'pamux.

[...]

I have always chosen to tell the story before it's cultivated. I realize the nature of cultivating a story with immediacy is as violent as engrafting a tree, and it's unnecessary. Stories lose power once they're told, unable to ruminate after being purged. Sometimes the purging is ceremony. My mother's mania at her typewriter is a familiar sound I haven't heard in years. As a child I heard the noise like music for a furious ballerina in red pointe shoes. As an adolescent I wondered what was important to convey. As a woman I wonder if I have the power to stay in the room and say the story before it's too big to pass on wholly (MAILHOT, 2016).

Penso na força que as histórias da colonização ganharam com o tempo ao serem repetidas incessantemente, até tomarem a aparência de fatos. Penso nas distorções que os mapas contam, com a pretensão de mostrarem como o mundo realmente é, produzindo uma falsa sensação de confiança e credibilidade.

Mapas são narrativas especializadas. É como traduzimos espaço em lugar. Mapas são artefatos sociais cujos significados são carregados de intencionalidade, dos olhares de quem os produziu e para quem foram produzidos. Mapas “são objetos sociais cujo significado e poder são produzidos pela linguagem escrita e simbólica e cuja autoridade é determinada pelas instituições e contextos nos quais circulam” (NORMAN B. LEVENTHAL MAP & EDUCATION CENTER AT THE BOSTON PUBLIC LIBRARY, 2020b). Cada mapa é uma representação e envolve seleção, simplificação, generalização, simbolização e uma série de procedimentos que são atravessados pela subjetividade que realiza a representação e que podem levar a distorções das realidades representadas.

Achatar o globo terrestre, que tem uma superfície irregular e cuja forma é definida como geóide<sup>78</sup>, é buscar uma interpretação de seu formato para produzir uma representação que atenda aos objetivos propostos por quem interpreta. Durante minha escolarização, por exemplo, estudei mapas que representavam a parte sul de Abya Yala diminuída e ampliavam dados países e continentes em uma relação desequilibrada de forças.

Durante minha escolarização, por exemplo, estudei mapas que representavam a parte sul de Abya Yala diminuída e ampliavam dados países e continentes em uma relação desequilibrada de forças. A projeção de Mercator do mundo é um dos mapas mais comuns e utilizados no sistema educacional. A projeção de Mercator foi desenvolvida em 1569 para auxiliar a navegação ao longo das rotas coloniais, de forma a traçar linhas retas através dos oceanos (WALTERS, 2020). Todo o hemisfério norte está com seu tamanho exagerado, tornando o Norte de Abya Yala e a Europa maiores do que o Sul de Abya Yala e o continente Africano, por exemplo. As distorções afetam mais do que continentes e países, afetam a percepção do leitor. O Sul de Abya Yala, na projeção Mercator, parece ser quase do mesmo tamanho do que a Europa, quando é quase duas vezes maior.

---

<sup>78</sup> “[...] o geóide é uma superfície equipotencial do campo da gravidade”. IBGE. Forma da Terra. In: IBGE. *Atlas Escolar*. Rio de Janeiro: IBGE, 2020. Disponível em: <https://atlascolar.ibge.gov.br/conceitos-gerais/o-que-e-cartografia/forma-da-terra.html>. Acesso em 5 jul. 2020.

Figura 17 - Amend... Reparar?<sup>79</sup>



Fonte: A autora, 2020.

Desde 2017, como apontado na matéria do *The Guardian* “*Boston public schools map switch aims to amend 500 years of distortion* (Mudança do mapa nas escolas públicas de Boston visa corrigir 500 anos de distorção)”, as escolas em Boston passaram a adotar a projeção Gall-Peters, que também possui suas distorções, mas se pretende a dimensionar os países com maior precisão em relação às suas áreas.

“Este é o início de um esforço de três anos para descolonizar o currículo em nossas escolas públicas”, disse Colin Rose, superintendente assistente de oportunidades e lacunas de desempenho das escolas públicas de Boston.

O distrito tem 125 escolas e 57.000 alunos, 86% dos quais não brancos, com os maiores grupos sendo latinos e negros. Depois de mudar os mapas, disse Rose, os educadores planejam olhar para outros assuntos e deixar de apresentar a história dos brancos como a perspectiva dominante (WALTERS, 2020).

Três anos. Descolonizar o currículo em três anos. A matéria citada acima é de 2017, o que significa que em 2020, as escolas públicas de Boston já estariam na fase final de descolonização dos seus currículos. Não questiono a intenção de todas e todos os profissionais envolvidos, mas é ingênuo pensar que se pode de(s)colonizar os currículos escolares e desfazer mais de quinhentos anos de violência sistêmica e epistemicídio em apenas três anos. A tentativa é um movimento válido, mas que deve ser amparada por outros mecanismos que o Estado não está disposto a tornar realidade, como reparação, devolução dos territórios, soberania às nações Indígenas, entre outras tantas ações que precisam ser pensadas e colocadas em prática.

<sup>79</sup> Amend... Reparar? Arte digital. Colagem com matéria de jornal. Fonte: A autora, 2020.

De meados de janeiro a meados de fevereiro de 2020, participei de um grupo de leitura e discussão da obra *The Heartbeat of Wounded Knee: Native America from 1890 to the present*, do escritor e pesquisador Ojibwe David Treuer, no Norman B. Leventhal Map & Education Center na Boston Public Library. A cada encontro e discussão da leitura, a mediadora do grupo e Coordenadora de Educação do Centro, Lynn Brown, nos mostrava mapas relacionados aos capítulos lidos ou que fossem do nosso interesse e pertinentes ao assunto do livro e da exposição em andamento: “*America Transformed: Mapping the 19th Century (América Transformada: Mapeando o Século 19<sup>80</sup>)*”. Foi a primeira vez que tive a oportunidade de ter contato físico com cartografias Indígenas do século XIX, para além das cartografias ocidentalizadas aos quais estamos habituadas e somos constantemente expostas.

Em um dos mapas que manuseei, um cartograma descritivo de uma batalha, os nomes dos lugares, intitulados baseados em nomes de animais, estavam representados com desenhos dos animais. Antes que essa explicação pudesse ser dada, um dos participantes do grupo perguntou se o animal ali desenhado no mapa havia participado da batalha de alguma forma, ao que a Coordenadora de Educação explicou que não, que o animal estava representado no mapa porque aquele era o nome do local onde havia acontecido. Uma outra iconografia para representar outra visão de mundo.

Quando mapas são criados, parte da sua elaboração é o estabelecimento de símbolos para representar informação. Alguns decidem por símbolos abstratos que necessitarão de legenda, outros utilizam símbolos mais facilmente reconhecíveis, com ilustrações e ícones que transmitam informação. Mapas são projeções, escolhas, cálculos, são traduções bidimensionais de espaços e acontecimentos tridimensionais. Tal como a literatura trabalha com a representação e a interpretação de uma realidade, a leitura cartográfica demanda uma interpretação e reescrita de uma interpretação de mundo. As cartografias Indígenas, omitidas na invenção da História Oficial, não cessaram de existir porque foram silenciadas pela colonialidade. Tal como as literaturas Indígenas sempre existiram. A cartografia do pertencimento passa por redesenhar os mapas das nossas geografias físicas e emocionais. Os retomapas são parte dos processos para decolonização do pensamento.

---

<sup>80</sup> A exposição *America Transformed: Mapping the 19th Century*, aconteceu no período de 4 maio 2019 a 10 maio 2020. Disponível online em: <https://collections.leventhalmap.org/exhibits/25>



Na introdução de *An Indigenous Peoples' History of The United States* (2014), a ativista, escritora e historiadora Roxane Dunbar-Ortiz (1938- ), discorre sobre como reescrever a história passa, invariavelmente, por repensar a história em sua essência. Quebrando os mitos e narrativas que fundam as histórias oficiais dos países, como os Estados Unidos, como os conhecemos hoje:

Escrever a história dos Estados Unidos a partir da perspectiva dos povos Indígenas requer repensar a narrativa nacional consensual. Essa narrativa é errada ou deficiente, não em seus fatos, datas ou detalhes, mas sim em sua essência. Inerente ao mito que nos ensinaram está a aceitação do colonialismo e do genocídio. O mito persiste, não por falta de liberdade de expressão ou carência de informação, mas por falta de motivação para fazer perguntas que desafiem o cerne da narrativa roteirizada da história de origem (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 2)<sup>81</sup>.

A História oficial é composta pela interpretação dos fatos do passado por parte dos “vencedores”. A exemplo das releituras das geografias, está a mudança na retórica no século XIX que passou a marcar o espaço das reservas como um território “cedido” ou “dado” aos povos Indígenas, alimentando a ideia de que os povos Originários estariam usufruindo de um território de domínio público e não sendo deslocados, forçadamente, por Estados que se constituíram sobre territórios roubados. Muda-se a narrativa, muda-se a História.

As histórias ganham e perdem força uma vez contadas...

Os estereótipos criados pelos colonizadores sobre os povos Indígenas emudeceram as nossas intelectualidades e impuseram a imagem de “bestas fortes” que serviriam apenas para um trabalho braçal. E, quando confrontados com a resistência à exploração, inventaram outro estereótipo: o da preguiça, de um povo ocioso e que não “gosta” de trabalhar. Somado a isso, os processos coloniais tornaram mais difíceis de compilar registros próprios das histórias das nações Indígenas e nas suas diversas maneiras de registro. Essa ruptura histórica é fundamental para que as narrativas hegemônicas impostas pela colonialidade permaneçam disseminando distorções e estereótipos negativos.

As narrativas de origem constituem o núcleo vital da identidade unificadora de um povo e dos valores que o orientam. Nos Estados Unidos, a fundação e o desenvolvimento do estado-colono anglo-americano envolvem uma narrativa sobre colonos puritanos que tinham uma aliança com Deus para tomar a terra. Essa parte da história da origem é apoiada e reforçada pelo mito de Colombo e a “Doutrina do Descobrimento”. De acordo com uma série de bulas papais do final do século XV, as nações europeias adquiriram o título das terras que “descobriram” e os habitantes

---

<sup>81</sup> Writing US history from an Indigenous peoples' perspective requires rethinking the consensual national narrative. That narrative is wrong or deficient, not in its facts, dates, or details but rather in its essence. Inherent in the myth we've been taught is an embrace of settler colonialism and genocide. The myth persists, not for a lack of free speech or poverty of information but rather for an absence of motivation to ask questions that challenge the core of the scripted narrative of the origin story (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 2).

Indígenas perderam seu direito natural a essas terras depois que os europeus chegaram e as reivindicaram (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 3)<sup>82</sup>.

Quando nós, Indígenas e pessoas não-Indígenas aliadas, reescrevemos a História, quando nos dispomos a fazer o trabalho de corrigir as distorções conhecidas como “fatos” na narrativa colonial, somos rotuladas de militantes e nossos conhecimentos são rejeitados (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 13), por serem julgados como esvaziados de ciência. O pensamento ocidentalizado considera, em sua maioria, que Indígenas são incapazes de produzir história.

É importante ter em mente que a História oficial nos inscreveu como selvagens, preguiçosos, atrasados, entrave ao progresso, desprovidos de tecnologia, incapazes de criar História. Todas essas noções que nos despem de agência são úteis ao necroprojeto colonial. Ao observar que a maioria das nações Indígenas de Abya Yala não possuía plantações, a branquitude assumiu que não éramos capazes de cultivar, não compreendendo que a relação construída com a terra e a natureza era diferente do modo predatório que foi imposto com o modelo colonial. As tecnologias Indígenas de cultivo e manejo sempre enxergaram a terra e a natureza pelo que elas são, parte de quem somos, não como recursos disponíveis para serem explorados à exaustão.

Não podemos decolonizar e realizar uma mudança sistêmica sem revisitar e corrigir os erros históricos, os erros de registro históricos e preencher as lacunas da História. Não há reparação sem encarar o passado colonial e suas devastadoras consequências.

As histórias ganham e perdem força uma vez contadas...

---

<sup>82</sup> Origin narratives form the vital core of a people's unifying identity and of the values that guide them. In the United States, the founding and development of the Anglo-American settler-state involves a narrative about Puritan settlers who had a covenant with God to take the land. That part of the origin story is supported and reinforced by the Columbus myth and the " Doctrine of Discovery." According to a series of late-fifteenth-century papal bulls, European nations acquired title to the lands they "discovered" and the Indigenous inhabitants lost their natural right to that land after Europeans arrived and claimed it (DUNBAR-ORTIZ, 2014, p. 3).



\*\*\*

Tive que deixar a reserva. Eu tinha que tirar meu GED. Deixei minha casa porque a previdência me fez escolher entre as necessidades (MAILHOT, 2018, p. 6).

Arrumei meu bebê e deixei minha reserva. Eu vim das montanhas para um marrom plano e infinito para enterrar minha dor. Parti porque estava com fome (MAILHOT, 2018, p. 6).

Quando percebi que a reserva era um lugar insuficiente para aprender, ele me deixou partir sem discussão ou se preocupação (MAILHOT, 2018, p. 78)<sup>83</sup>.

Tal como Janet Campbell Hale, Terese Marie Mailhot se sentiu compelida a deixar a sua reserva. Seja em busca de melhores condições de vida, seja em busca de uma agência negada pela colonialidade. Estrangeirizadas em seus próprios territórios, alienadas de recursos que são abundantes para a branquitude em geral. As remoções forçadas seguem de forma simbólica, quando não físicas. O espaço da reserva se torna, ao mesmo tempo, lar e exílio.

Tive a sorte de conseguir uma carona até a cidade para dar à luz - e as assistentes sociais tiveram que levar Isaiah e eu do hospital para casa. Muitas vezes olhei para ele e me perguntei se existíamos. Eu respondi a essa pergunta economizando meus cheques e fazendo aulas noturnas. Respondi a essa pergunta deixando a reserva por qualquer outro lugar. Alguém se ofereceu para dividir um apartamento em El Paso, no deserto. Eu fui. (MAILHOT, 2018, p. 96-97).

Minha tia disse que ficar no deserto, longe da minha terra, me deixava doente.  
“Vá para o rio”, disse ela.  
“Eu vou,” eu disse, sabendo que não poderia (MAILHOT, 2018, p. 70).<sup>84</sup>

Cruzar geografias inventadas não apaga o lar e o pertencimento encontrado em suas culturas. Há um dito muito comum que diz: a terra não nos pertence, pertencemos a Ela. Pensar

---

<sup>83</sup> I had to leave the reservation. I had to get my GED. I left my home because welfare made me choose between necessities (MAILHOT, 2018, p. 6).

I packed my baby and left my reservation. I came from the mountains to an infinite and flat brown to bury my grief. I left because I was hungry (MAILHOT, 2018, p. 6)..

When I realized the reservation was an insufficient place to learn, he let me leave without argument or concern (MAILHOT, 2018, p. 78).

<sup>84</sup> I was lucky to get a ride into town to give birth—and social workers had to drive Isaiah and me home from the hospital. I often looked at him and wondered if we existed. I answered the question by saving my checks and taking night classes. I answered the question by leaving the reservation for any other place. Someone offered to share an apartment in El Paso, in the desert. I went. (MAILHOT, 2018, p. 96-97).

My aunt said that being in the desert, away from my land, made me sick.  
“Go to the river,” she said.  
“I will,” I said, knowing I couldn’t. (MAILHOT, 2018, p. 70).

a relação possuir vs. pertencer traz entendimentos outros da relação com a terra, com lugar, com as comunidades e com os sistemas de conhecimento não-ocidentalizados.

\*\*\*

*Mitakuye Oyasin.*

*We are all related.*

Somos todos parentes.

A expressão em Lakota carrega multitudes. Somos todas e todos parentes. Se você convive ou já conviveu com Indígenas, sabe que nós nos chamamos de parenta e parente. Porque reconhecemos que somos e estamos todos conectados, filhas e filhos da mesma Terra. Esse entendimento atravessa Abya Yala e nos fortalece onde quer que estejamos. Quando pensamos as histórias da criação de várias culturas Indígenas diferentes e observamos que em muitas delas há a presença de metamorfos, Encantados que eram paisagem, eram animais e se transmutaram em pessoa e vice-versa, precisamos compreender que um dos significados é que estamos conectados com a terra de forma orgânica e perene. Nós pertencemos.

[Minha mãe] me ensinou que eu não possuía coisas. Eu gostava muito da ideia de posse. Não somos donas das nossas mães. Não somos donas dos nossos corpos ou nossas terras – talvez eu não tenha certeza. Nós nos tornamos a terra quando somos enterradas nela. Nossas avós foram desenraizadas e colocadas em caixas, colocadas em placas de plástico, ou embaladas ordenadamente em quartos, ou transformadas em artefato - tudo depois de enterros adequados. Índios nem sempre têm permissão para descansar em paz. Quero ser enterrada em um jardim de ossos com meus ancestrais um dia. Eu gostaria de pertencer a isso (MAILHOT, 2018, p. 72)<sup>85</sup>.

*Mitakuye Oyasin.*

*We are all related.*

Somos todos parentes.

\*\*\*

---

<sup>85</sup> She taught me that I didn't own things. I really liked the idea of possession. We don't own our mothers. We don't own our bodies or our land—maybe I'm unsure. We become the land when we are buried in it. Our grandmothers have been uprooted and shelved in boxes, placed on slabs of plastic, or packed neatly in rooms, or turned into artifact—all after proper burials. Indians aren't always allowed to rest in peace. I want to be buried in a bone garden with my ancestors someday. I'd like to belong to that (MAILHOT, 2018, p. 72).

Nossa história foi maltratada. As palavras que nos forçaram eram muito feias para serem escritas. Mas nosso sistema de resistência anticolonial fagocitou a linguagem e seguimos criando e curando mundos.

Minha palavra vem do meu lugar de fala, vem de onde produzo e reproduzo sabedorias, é marcada pelos meus traumas e vivências e pelas heranças da colonialidade que marcam a minha (r)existência. Não há neutralidade na língua, não há objetividade imparcial, não há ciência pela ciência objetiva e pragmática desumanizada como o pensamento ocidentalizado apregoa. Toda a escrita, atravessa a subjetividade de seu interlocutor. Ao escolher um léxico de resistência, exponho minha subjetividade e permito que minha escrevivência preencha as entrelinhas do meu discurso. Precisamos, enquanto comunidade produtora de conhecimento e sistemas de conhecimento, assumir que temos pontos de vista, temos ponto de partida e ponto de chegada, temos construção de caminho com nossas produções.

Muitas de nós, ao final do século, está usando a “língua do inimigo” para contar nossas verdades, cantar, lembrar de nós mesmas nestes tempos difíceis. Alguns de nós falam nossas línguas nativas, bem como inglês e/ou espanhol ou francês. Algumas falam apenas inglês, espanhol ou francês porque o uso de nossas línguas Originárias foi proibido em escolas e em lares adotivos, ou nossas línguas foram suprimidas e quase extintas por alguma outra fatalidade cultural ou individual. Vergonha delinea perda. Mas falar, custe o que custar, é se empoderar ao invés de se vitimizar pela destruição. Em nossas culturas Originárias, o poder da linguagem para curar, regenerar e criar é compreendido. As línguas dos colonizadores, que muitas vezes usurparam nossas próprias línguas Nativas ou as diminuíam, agora devolvem os emblemas de nossas culturas, nossos próprios projetos: miçangas, penas, se preferir. Transformamos essas línguas do inimigo (HARJO; BIRD, 1997, p. 21-22).<sup>86</sup>

Não vamos construir um mundo pelo discurso se a linguagem utilizada para tal não for tão libertária quanto o seu conteúdo. Linguagens são sistemas de pensamento. Linguagens são cartografias que escrevem ou silenciam pertencimentos e mundos. Retomo a palavra como magia, puri, capaz de criar, curar e desfazer mundos. “Estrelas eram pessoas em nosso continuum. Montanhas eram histórias antes de serem montanhas. As coisas foram criadas por histórias. As palavras eram conjuradores e as ideias nossas mães” (MAILHOT, 2018, p. 107)<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> Many of us at the end of the century are using the “enemy language” with which to tell our truths, to sing, to remember ourselves during these troubled times. Some of us speak our native languages as well as English, and/or Spanish or French. Some speak only English, Spanish or French because the use of our tribal languages was prohibited in schools and in adoptive homes, or these languages were suppressed to near extinction by some other casualty of culture and selfhood. Shame outline losses.

But to speak, at whatever the cost, is to become empowered rather than victimized by destruction. In our tribal cultures the power of language to heal, to regenerate, and to create is understood. These colonizers’ languages, which often usurped our own tribal languages or diminished them, now hand back emblems of our cultures, our own designs: beadwork, quills if you will. We’ve transformed these enemy languages (HARJO; BIRD, 1997, 21-22).

<sup>87</sup> “Stars were people in our continuum. Mountains were stories before they were mountains. Things were created by story. The words were conjurers, and ideas were our mothers” (MAILHOT, 2018, p. 107).

A palavra é magia, mas ela precisa ser ouvida. “A maneira de aprender histórias é ouvir” (TOHE, 1997, p. 41<sup>88</sup>). Para sermos ouvidas, precisamos de espaços de escuta. O conceito de Lugar de Fala nos invade de muitas formas, inclusive como distorções da sua proposição: pessoas querem nos dar voz, dar voz às ditadas minorias; pessoas se recusam a falar por não ser seu lugar de fala; a representatividade se torna arma da branquitude e homogeneiza nossas múltiplas vivências. Esses são alguns exemplos das inúmeras distorções que encontramos.

Não se dá voz a quem sempre teve voz. O que historicamente nos foi tirado foram espaços de escuta. Espaços onde nossas vozes reverberem. Nós seguimos gritando, mesmo quando tentaram nos silenciar. Não precisamos de voz, já temos! Precisamos é de espaços de escuta. Espaços para que as pessoas possam aprender nossos saberes ao nos ouvirem. Para que possamos construir novos sistemas de conhecimento, precisamos ser ouvidas. A palavra magia precisa circular para agir seu poder. Histórias ganham e perdem força ao serem contadas.

Lugar de fala não é um crachá em branco que autoriza pessoas a representarem as outras indiscriminadamente. Somos onde fazemos e somos onde pensamos (MIGNOLO, 2011, p. XVI). Lugar de fala é essa existência que permeia nossas experiências e conhecimentos. É de onde eu projeto minha voz, é o lugar que eu sou, é o lugar que você me escuta, é meu *standpoint*, meu ponto de vista, de onde eu vejo o mundo, de onde produzo conhecimentos e entendimentos de mundo. Nada disso me autoriza a representar, indiscriminadamente, outras pessoas em lugares de ser semelhantes aos meus.

Terese Marie Mailhot, em entrevista a Trevor Noah (MAILHOT, 2018b), reconhece que não fala por todas as mulheres Indígenas, mas que sua história pode ser ouvida e sentida por outras mulheres Indígenas com experiências semelhantes e que se ela pode falar, outras mulheres podem também. Assim é: falo por mim, mas minhas escrevivências podem ressoar em outras escrevivências. O meu silêncio quando cala, porque o silêncio também expressa, fala e grita, emudece outras escrevivências e possibilidades de ecoar. Claro, que precisamos ter em mente as universalizações estratégicas. As universalizações que não diluem identidades em um caldeirão genérico de representatividade, mas uma universalização que produz singularidades. Que tem a capacidade de avançar a re(des)construção de um mundo plural, antirracista, anticapitalista e decolonial.

Pessoas que abraçam o silêncio que não comunica como saída por não ocuparem dado lugar de fala, na verdade, contribuem para a opressão do silenciamento e apagamento. Não ocupar um lugar de fala não exime de pesquisa, estudo, escuta e de produção de lugares de

---

<sup>88</sup> The way to learn stories is to listen. (TOHE, 1997, p. 41)

escuta. É uma saída fácil e confortável permanecer em um silêncio conivente com a opressão do que assumir um silêncio produtivo, ou uma fala consciente de suas limitações em termos de perspectiva, *standpoint*, ponto de vista. Empatia e conexão requerem tanto humildade quanto coragem (JUSTICE, 2016, p. 23).

É importante pensar a construção de conhecimentos por dentro de um sistema de opressão. Por exemplo, o meu pensar e minha produção de conhecimentos estão intimamente associados às opressões que sofro e como reajo a elas. Diferente de quem produz conhecimento sob a ótica de quem oprime. Quando pensamos no lugar de fala, pensamos no lugar de produção de conhecimento. Lugar de fala, não necessariamente, implica em produção de local de escuta. É fundamental que se criem locais de escuta para que o lugar de fala exerça sua potência. As literaturas Indígenas ocupam esse lugar de vocabulário de (r)existência, de linguagem da liberdade, de representatividade não homogeneizante, abridora de caminhos. “We spoke the world into being” (MAILHOT, 2018, p. 136). Nós falamos o mundo em existência.

Figura 19 - Linguagem da liberdade<sup>89</sup>



Fonte: A autora, 2020.

\*\*\*

<sup>89</sup> Linguagem da Liberdade. Arte digital. Fonte: A autora, 2020.

Since nobody wants us & most of us  
 have no money or power (in the white world)  
 trauma happens to us  
 a lot  
*Chrystos*

## Trauma.

De acordo com a Sociedade Americana de Psicologia, trauma é uma resposta emocional a um evento terrível, como um acidente, estupro, ou desastre natural (APA, 2020). As pessoas experienciam o trauma de formas distintas e as feridas e cicatrizes psicológicas podem ser bem diferentes de acordo com cada indivíduo. Para além do trauma vivenciado pessoalmente, precisamos considerar o trauma intergeracional e transgeracional.

O trauma intergeracional se refere à transmissão do trauma de uma geração para a outra, é um fenômeno real e pode ser decorrente de uma série de traumas em massa, como o genocídio Indígena, a escravidão de Povos de África, o Holocausto na Segunda Guerra Mundial (Shoah), entre outros eventos traumáticos em larga escala. Os traumas transgeracionais são aqueles que transcendem gerações sucessivas. Esse tipo de trauma ocorre em descendentes de indivíduos traumatizados e, geralmente, é mais sutil do que o trauma vivenciado em primeira mão (DOCTOR; SHIROMOTO, 2010, p. 240-241). O trauma cultural – trauma vivenciado por uma grande porcentagem de uma dada população ou cultura após um evento traumático de larga escala – pode ser um dos traumas intergeracionais e transgeracionais. Indivíduos afetados pelo trauma transgeracional aprendem sobre as catástrofes que acometeram suas gerações anteriores através de relatos, ou com a exposição direta a pessoas que experimentaram os eventos traumáticos em questão.

Para compreender o trauma intergeracional e transgeracional, precisamos compreender o que é a memória traumática que será transmitida entre gerações. Memória traumática é a lembrança de uma experiência pessoal de um evento traumático e existe em estados psicológicos e fisiológicos altamente angustiantes e, por vezes, fragmentários, associados à experiência ou evento traumático vivido (DOCTOR; SHIROMOTO, 2010, p. 297). Para acomodar a memória traumática, utilizamos da memória narrativa.

A memória narrativa é constituída a partir de memórias semânticas (palavras) e simbólicas (imagens), é adaptativa e muda ao longo do tempo, além de ser influenciada pelo

senso de identidade do indivíduo. A memória narrativa pode ser condensada ou expandida de acordo com os contextos sociais: à medida em que as pessoas se tornam mais conscientes de sua experiência traumática, elas constroem uma memória narrativa para explicar o que aconteceu com elas. B. Van der Kolk e R. Fisler apontam diferenças críticas entre as maneiras como as pessoas vivenciam a memória traumática e a memória narrativa. Os pesquisadores afirmam que a própria natureza das memórias traumáticas é dissociativa e inicialmente armazenada como fragmentos sensoriais e imagens que não possuem um componente semântico (explicação) coerente e estável.

Transcrever memórias traumáticas intrusivas em uma narrativa pessoal não corresponde a uma correspondência fidedigna do que realmente aconteceu. O processo de formar a narrativa a partir de elementos sensoriais díspares de uma experiência de vida é provavelmente muito parecido com a forma como as pessoas constroem uma memória narrativa fora das condições comuns para compreender a si mesmas ou aos eventos de suas vidas. No entanto, quando as pessoas têm eventos não traumáticos do dia a dia, os elementos sensoriais desses eventos não são registrados no cérebro separadamente, mas são integrados automaticamente na narrativa pessoal (DOCTOR; SHIROMOTO, 2010, p. 178)

\*\*\*

Memória. Lembrar envolve uma reinterpretação do passado no presente. Não há forma de meramente recuperar uma memória de forma impessoal, porque o próprio ato de relembrar é ativamente (re)criar significados do passado. A memória narrada é sempre uma interpretação de um passado que não pode ser completamente recuperado. Além disso, culturas diferentes possuem entendimentos diferentes sobre memórias em momentos distintos da história. O que é valorizado na memória, o que é preservado e como é lembrado é sempre complexo e nunca simples. Nesse sentido, é necessário considerar que contextos são sempre políticos e o que é lembrado ou o que é esquecido e a forma como esses processos e memórias acontecem mudam com o tempo. Relembrar é também um ato político, e há um conflito sobre quem está “autorizado” a lembrar e o quê, bem como conflitos sobre o que deve ser esquecido, tanto pessoal, quanto coletivamente (SMITH; WATSON, 2001).

\*\*\*

Eu sou um rio alargado pela miséria  
e a potência da minha linguagem  
é mais do que humana.  
(MAILHOT, 2018, p. 7)<sup>90</sup>

Pensando na individualidade e particularidade da experiência do trauma que sedimenta em memória, penso em como essas lembranças são fragmentárias e como cada pedaço delas tem a capacidade de promover maremotos em nossas subjetividades.

Terese Marie Mailhot é uma mulher atravessada por muitos traumas e *Heart Berries: A Memoir* apresenta essa mulher de camadas, humana, complexa, real. Mailhot expõe seus traumas e violências sem ferir os traumas de quem a lê. Ao escrever sua auto-história, sua autobiogeografia, Mailhot afirma que queria escrever a sua “pior” versão: “Eu não queria ser uma boa pessoa no meu livro. Eles procuram boas vítimas em histórias de sobrevivência onde você transcende a experiência e se torna uma pessoa melhor por causa do trauma ou algo assim” (MAILHOT apud GRAY et al., 2019<sup>91</sup>).

O alcoolismo do pai. O abuso e o abandono. A perda da avó. A pobreza. Os lares temporários. O assédio do namorado da mãe. O casamento precoce. A perda do primeiro filho. A depressão pós-parto com o segundo filho. A perda da mãe. Bipolaridade. Transtorno de estresse pós-traumático. Transtorno alimentar. Gravidez. Relacionamento conturbado. Internação voluntária em uma instituição para doenças mentais. Tudo isso atravessado pela violência colonial ao qual mulheres Indígenas são expostas diariamente.

Para a branquitude que se regozija lendo histórias de trauma, porque ocupa uma posição de privilégio, a obra de Mailhot não é um prato cheio, apesar de um histórico de dor que poderia ser promissor para quem espera visitar um zoológico do trauma. Sua escrita aborda suas dores e violências sem a exposição de detalhes gráficos, de forma a provocar empatia e identificação, mas sem causar o esgarçamento de traumas das subjetividades que a leem. Seus transtornos mentais são tratados de forma aberta e com a complexidade que essas condições, de fato, apresentam.

---

<sup>90</sup> I’m a river widened by misery, and the potency of my language is more than human (MAILHOT, 2018, p. 7).

<sup>91</sup> I didn’t want to be a good person in my book. They look for good victims in survival stories where you transcend the experience and you become a better person for the sake of the trauma or something like that (MAILHOT apud GRAY; COTTOM; MAILHOT; HIRSCH; JONES, 2019).



“Uma mulher, diretora do Departamento de Saúde, disse que eu era um tigre encurralado em uma sala. Minha situação era uma jaula. [...] Eu não me desculpo, mesmo quando as analogias se alinham” (MAILHOT, 2018, p. 96)<sup>92</sup>.

Para quem sofre com memórias traumáticas, a escrita autobiográfica pode atuar com uma intervenção terapêutica, no que Suzette A. Henke calls “scriptotherapy (scriptoterapia)” (HENKE apud SMITH; WATSON, 2001, p. 22). Falar, desenhar ou escrever sobre o trauma pode ser um mecanismo pelo qual encontramos formas de expressar o que parece ser indizível. Esse processo não precisa ser, necessariamente, catártico. Quem narra o trauma, em alguns casos, reconhece como o processo da escrita muda quem escreve e a história de vida per se. Além disso, quem narra o trauma pode produzir efeitos terapêuticos em quem lê, criando um espaço de identificação e uma possibilidade de comunidade (SMITH; WATSON, 2001, p. 23).

Ao se internar, Mailhot coloca como condição que possa escrever. Ela recebe um caderno e uma caneta flexível. “Eu me internei depois que você me pediu para ir embora. As enfermeiras me deram um caderno de redação e uma caneta esferográfica: o mínimo que já me deram com o que escrever, e eu produzi tantos com isso” (MAILHOT, 2018, p.91)<sup>93</sup>. Mailhot, durante seu período de internação, escreve boa parte do que viria a ser o primeiro capítulo de *Heart Berries: A Memoir*. A escrita é ferramenta de cura, permitindo o afastamento do trauma para lidar com ele. Para lidar com suas experiências.

Nós carregamos nossas experiências e, mediadas pela memória e pela linguagem, elas são uma interpretação de um passado feito do nosso lugar em um presente com contexto cultural e histórico específico.

“A experiência, então, é o próprio processo através do qual uma pessoa se torna um certo tipo de sujeito possuindo certas identidades no reino social, identidades constituídas por meio de relações materiais, culturais, econômicas e interpúnicas. [...] E os sujeitos se conhecem a si mesmos na linguagem, porque a experiência é discursiva, embutida nas linguagens da vida diária e nos saberes produzidos nos lugares cotidianos” (SMITH; WATSON, 2001, p. 25)<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> One woman, the director of the Health Department, said I was a tiger cornered in a room. My circumstance was a cage. [...] I don't excuse myself, even when the analogies align (MAILHOT, 2018, p. 96).

<sup>93</sup> I committed myself after you asked me to leave. The nurses gave me a composition book and a ballpoint pen: the least I was ever given to write with, and I produced so much work (MAILHOT, 2018, p. 91).

<sup>94</sup> Experience, then, is the very process through which a person becomes a certain kind of subject owning certain identities in the social realm, identities constituted through material, cultural, economic, and interpsychic relations. [...] And subjects know themselves in language, because experience is discursive, embedded in the languages of everyday life and the knowledges produced at everyday sites (SMITH; WATSON, 2001, p. 25).

Quem narra o trauma, em alguns casos, reconhece como o processo da escrita muda quem escreve e a história de vida per se. Além disso, quem narra o trauma pode produzir efeitos terapêuticos em quem lê, criando um espaço de identificação e uma possibilidade de comunidade (SMITH; WATSON, 2001, p. 23).

Nossa experiência é discursiva, embutida nas ferragens do cotidiano, e acontece dentro de um discurso histórico específico. Quando esse discurso histórico é transformado por mudanças culturais mais amplas na história coletiva, nossas leituras da experiência vão, também, se modificar. A memória individual é afetada pela experiência coletiva.

\*\*\*

Quando pensamos na memória coletiva e em locais para rememorar a História, pensamos em monumentos, lugares destinados ou criados ou alterados para guardarem a lembrança de fatos (distorcidos ou não) do passado de um povo ou de uma cultura. Quando penso em lugares de memória, penso nos muitos monumentos espalhados pelas cidades, nos nomes de ruas e praças e a quem celebram. Invariavelmente, penso na estátua de Colombo em Boston e a celebração de sua memória com o feriado nacional do Dia de Colombo. Colombo nunca pisou nos Estados Unidos. A celebração dessa figura histórica é a celebração de uma narrativa de origem, de um mito inventado do descobrimento, é a celebração do Destino Manifesto, é o apagamento do genocídio dos Povos Indígenas de Abya Yala para a fundação, com pilares fincados na terra ainda quente e úmida com nosso sangue, do continente que se conhece como hoje América.

A destruição desses espaços de celebração da memória colonial é uma tentativa radical de reescrita do presente, de confrontar a sociedade com as realidades que prefere ignorar, com as partes da história que foram encobertas com uma camada de narrativas inventadas e pintadas de História Oficial. Quem erigiu os monumentos que celebram a branquitude senão a própria branquitude que precisa reafirmar suas narrativas incessantemente para não perder o controle da história que inventaram.

Figura 20 – Estátua de Cristóvão Colombo decapitada



Fonte: MACHEMER, 2020.

A celebração de Colombo é especialmente emblemática se pensarmos que sua tirania era tamanha que o levou a enforcar os próprios colonos espanhóis na colônia por se insurgirem contra ele, além de ter sido processado por outros colonos que retornaram para a Espanha após a insurreição contra ele em Hispaniola. Em 1500, ano da invasão de Pindorama pela Coroa Portuguesa, Colombo foi destituído de seu cargo de governador de Hispaniola e levado, acorrentado, para a Espanha para enfrentar acusações de crueldade e má administração. Depois de uma quarta viagem ao Caribe, Colombo retornou permanentemente à Espanha em 1504 sem nunca ter colocado os pés no Norte de Abya Yala, América do Norte (TREUER, 2019, p. 25).

É emblemático que uma estátua, que é um marco do genocídio Indígena, receba mais atenção quando decapitada do que as inúmeras vidas de Indígenas, Latinx e Negras perdidas para a violência da colonialidade. É sintoma de que o genocídio segue em muitas instâncias, não apenas físicas, mas simbólicas.

Minha mãe e eu encontramos uma carcaça de águia no caminho para o rio. Com as penas arrancadas, vimos sua pele robusta.

“Homens brancos”, Mamãe disse.

As penas são um presente e uma proteína flexível. Mamãe largou o tabaco e passou os dedos pelas partes expostas da águia. Ela me disse que a corrida do salmão estava

chegando e que aquele pássaro não teria passado necessidade. Ela queria que eu visse o déficit que pessoas brancas deixam (MAILHOT, 2018, p. 101)<sup>95</sup>.

\*\*\*

Além dos traumas individuais, é necessário falar dos traumas coletivos, transgeracionais, que atravessam nossas subjetividades Indígenas. No momento presente, vivemos a pandemia de COVID19. O que desperta uma série de traumas transgeracionais que nascem oriundos das guerras biológicas da conquista a que os Povos Originários de Abya Yala foram submetidos e dos quais somos sobreviventes. É claro que, ao herdar a violência e o trauma, herdamos estratégias de sobrevivência.

Figura 21 - Cobertores de graça: eles são realmente de morrer!<sup>96</sup>



Fonte: A autora, 2020.

Pensar uma pandemia, o isolamento social, o medo do contágio, os números alarmantes de falecimentos é despertar traumas ancestrais. Os números não são só números, cada vida perdida é uma constelação que se apaga. Quando apresentei a palestra “Perspectives from the Further South: Racial (In)justice in Brazil” na Boston University, em 26 de junho de 2020, só no território de Pindorama 55.054 pessoas haviam falecido, vítimas confirmadas do COVID19 e o número de infectados era de 1.233.147. Sem contar a subnotificação, que é uma forma de

<sup>95</sup> My mother and I found an eagle carcass on our way to the river. With the feathers plucked, we saw its sinewy skin.

“White men,” Mom said.

Feathers are a gift and flexible protein. Mom put down tobacco and ran her fingers over its exposed parts. She told me the salmon run was coming, and this bird would have wanted for nothing. She wanted me to see the deficit white people leave (MAILHOT, 2018, p. 101).

<sup>96</sup> Colagem: *Blankets for free: They are really to die for!*. Fonte: A autora, 2020.

narrativa que assassina simbolicamente as vítimas, que não se tornam números oficiais e cujas tragédias pessoais desaparecem do luto coletivo.

DETESTO a expressão “novo normal” que vem sendo utilizada nesse momento de pandemia de coronavírus. O normal hegemônico já era nossa exceção, não o nosso normal. Essa “novo normal” normaliza o que não deve ser normalizado. Uma sociedade adoecida, com fraturas expostas e feridas abertas; onde o descaso pela vida alheia é consequência de uma necropolítica que seleciona e naturaliza quem morre e quem vive. Para as elites e para o Estado somos descartáveis: Indígenas e/ou pobres e/ou Negros e/ou minoria. O projeto do Estado é incompatível com nossos projetos de (r)existência. Ainda encaramos bandeirantes e capitães-do-mato empenhados no necroprojeto colonial. É urgente dismantelar esse modelo de sociedade que sonha com nossa morte. Tanto quanto é urgente desmontar a humanização vazia das vítimas e começar a denunciar o que é a colonialidade em sua crueza de extermínio. Para sonhar e falar um mundo melhor, precisamos ser o pesadelo do sonho colonial.

\*\*\*

### 3 AUTOBIOGEOGRAFIA: O ESPELHO PARTIDO

They are Always telling me I'm too angry...

*Chrystos*

Meu corpo é meu primeiro texto. O que me inscreveu no mundo e que carrega minha identidade, minha história, minha escrevivência. Todos os meus outros textos, partem dele. E de dentro desse texto-corpo-casa enxergo, toco, (re)escrevo e me inscrevo no mundo. No sistema-mundo capitalista moderno/colonial, em uma sociedade construída pelo discurso, minha palavra primeira é dissonante.

Dissonante, mas não solitária. Faço coro com as muitas que vieram antes de mim, com as que vieram comigo e com as que virão depois. Nossas histórias individuais encontram reconhecimento umas nas outras. Nós nos vemos, nos sabemos e nos ouvimos.

Ler a história de abuso sofrida por Mailhot ou ler a maternidade precoce de Hale<sup>97</sup> é ler parte da minha própria experiência. Eu me vejo nessas mulheres. Como elas e como muitas outras, tenho meus queloides, minhas cicatrizes e feridas coloniais. Algumas herdadas, outras recentes. Algumas doem, algumas sangram, mas nenhuma pode me impedir de caminhar. Não me impedem porque não é sobre mim, é sobre nós. É sobre o coletivo, onde encontramos nossas forças. É sobre comunidade, antítese da superindividualidade perniciosa do sistema-mundo capitalista moderno/colonial.

Contamos nossas histórias para que não sejam esquecidas, porque são importantes, porque nos fortalecemos com a partilha. Nos sentamos para ouvir as histórias das nossas ancestrais, dos nossos ancestrais. Histórias ao pé do fogo. Histórias à mesa da cozinha. Histórias nas conversas de família, nas conversas com amigas e amigos. Histórias de parentes distantes. Histórias sopradas para nós em sonhos. Memórias do corpo transbordadas para a alma, para a voz.

Nossas histórias seguirão, mesmo quando nós não pudermos mais caminhar com elas. A palavra é magia. A ruptura na história com a violência colonial não silenciou a magia da palavra, com ela cerzimos o tecido interrompido da realidade.

---

<sup>97</sup> Para os relatos mencionados, ver *Bloodlines: Odyssey of a Native Daughter* de Janet Campbell Hale; e *Heart Berries: A Memoir*, de Terese Marie Mailhot.

\*\*\*

What of the hair, Wahzinak? When you cut it, was it because he touched it?

That is a type of mourning, too.<sup>98</sup>

*Terese Marie Mailhot*

Eu conheço minha avó paterna pelos meus cabelos.

Não a conheci pessoalmente.

Minha mãe me contava que meus cabelos vieram dela, porque os cabelos do meu pai vieram dela. Eu amo meus cabelos. Me aborrecia que minha mãe cortasse meus cabelos sempre na altura dos ombros e com uma franja que vinha do meio da cabeça. Eu queria ter os cabelos compridos e não sabia bem o porquê dessa urgência. Era uma necessidade que eu consegui realizar assim que tive autonomia sobre isso.

Deixei a franja crescer na sétima série<sup>99</sup>, acho. Eu usava um arco branco de cabelo, que era uma das cores permitidas pela escola: branco, preto ou azul marinho. Lembro que tirei o tecido colorido do arco e ele ficou nu, exposto como um osso. Passei o ano com aquele osso na cabeça, segurando meus cabelos, me apertando, comprimindo a pele atrás das minhas orelhas, em uma briga constante com os cabelos fugidios, teimosos como eu. Demorou um ano inteiro, mas eu tirei a franja. Com ela, esperava que sumissem os apelidos do tipo Papa-capim<sup>100</sup>, mas estava muito enganada.

De qualquer forma, eu me senti mais enraizada quando deixei meu cabelo crescer, mais conectada comigo. Mais senhora do meu corpo, senhora da minha narrativa. Mais atrevida até. Os meus cabelos, que também são do meu pai, que são da minha avó, que são do meu bisavô, que são das minhas antepassadas e dos meus antepassados. Cabelos que passei para o meu filho. Estamos ligados pelo comprimento desses fios pretos como a noite, pretos como a asa da graúna na minha cabeça. Fios de parentesco que tramam o tempo.

---

<sup>98</sup> “E quanto ao cabelo, Wahzinak? Quando você cortou, foi porque ele tocou? Esse também é um tipo de luto” (MAILHOT, 2018, p. 120).

<sup>99</sup> Oitavo ano do ensino fundamental atual.

<sup>100</sup> Nome de um personagem Indígena dos quadrinhos da Turma da Mônica de Maurício de Souza, criado nos anos 60.

Quando penso nos meus cabelos, penso na minha avó. Penso que a conheço, no seu colo, na sua dureza, penso na voz que nunca ouvi, no toque que nunca senti. Imagino ela trançando meus cabelos, me imagino penteando seus cabelos e ouvindo histórias que não foram contadas para ninguém. Quando fecho os olhos, imagino que ela me vê, como se sempre tivesse me visto. Como se de onde ela estiver, ela consiga me reconhecer pelo cabelo.

Quando meu filho perdeu os cabelos durante o tratamento contra o câncer e raspou a cabeça, eu quis raspar os meus cabelos com ele e ele me proibiu. Tantas e tantas vezes ele adormeceu comigo acariciando seus cabelos, sua careca. Tantas e tantas vezes ele adormeceu acariciando meus cabelos. Nossos cabelos.

Quando ele encantou, quando ele se foi, cortei meus cabelos. Nossos.

Os cabelos cortados cremaram junto de seu corpo.

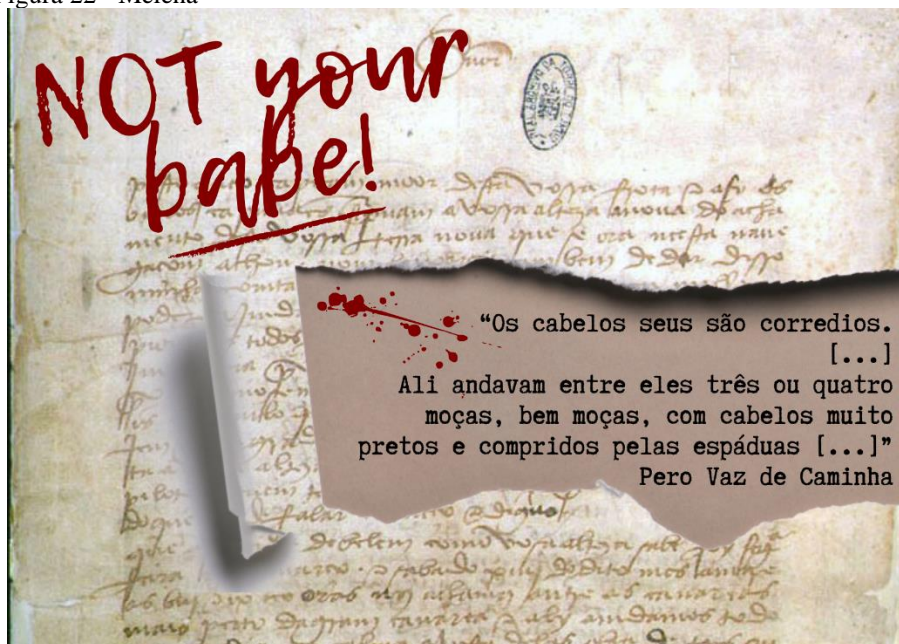
Eu morri quando morreu ele. Cremar parte de mim foi uma forma de seguir com ele e foi uma forma de permanecer aqui, viva.

Os cabelos do meu filho eram os meus cabelos, que eram os cabelos do meu pai, que eram os cabelos da minha avó, que eram os cabelos do meu bisavô, que eram os cabelos das nossas antepassadas e dos nossos antepassados.

Cabelo-manto, costura de ancestralidade.

\*\*\*

Figura 22 - Melena<sup>101</sup>



Fonte: A autora, 2021.

<sup>101</sup> Melena. Colagem digital sobre a carta de Pero Vaz de Caminha. Fonte: A autora, 2021.



\*\*\*

*ENCARDIDA.*

Já me disseram, aos risos com mau hálito de racismo, que essa era a cor da minha pele: *encardida*.

(en.car.di.do)

a.

1. Que se encardiu, que ficou amarelado ou acinzentado pela ação do tempo ou de lavagens malfeitas (diz-se de tecido, roupa etc.)
  2. Sujo, imundo: a mesa encardida de um bar.
  3. *P.ext.* Diz-se de pele que perdeu a aparência saudável (devido a enfermidade, envelhecimento etc.): Tinha o rosto encardido e enrugado.
  4. *Fig.* Que não é honesto (negócio, transação, indivíduo etc.)
  5. *Bras.* Sombrio, carregado, ameaçador (céu encardido, rosto encardido)
- [...]  
(AULETE, 2021).

*MALFEITA.*

Já me disseram, um doutor pediatra na infância, que eu nasci com ictiose<sup>102</sup> porque misturou o sangue e a miscigenação foi *malfeita*.

(mal.fei.to)

a.

1. Executado sem cuidado ou capricho (serviço malfeito); DEFEITUOSO; IMPERFEITO
  2. Que não tem apresentação ou aparência agradável (corpo malfeito); DEFORMADO; DISFORME
  3. *Fig.* Injusto, iníquo, descabido: O julgamento malfeito do professor causou a expulsão do aluno.
- sm.*
4. Ação má; DANO; MALEFÍCIO: Pior do que fazer um malfeito é não corrigi-lo.
  5. *Bras.* S Bruxaria, feitiço.
- (AULETE, 2021).

Eu tenho a pele do meu pai, que é a pele da minha avó, que é a pele do meu bisavô, que é a pele das minhas antepassadas e dos meus antepassados. Que é a pele com a cor das folhas secas. A cor da terra. A cor do pôr do sol se indo em dia sem nuvem. A cor da madeira. Minha pele de base urucum.

---

<sup>102</sup> “A ictiose vulgar é uma condição dermatológica que resulta em uma pele extremamente seca. Trata-se de uma doença hereditária, transmitida geneticamente dos pais para os filhos. [...]. Não existe predominância por gênero ou etnia” (SOCIEDADE BRASILEIRA DE DERMATOLOGIA, 2021).

Quando criança, eu queria ser branca e ter a pele branca da minha mãe. Eu me olhava no espelho e tudo o que eu via era meu pai, que eu achava que não me queria. E eu achava que não tinha que o querer de volta, mesmo que eu o quisesse desesperadamente. Ele tinha a pele mais escura que a minha, mas tudo o que eu via no espelho era a pele do meu pai, que era a minha pele. A cor dele, que era a minha cor. Eu olhava para a pele dentro do meu antebraço, mais clara, e pensava que minha vida doeria menos se eu fosse, pelo menos, daquela cor. Eu me sentia existindo na sombra do meu pai, no rastro da sua presença. Minha cor mais clara que a dele me fazia pensar que era ele tentando sumir de mim. Talvez com a pele branca, eu me lembraria menos dele. Eu sentiria menos sua ausência.

Não me ajudava em nada uma sociedade racista que me dizia que a cor da minha mãe era a cor certa e limpa e bem-feita. Não me ajudava em nada minha mãe não sofrer racismo e não entender na pele o que a minha pele ouvia. Não me ajudava em nada o escárnio com as minhas escamas. Não me ajudava em nada meu pai nunca ter conversado comigo sobre nós, nossa pele, nossa história, nossa origem.

Não me ajudava ser alvo e ser invisível ao mesmo tempo.

Eu demorei muitos anos para amar a cor da minha pele. Para amar minhas escamas. Para amar minha pele-terra de mulher-serpente.

Figura 23 – Mulher-serpente<sup>103</sup>



Fonte: A autora, 2021.

<sup>103</sup> Mulher-serpente. Colagem. Arte original. Fonte: A Autora, 2021.

Minha pele-terra de mulher-serpente é parte da minha cartografia, é casa dos meus músculos, dos meus ossos, é a roupa primeira que me aquece. Minha pele-terra é minha, que herdei da minha mãe e do meu pai e dos meus avós e bisavós e das minhas antepassadas e dos meus antepassados.

Pele-vestimenta, juntura de ancestralidade.

\*\*\*

Vesti uma armadura de raiva todos os dias até que entendi que era meu próprio couro.

Na verdade, o que eu vestia sobre a pele era uma armadura de medo que fui construindo de pedaços das ferrugens dos olhares de desprezo apregoada por palavras de ódio. Essa armadura me impedia de navegar. Ficava presa no atoleiro tóxico de um despejo ocidental. Cada passo que tentava dar vestida com essa armadura me fazia afundar mais e mais na lama nociva dos despejos das caravelas, e o ferro enferrujado me perfurava a carne, ferindo e infeccionando minha alma.

Até que não vesti mais.

Larguei as peças enferrujadas e as vi afundarem no lodo de onde ainda me limpo.

Sigo mais leve e machucando menos a mim mesma.

A raiva segue sendo minha pele primeira. Couro duro. Carapaça.

Olho para o passado que se estende a minha frente e abraço a menina que fui, assustada, magoada, com mil choros e gritos presos na garganta, achando ser invisível, se sentindo nada.

Muitas vezes na vida eu fui nada. Tenho uma consciência calma de ter me feito pequena, minúscula. Insossa, inodora e insípida. Escoei pelas agruras que não tive volume de enfrentar na força. Eu ainda vejo em mim a menina que achava que precisava vestir a armadura de medo, de automedo, para encarar o atoleiro da ocidentalidade.

Há muitas formas de sobreviver. A gente traz no sangue a sabedoria de séculos de estratégias de sobrevivência que nos carregam até o amanhã.

Carrego a menina que fui ao colo e as velhas lágrimas e os velhos gritos que não dei ainda presos na garganta, me arranhando por dentro como bestas de garras afiadas.

Muitas das coisas que sinto ainda não têm nome. Muito do que eu vivi ainda segue com forma indefinida. Muitas coisas que deixei para trás, abandonei sem nome.

Cada corpo carrega uma linguagem de si mesmo, que nomeia a cartografia dos sentimentos, dá chamamento ao que nasce sem nome. Vocabulário de palavra falada, palavra

gesto e palavra silêncio. A cada passo na vida, a cada remada na canoa, sopro a existência dessa língua que me costura no existir.

Nossa linguagem interna escoia da nascente dessa magia.

\*\*\*

Corpo d'água.

A água representa de cinquenta a sessenta por cento do corpo de uma pessoa adulta, diz a ciência do ocidente com suas (im)precisões<sup>104</sup>.

Cem por cento dos meus mais de sessenta por cento é um oceano agridoce. E nesse oceano sal-e-mel de mim mesma, sou parte abissal, onde o sol não toca e a água é fria, profunda, ainda desconhecida de mim mesma. E parte zona eufótica, onde o sol me vê e aquece e esfria.

Águas revoltas. Águas estrondosas. Águas que se chocam. Desembocadura de conflito dentro do mesmo elemento. O doce e o salgado sendo uma e duas coisas ao mesmo tempo.

Cada parte minha me faz inteira.

*Half-blood, entire being.*

Mesmo o confronto em mim me faz inteira. Campo de batalha.

Meio sangue, pessoa completa.

*Poro'roka.*

Turbulenta e calma.

A anatomia de um oceano no espaço de um corpo.

Nessas águas que minha canoa caminha, ora submersa ora emergida.

Alguns dias, faço salmoura de mágoas no peito. Noutros afogo em água doce a boca rachada de lembranças.

Desembocadura da memória.

\*\*\*

---

<sup>104</sup> “Água é o composto inorgânico mais importante e mais abundante em todos os sistemas vivos, constituindo de 55 a 60% da massa corporal de adultos magros. Com poucas exceções, a água compõe a maioria do volume das células e dos líquidos do corpo” (TORTORA; DERRICKSON, 2017, p. 31).

O mar, na imensidão da noite, se funde com o céu em um breu infindo. Os olhos cansam de procurar onde céu e mar se tocam. Estrelas flutuam no mar, ondas batem nos céus. E ninguém avisa sobre o silêncio desse abraço sagrado.

Sentada na proa do pequeno barco, meu corpo ansiava pelo mar. Era como se o mar fosse terra, onde eu pudesse caminhar. Chão de estrelas que dançavam. O vento era como um toque que me lembrava de que eu existia ali, emaranhada entre céu e mar. Queria pular, cair, me perder e me achar. Ser abraçada pela escuridão sem fim daquela noite.

Se eu caísse, se eu pulasse, me achariam? Se eu caísse, se eu pulasse, me acharia?

De uma ilha a outra, a única fonte de luz era uma fogueira na praia do nosso destino. Ponto alumiando para onde seguir. Parte de mim ainda mora nos minutos daquela travessia, na escuridão daquela noite de horizonte infinito.

Não foi essa escuridão que invadiu a minha alma quando eu perdi tudo. Quando meu filho encantou. O que me invadiu foi a absoluta ausência de luz, de céu, de mar, de chão. Eu não me via mais. Eu existia e não existia mais. E foi nesse momento, quando eu me afogava sem estrelas, que mergulhei em mim mesma sem saber quem iria encontrar.

Viver é uma dádiva e ele sabia disso. Prometi a ele não desperdiçar viver.

Essa é a promessa mais difícil de manter que eu já fiz.

Promessa, compromisso feito de amarradura de palavra e memória.

\*\*\*

Como quando a gente esquece o que foi fazer em um lugar e volta para de onde veio tentando se lembrar. Sem saber onde estava, precisei retrair os passos de onde vim.

Origens.

E assim começa minha viagem de canoa de volta para casa.

Era noite na minha alma, imensidão de água e céu. O tempo tem outro tempo dentro da gente. O tempo tem outro espaço dentro da gente.

Quando eu comecei a voltar para casa, foi como se estivesse olhando para o lado errado e não visse a fogueira me esperando na praia. Eu remava na direção contrária e culpava a maré, a corrente, o vento, o frio, a noite, o remo, a canoa. Tudo. Menos a teimosia em mim mesma, menos o rancor de uma relação paternal partida, de um ressentimento semeado na menina cuja sombra se estendia tapando os olhos da mulher.

Quando me permiti ver a fogueira que ardia na orla, ouvi no mesmo instante a conversa das estrelas que dançavam no mar e falavam da corrente que escorria de mim. Desembocadura de um espírito turbulento na noite serena. Choque entre água doce e salgada.

Rachadura entre mundos.

Estrondo.

Me enraizei na pororoca.

*Pororoka*, Tupi, ger. *Pororog*, estrondar.

\*\*\*

Silêncio.

Ausência de som.

Em muitos sonhos na infância, eu não conseguia falar.

Havia muita coisa que eu não conseguia falar quando estava acordada. Não conseguia, não queria, não podia. Vários nãos se acumulando sobre a minha voz, me sufocando a fala. E eu levava esse silenciamento para os meus sonhos.

O mapa para reencontrar minha voz foi a palavra escrita. Eu comecei a escrever um diário quando criança e o papel me acolhia silencioso. Naquelas folhas mortas, eu depositava parte do peso que carregava.

Mas que peso pode carregar uma criança? Eu carregava algumas coisinhas comigo, como ser o segredo do meu pai, como conviver com pessoas abusivas, como conviver com alcoolismo, como ter sido abusada sexualmente pelo meu vizinho, como ser abusada psicologicamente pela tia, fisicamente por um outro tio, como ser comparada a pessoas mais velhas, como ser ofendida na escola por ser quem sou, como ser a filha da empregada e ter que ser invisível na casa da patroa, como dormir com fome por não ter nada nada para comer em casa, como ter experiências com o além da matéria, como o trauma intergeracional e transgeracional... Eu carregava algumas coisinhas que me pesavam o peito, os braços, o coração. Como quem carrega uma caixa muito pesada ao caminhar na areia. Cada passo, atrito, força, cansaço.

Nesse diário eu comecei a colocar algumas coisas que não tinha com quem dividir. Até minha tia ler, em voz alta, minhas linhas-meninas para a casa inteira. Foi como um incêndio na

minha privacidade onde eu sufoquei na fumaça daquelas folhas mortas, carbonizadas pela perversidade humana.

Ali, naquele momento, eu achei que minhas angústias não mereciam ser contadas, que minha história não deveria ser escrita porque não importava. Eu parei de escrever no diário e, confesso, às vezes sinto o fantasma daquele dia me espiando sobre o ombro quando escrevo.

Eu não me lembro bem o dia em que recuperei a minha voz, mas me lembro como comecei a reavê-la. Palavra escrita. Pela palavra escrita de outras pessoas. Eu descobri a poesia e descobri que escritoras e escritores eram pessoas. E que as palavras atravessavam o tempo, atravessavam as línguas, atravessavam espaços. Parece óbvio hoje, mas não era para mim. E foi pela literatura que retomei minha capacidade de dizer, na maioria das vezes sem falar.

Depois disso, eu não sonhei mais ser incapaz de falar.

Depois disso, eu não parei mais de escrever.

Eu não tenho mais meus poemas de infância ou adolescência.

Só carreguei comigo na memória meu primeiro poema. A descoberta da maleabilidade das palavras.

Meus poemas não eram bons, mas eram versos de liberdade, de urgência, de necessidade. Ainda escrevo como quem não pode falar, ainda escrevo porque preciso, ainda tenho urgências de colocar palavras em folhas mortas.

\*\*\*

Palavras vivas em folhas mortas.

Há uma expectativa de algumas (muitas) pessoas sobre os temas abordados nas literaturas Indígenas, como se fossem obrigatórios: natureza, histórias da criação, experiências coloniais, ensinamentos sobre culturas Indígenas para não-Indígenas... Como se as literaturas Indígenas tivessem como função primeira educar não-Indígenas. Como se falar da natureza fosse a única natureza das literaturas Originárias: das palavras das épocas passadas até a contemporaneidade. As literaturas Indígenas podem falar da natureza, das histórias da criação, das experiências e ensinamentos, mas não se limitam a esses assuntos e podem falar de outros tantos.

Como outras tantas pessoas nascidas e criadas na cidade, não tenho intimidade com a floresta. Cresci no subúrbio da cidade do Rio de Janeiro e a natureza de que falo com familiaridade são os quintais e terrenos baldios, das árvores quebrando calçadas para

sobreviver. De catar manga na rua a caminho do mercado, de comer amêndoa seca de amendoeira-da-praia na pracinha da esquina de casa, de mascar folhas de louro com meu paidrinho e de comer flores com a minha mãe no quintal. Posso falar de aprender com a minha avó a diferenciar quebra-pedra verdadeira da falsa, de cultivar capim-limão e cana-do-brejo, de fazer uso de planta medicinal, de usar flores e folhas nas minhas comidinhas no quintal. Posso falar da natureza do caju carnudo caindo pesado sobre o telhadinho do viveiro, do pica-pau beliscando o cajueiro, do biquinho-de-lacre, das cambaxirras, das rolinhas, dos canários, das maritacas, do gavião, dos morcegos, dos calangos e lagartixas, dos vagalumes, esperanças, cigarras, lavadeiras, joaninhas, da abelhinha-cachorro, das lagartas e borboletas, das mariposas, dos cachorros e dos gatos de rua, das galinhas, galos e pintinhos de quintal, do porco fugido, dos cavalos e burros soltos pelo bairro.

Eu vivi a natureza da cidade, do subúrbio. Da rua de barro antes do asfalto. Do asfalto.

A natureza dos arranha-céus, dos ônibus, da fumaça de óleo diesel, do cheiro da gasolina, dos engarrafamentos, dos trens lotados, das plantas teimando em existir no meio de mares de concreto e betume. Eu vivi os bichos buscando vida nos quintais das casas.

Eu vivi a selvageria das pessoas de bem.

Mas nada disso precisa limitar as letras que semeio sobre folhas mortas.

As literaturas da branquitude se sentem à vontade para falar sobre absolutamente qualquer tema, enquanto as Literaturas Indígenas são espremidas por essa mesma branquitude em um estereótipo de uma produção de tema específico, como se as Literaturas Indígenas fossem avesso de ofício e intelectualidade, e se pautassem apenas pela experiência. Não que não possamos transbordar nossas experiências e nossas histórias para o papel, mas nossas escrevivências são buriladas, pensadas e fruto de ofício, não acaso.

Minhas linhas não precisam ficar restritas às minhas vivências, mas posso falar sobre elas. E quero falar sobre elas. Quero compartilhar experiências, quero construir comunidade. Quero dividir o que me dói, o que me alegra, o que me inquieta. Quero falar de viver a selvageria das pessoas de bem.

\*\*\*

Ele era um homem de bem. Suas mãos grandes e ásperas eram capazes de segurar meu corpo sem esforço. Uma mão para me conter inteira, outra mão para levantar minha blusa. Me



lembro da boca quente e úmida beijando e mordendo meus mamilos no tronco ainda sem peitos. O terror chacoalhando meu corpo. Miúda. Impotente. Gritei. Gritei em vão porque a distância das casas, a tv ligada e as janelas fechadas abafaram meu desespero dentro daquelas quatro paredes. Não adiantava pedir ou implorar. Gritei para o neto, ainda menor do que eu, que mordesse o avô para que ele me soltasse. Não sei se foi aquela mordida que fez ele me soltar. Não sei se ele estava saciado no momento.

Me sentei no sofá, trêmula, ajeitando a minha roupa, sentindo os mamilos doloridos e quentes.

Ele se sentou em sua poltrona do papai como se se sentasse em um trono. Me observava com seus olhos vorazes, dentro da sua cara grande presa no seu corpo grande, peludo e grisalho.

Eu sorri.

Não sei o porquê de ter sorrido e me culpo e me envergonho por esse sorriso até hoje. Como se eu tivesse aprovado, como se tivesse pedido, como se tivesse provocado, como se achasse que tivesse algum controle sobre aquela situação. Culpa. Esse software malicioso que é instalado na nossa cabeça com o pensamento do ocidente. Não sei bem quantos anos eu tinha, mas eu sei que não tinha peitos e meu tórax era ainda liso. Menos de dez anos? Menos de nove anos? Oito anos? Sete?

Tive medo de sair da sala, medo de ir embora. Terror.

Suas mãos e sua boca em mim, mais de uma vez.

E eu sorri.

Eu tinha ido para lá para brincar com o neto, sob os cuidados da esposa dele. Mas ela saiu por qualquer motivo e ficamos com ele, o avô e pai de família respeitado na vizinhança. Gente de bem. Quando a esposa dele voltou, eu não saí de perto dela até ir para casa.

Eu não contei para ninguém. Eu não contei para minha mãe. Eu não lembro se ele me ameaçou, se ele disse alguma coisa ou se eu só me calei por medo, por saber que era errado, por medo de ter sorrido, por medo de ter sido minha culpa.

Eu ainda construo palavras, todos os dias, para essa memória turva de menina. Ainda me revira o estômago tentar lembrar. Ainda me revira o estômago saber que não vou esquecer.

Quando soube da sua morte, fiquei aliviada. Mesmo adulta, fiquei aliviada e com um nó na garganta. Muitas vezes ao longo dos anos, me perguntei se ele tinha abusado de outras meninas, se tinha abusado das filhas, ou das netas, ou dos netos. Se tinha abusado de outras antes de mim. Ou se eu tinha sido a carne escolhida. E me pergunto, ainda, por que eu sorri.

\*\*\*

Retomar a minha voz foi uma viagem particular.

Eu sinto no corpo que as vozes e os silêncios das minhas e dos meus ancestrais atravessaram o tempo e que os carrego comigo.

Minhas parentas e meus parentes, muito antes do meu tempo, foram proibidos de falar suas línguas maternas e obrigados a falar a língua do colonizador. Eu reinvento, falo e escrevo em línguas impostas e carrego a sensação de uma língua silenciada na boca, como se meus músculos estivessem dormentes esperando serem ativados por ela.

Talvez eu saiba falar essa língua em sonho. Talvez meu espírito fale essa língua quando converso com quem já se foi deste plano. Talvez essa seja a língua da intuição, que manifesta no corpo o que a razão ocidental desdenha.

Talvez seja essa língua que queira sair quando sinto a necessidade de falar ou escrever não sei bem o que, e fico com a caneta na mão, com o coração na boca, sem saber o que dizer, sem saber o que escrever, só há a urgência de uma palavra que quer se libertar.

Eu tenho uma língua na ponta da língua e não consigo me lembrar.

As línguas Indígenas carregam séculos de (r)existência e sabedoria viva de Abya Yala. Cada palavra que aprendo nas línguas Originárias me fortalece e enche meu espírito da magia capaz de (re)criar mundos possíveis. E me aproximo de me lembrar a língua que não falo e que está gravada no corpo.

Língua, ponte da memória.

Retomar a palavra é retomar Abya Yala, é decolonizar a língua e o pensamento. Reinventar a língua dos inimigos é também decolonizar o pensamento. E fazer circular a magia capaz de construir novos mundos possíveis, desmantelando os sistemas de opressão erguidos desde 1492.

\*\*\*

Figura 24 – Breaking the silences<sup>105</sup>



Fonte: A autora, 2021.

\*\*\*

1757.

*O Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário* (1758<sup>106</sup>), mais conhecido como *Diretório Pombalino* ou *Diretório dos índios*, tratou de condenar que os colonizadores falassem as línguas Indígenas, proibiu tanto colonizadores quanto Indígenas de falar as línguas Nativas e impôs o uso da língua portuguesa. O documento criticava os colonizadores por terem adotado a língua geral, o Nheengatu, ao invés de unicamente obrigarem os Indígenas a falar o português:

6. *Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando pois todas as Nações polidas do Mundo, este prudente, e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua, que chamaram geral;*

<sup>105</sup> Breaking the silences. Arte digital. Fonte: A Autora, 2021.

<sup>106</sup> Documento redigido por Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal. Assinado em 3 de maio de 1757 por Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Com diretrizes aprovadas por força do Alvará de 17 de agosto de 1758. Aplicado, primeiro, no norte e posteriormente recomendado para todo o território nacional. Foi lei geral até sua extinção pela Carta Régia de 12 de maio de 1798. (ALMEIDA, R., 1997, p. 152)

invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os Índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar esse perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, *não consentindo por modo algum*, que os Meninos, e as Meninas, que pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, *usem da língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa*, na forma, que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora se não observaram com total ruína Espiritual, e Temporal do Estado. (FURTADO apud ALMEIDA, R., 1997, p. 377, ênfase minha).

A língua imposta do colonizador atua como um dos meios mais eficazes de desterro das populações Indígenas. Projeto de colonização de geografias externas, as do território; e internas, as do corpo. Séculos de dominação de espaços e opressão de mentes e corpos. Não sobrevivemos ilesos, mas cultivamos a capacidade de nos (re)fazer inteiras/os.

Degredados em seus próprios territórios. Exilados em suas geografias internas.

\*\*\*

Deixar o exílio da geografia interna e retornar ao lar é repatriar nossas cartografias de pertença. Reestruturamos as geografias externas pelas geografias do corpo. Nossos entendimentos de espaço e lugar passam pelas relações sociais.

Em minha geografia interna, sigo nos caminhos de recuperar a voz da minha pele. E assim vou reescrevendo os espaços onde meu corpo transita. Vou refazendo mapas de pertença e não-pertença.

Meu corpo não é uma metáfora.

Minha mestiçagem não é uma metáfora.

Minha Indigeneidade não é uma metáfora.

Não sou uma figura retórica da união de duas raças, sou a materialidade de um amalgamento que é excludente dentro do sistema-mundo vigente. Sou a concreção de uma busca, de uma viagem de retorno.

No esquema das coisas, quando digo que sou mestiça, parece que esvazio uma identidade, parece que enfraqueço um movimento, como se me tornasse menos e me atirasse em um não-pertencimento perpétuo. O não-pertencimento atua como espaço de controle e outramento do sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno. Os sistemas de classificação raciais são coloniais. E dentro desse mesmo sistema, a mestiçagem é usada como

ferramenta de deslegitimação e de dissolução de identidades Originárias, pois no ideário colonial, nos tornamos “menos” Indígenas sem nunca nos tornarmos “mais” brancos.

Se de um lado a mestiçagem foi e é usada para deslegitimar as identidades Indígenas, do outro lado também pode ser encarada como recurso de sobrevivência dentro do mesmo sistema-mundo colonial. Para sobreviver ao genocídio, muitos e muitas Indígenas passaram a se identificar como caboclos, cabocos, ou se misturaram à sociedade não-Indígena para deixarem de ser alvos e desaparecerem dos olhos genocidas dos colonizadores.

Muitas vezes eu quis desaparecer dos olhares alheios, eu queria me imiscuir no mar colonial das subjetividades anuladas e sumir. Queria ser alva para deixar de ser alvo. Queria uma transparência que me tornasse imune às dores da colonialidade. Eu não sabia que a única maneira de ficar imune ao mal da colonialidade era desmantelando por completo o sistema.

De uma forma ou de outra, a mestiçagem não apaga o racismo ou se apresenta como solução para os problemas raciais. O hibridismo proposto pela mestiçagem implica, em dada instância, uma afirmação de raça biológica e que pode ser misturada para produzir outras raças. Precisamos pensar não mais em sistemas de classificação, mas em desmantelar os sistemas coloniais de classificação vigentes e em elaborar novos sistemas de entendimento, que não utilizem as bases teóricas coloniais-ocidentais de raça. Sistemas de entendimento que comportem identidades multicamadas tal como são, novas epistemologias da multiplicidade. Não mais sistemas de classificação que tratem identidades “desviantes” do padrão ocidental como Outras.

Ainda sobre mestiçagem, é preciso ter consciência de que ser mestiça não é optar por se abster das pautas Indígenas, das pautas anticoloniais, das pautas decoloniais.

Minha pele mestiça não está aqui para ser mediadora de nada, conciliadora de nada.

Eu não estou confusa sobre minha racialidade, as classificações raciais coloniais que confundem minha identidade para promover seu apagamento. Inexistente, jogada à margem, me torno combustível barato para a moenda de carne do capitalismo. A “autenticidade” exigida dos povos Indígenas é uma criação do Estado colonial para determinar a posse de terras.

Queria ter respostas para os abismos criados pela colonialidade. Queria ter respostas prontas sobre como desmoronar as construções coloniais. Não as tenho. Sinto no meu corpo perguntas borbulhando e respostas se formando. Como se emergindo do meu sangue e encontrando desembocadura nas minhas ideias. Nas nossas ideias.

O desmantelamento do sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno é missão coletiva, comunitária. Como a construção das nossas identidades.

Coletivas.

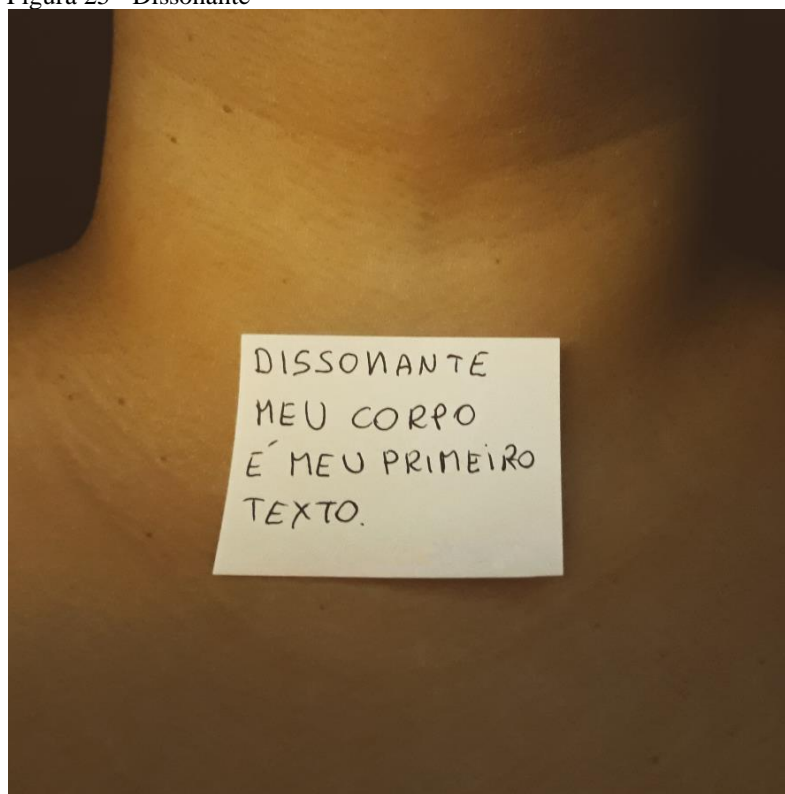
Lidar com nossas próprias individualidades e reconstruir nossas comunidades, compartilhando responsabilidades para uns com os outros e para com nossos territórios é um passo na decolonização de Abya Yala. Mas não é o único necessário. Não há decolonização possível sem responsabilização e reparação. Reconhecer as identidades Indígenas sem a devolução de territórios é apenas mais uma estratégia para atenuar a culpa e as responsabilidades da branquitude sem ceder posições e espaços de poder.

Reconhecer nossas diferenças culturais não é sinônimo de reconhecer nossa autonomia sobre nossas identidades e territórios. Pensar uma sociedade multirracial sem dialogar sobre o passado colonial e sobre a colonialidade presente é fazer a manutenção do Estado colonial ao invés de dismantelar suas construções. É relegar os Povos Indígenas à condição de grupo cultural, e não a nações que tiveram suas soberanias mutiladas, seus territórios roubados e que enfrentaram – e ainda enfrentam –, genocídio, epistemicídio e etnocídio.

É necessário desaprender os sistemas de classificação raciais coloniais e elaborar sistemas de entendimento decoloniais. Mas, além disso, é necessário responsabilização, reparação e devolução de territórios.

\*\*\*

Figura 25 - Dissonante<sup>107</sup>



Fonte: A autora, 2021.

---

<sup>107</sup> Dissonante. Fotografia original. Fonte: A Autora, 2021.

\*\*\*

*Um monte de gente inventou de ser índio agora*, disse uma professora não-Indígena em uma palestra que assisti, quando perguntei sobre heteroidentificação e autoidentificação para o palestrante Indígena da mesa.

Essa frase segue martelando na minha cabeça, ressoando nas histórias de não-pertencimento e na diáspora Indígena. Ser removido da terra, sem sair do lugar. Ter sua identidade arrancada, descaracterizada, desenraizada do território e ter que lutar para manter seu enraizamento nas memórias de família, nas histórias que circulam, na espiritualidade. Quando a identidade não encontra enraizamento: subjetividade à deriva.

A questão de uma “autenticidade” das identidades Indígenas remete a uma suposta “pureza”, em que a mestiçagem seria como a degeneração de uma “raça” biológica, e em que os povos Indígenas estariam congelados no passado colonial. Essas ideias refletem os pensamentos e as práticas coloniais de apagamento que pregavam uma “descaracterização” das/dos Indígenas como subterfúgio para roubo de territórios e para exploração das/dos Indígenas como mão-de-obra – escravizada, barata, descartável.

Vivemos em uma sociedade que pesa e mede tudo pelos documentos, pelo papel escrito, datado, assinado e carimbado. O documento, normalmente emitido por não-Indígenas, é o que decide quem é e quem deixa de ser. As fontes históricas, por serem históricas em si mesmas, vêm carregadas das visões e dos interesses políticos de suas épocas. É necessário ler as entrelinhas desses documentos, ler seus silêncios, ler as ausências, para construir discursos de ruptura.

Poder resgatar nossas histórias e nossa ancestralidade deveria ser um direito, uma luta legítima de quem ouve a necessidade de retornar e de retomar sua identidade. Infelizmente, a recuperação das nossas histórias pessoais é interrompida, incontáveis vezes, pela ruptura na História provocada pelo período colonial – que se estende na colonialidade – e que empurra para o apagamento as histórias das nossas antepassadas e dos nossos antepassados.

Parentes que sabem que são parentes, mas não sabem sua nação de pertença. Parentes que não sabem que são parentes, porque a colonialidade soterrou as identidades de suas famílias.

Resgatar nossas histórias de família, montar árvore genealógica se torna mais do que um desafio. Minha avó era “filha natural” de um pai Indígena cujo nome ficou silenciado no

passado da sua história pessoal, na Aracaju, Sergipe, do começo do século XX. Eu sou sua neta “natural”, “filha natural” de seu filho.

Minha avó desembarcou no Rio de Janeiro com seus filhos, mais ou menos, em 1937, atrás do marido, que já tinha migrado de Sergipe em busca de uma vida melhor, como milhares de outras pessoas que buscavam atracar suas esperanças e reterritorializar suas vidas. Meu pai teria seus nove anos de idade na época, quando embarcaram em um “Ita” para a então capital federal.

Figura 26 - Chegança<sup>108</sup>

| ESPECIFICAÇÃO                   | NÚMERO DE PASSAGEIROS |        | ESPECIFICAÇÃO | NÚMERO DE PASSAGEIROS |        |
|---------------------------------|-----------------------|--------|---------------|-----------------------|--------|
|                                 | Entradas              | Saídos |               | Entradas              | Saídos |
| Total.....                      | 99.072                | 78.349 |               |                       | 56     |
| Segundo os sexos                |                       |        |               |                       | 52     |
| Homens.....                     | 61.905                | 47.353 |               |                       | 155    |
| Mulheres.....                   | 37.167                | 30.996 |               |                       | 128    |
| Segundo a idade                 |                       |        |               |                       | 20     |
| Até 14 anos.....                | 8.921                 | 5.990  |               |                       | 135    |
| + de 14 a 21 anos.....          | 14.425                | 11.389 |               |                       | 252    |
| + de 21 a 40 anos.....          | 41.058                | 28.063 |               |                       | 168    |
| + de 40 a 60 anos.....          | 28.484                | 30.161 |               |                       | 79     |
| + de 60 anos.....               | 6.184                 | 2.806  |               |                       | 54     |
|                                 |                       |        |               |                       | 210    |
|                                 |                       |        |               |                       | 80     |
|                                 |                       |        |               |                       | 297    |
| Alemães.....                    | 4.251                 | 2.326  |               |                       | 2.095  |
| Argentinos.....                 | 2.896                 | 2.932  |               |                       | 41.098 |
| Austriacos.....                 | 360                   | 495    |               |                       | 4.256  |
| Belgas.....                     | 144                   | 205    |               |                       |        |
| Bolivianos.....                 | 45                    | 199    |               |                       |        |
| Brasileiros.....                | 60.264                | 53.057 |               |                       |        |
| Canadenses.....                 | 106                   | 176    |               |                       |        |
| Chilenos.....                   | 189                   | 115    |               |                       |        |
| Chineses.....                   | 23                    | 69     |               |                       |        |
| Cubanos.....                    | 47                    | 90     |               |                       |        |
| Dinamarqueses.....              | 112                   | 148    |               |                       |        |
| Egípcios.....                   | 15                    | 4      |               |                       |        |
| Espanhóis.....                  | 950                   | 778    |               |                       |        |
| Franceses.....                  | 1.213                 | 1.290  |               |                       |        |
| Gregos.....                     | 55                    | 100    |               |                       |        |
| Holandeses.....                 |                       | 344    |               |                       |        |
| Húngaros.....                   | 131                   | 122    |               |                       |        |
| Italianos.....                  | 5                     | 190    |               |                       |        |
| Japoneses.....                  |                       | 468    |               |                       |        |
| Portugueses.....                |                       | 50     |               |                       |        |
| Russos.....                     |                       | 976    |               |                       |        |
| Segundo a procedência e destino |                       |        |               |                       |        |
| Portos brasileiros.....         |                       |        |               |                       | 70.544 |
| Portos estrangeiros.....        |                       |        |               |                       | 28.228 |
| Segundo o estado civil          |                       |        |               |                       |        |
| Casados.....                    |                       |        |               |                       | 33.095 |
| Viúvos.....                     |                       |        |               |                       | 4.998  |
| Segundo as classes de bordo     |                       |        |               |                       |        |
| 1.ª classe.....                 |                       |        |               |                       | 58.110 |
| 2.ª classe.....                 |                       |        |               |                       | 8.216  |
| 3.ª classe.....                 |                       |        |               |                       | 32.744 |
| Segundo a procedência e destino |                       |        |               |                       |        |
| Portos brasileiros.....         |                       |        |               |                       | 70.544 |
| Portos estrangeiros.....        |                       |        |               |                       | 28.228 |
| Segundo o estado civil          |                       |        |               |                       |        |
| Casados.....                    |                       |        |               |                       | 33.095 |
| Viúvos.....                     |                       |        |               |                       | 4.998  |
| Segundo as classes de bordo     |                       |        |               |                       |        |
| 1.ª classe.....                 |                       |        |               |                       | 58.110 |
| 2.ª classe.....                 |                       |        |               |                       | 8.216  |
| 3.ª classe.....                 |                       |        |               |                       | 32.744 |
| Segundo a procedência e destino |                       |        |               |                       |        |
| Portos brasileiros.....         |                       |        |               |                       | 70.544 |
| Portos estrangeiros.....        |                       |        |               |                       | 28.228 |
| Segundo o estado civil          |                       |        |               |                       |        |
| Casados.....                    |                       |        |               |                       | 33.095 |
| Viúvos.....                     |                       |        |               |                       | 4.998  |

Fonte: A autora, 2021.

Eu sou mais uma filha natural buscando os caminhos do pertencimento, da ancestralidade. Preenchendo a ruptura histórica com as nossas histórias de pertença e sobrevivência. Mesmo que nossas histórias estejam cheias de apagamentos, reterritorializamos nossas identidades e reaprendemos o passado oculto pela colonialidade.

\*\*\*

<sup>108</sup> Chegança. Colagem com base na tabela “Movimento da população – Anuário Estatístico do Distrito Federal – Ano VI – 1938” (IBGE, 1939) com a chegada de imigrantes no porto do Rio de Janeiro. Dentre eles, possivelmente, minha avó, meu pai e irmãos.



Eu tenho muita coisa a desaprender. Acredito que na mesma proporção das que preciso aprender. Eu fui educada nos modelos ocidentais de educação, com padrões ocidentalizados de conhecimento e hierarquia de saberes. Não estou imune a mais de trinta anos de escolarização ocidentalizada. Uma escolarização que prega a possibilidade de mobilidade social no sistema-mundo colonial/capitalista através da educação, mas apenas através da educação ocidental. Esse esquema de coisas reforça a hierarquia de saberes, implicando que os conhecimentos tradicionais não seriam relevantes por não possuírem a capacidade de promover ascensão social. Além disso, o modelo de escolarização ocidental que prega a mobilidade social pela via da educação, transfere a responsabilidade das desigualdades sociais criadas e alimentadas pelo capitalismo para os indivíduos. É uma mentira capitalista da meritocracia a afirmação de que todas e todos teriam chances iguais de ascensão social dentro do sistema capitalista.

Pensar a educação é pensar em um modelo que não reforce uma hierarquização de saberes, em que os saberes tradicionais não sejam considerados menos importantes. A educação deve ser espaço para vários territórios do saber, pois não buscamos unicamente os conhecimentos ocidentais. É epistemicídio forçar apenas o sistema de conhecimento ocidental e apagar os ensinamentos não-ocidentais. Quando buscamos os conhecimentos ocidentais, não o fazemos para nos tornar seu reflexo. Essa percepção, de que nós, de Abya Yala, queremos nos moldar ao ocidente é fruto da arrogância dos colonizadores e fruto da violência simbólica a que somos expostas e expostos há mais de cinco séculos. O ocidente estabeleceu a si mesmo como régua e todas, todos e todes que não atendem aos critérios do sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno são indesejáveis. Os Outros.

\*\*\*

Figura 27 – Dispersa e confundida<sup>109</sup>



Fonte: A autora, 2021.

\*\*\*

Eu não queria ser a Outra, queria pertencer. Queria ser igual a todo o mundo. Durante anos acreditei que poderia construir pertencimento através da escola. Acreditei na mobilidade social, acreditava que a escola era o lugar onde eu seria aceita pelos meus méritos e que esse “merecimento” abriria as portas para a minha identidade. Eu tinha muita fome de conhecimento, mas tinha muita fome de pertencimento. Eu tinha urgência em aprender, mas tinha também essa necessidade de provar meu “valor” pela régua ocidental, de provar que, “apesar de”, eu era uma pessoa.

Validação.

*Até que ela é inteligente.*

Sentada no chão da sala, brincando com meus primos, ouço um familiar da minha mãe comentar “até que ela é inteligente”, falando sobre mim. Aquelas palavras cortaram fundo e o

<sup>109</sup> Dispersa e confundida. Arte digital. Montagem sobre fotografia de Ariane de Andrade. Fonte: A Autora, 2021.

sentido maldoso não ficou perdido na menina que eu era: apesar de ser quem você é, da sua pele, do seu sangue e da sua origem, você tem capacidade intelectual e isso é surpreendente.

Eu achava que se dominasse a cultura e o conhecimento ocidentais, que se eu soubesse muito mais do que as pessoas brancas, eu seria aceita. Eu teria que ser aceita, não era essa a regra da escolarização? Não era assim que funcionava? Os saberes ocidentais não eram os únicos capazes de promover mobilidade na sociedade hegemônica? De promover aceitação? De promover a minha aceitação? E eu queria demais ser aceita. Nessa busca por pertencimento, eu retalhei minha subjetividade de muitas maneiras. De tantas formas que ainda estou me recuperando, remendando onde mutilei, iludida pela armadilha colonial de um pertencimento impossível.

Na então quarta série, atual quinto ano do ensino fundamental, quando escrevi meu primeiro poema como dever de casa, a professora não acreditou que tivesse escrito sozinha e fui sabatinada, de pé, ao lado da sua mesa. Eu estava feliz com meu poema, até apresentar à professora. O episódio me marcou tanto, que me recordo mais ou menos do poema até hoje:

Vida que vem da semente  
De dentro do corpo ardente  
A vida é uma alma  
Alma que habita o corpo  
Corpo que é zelado pela vida  
[1991?]

*O que é alma? O que é zelo?*

Respondi a cada uma das suas perguntas com um misto de nervosismo, vergonha, medo e raiva.

No ginásio, História era minha disciplina favorita. Eu amava ler livros de história e conversar sobre os seus temas. É claro que eu não tinha ideia do quanto eu feria minha subjetividade sorvendo da versão dos invasores. Eu tinha essa curiosidade de conhecer o passado, de entender os muitos ontens. E, naquela época, eu não sabia que as muitas escritas da história tinham lados.

No ensino médio, fui ridicularizada em uma aula de história ao dizer que povos Indígenas também sofriam com o racismo. A humilhação foi tanta que saí da sala e matei o resto da aula. Eu matei muitas aulas no ensino médio por motivos semelhantes. Havia um cansaço se acumulando em mim, uma raiva sobreposta em camadas de traumas e violências que parecia revolta de adolescente, mas que tinha raízes mais profundas.

Na graduação, tive a autoria de um dos meus primeiros ensaios em língua inglesa questionada. *Não foi você que escreveu isso*. Mais uma vez, de pé, ao lado da mesa docente,

defendendo a mim mesma, brigando mais do que pelas palavras que coloquei no papel, brigando pela minha intelectualidade. A mesma violência epistêmica, mais de vinte anos depois.

Aprendi muitas coisas aprendendo com os saberes do ocidente. Aprendi que nosso corpo-texto é lido primeiro em qualquer ambiente. Aprendi, tentando aprender com o ocidente, que não há aceitação possível para nossos corpos racializados dentro da colonialidade. O que eu aprendi tentando aprender com o ocidente, acima de tudo, é que precisamos dismantelar completamente os sistemas coloniais que perduram hoje. O que aprendi tentando aprender com o ocidente é a falsa noção de que os sistemas de opressão que existem hoje sempre existiram e não que foram manufaturados no período colonial. E são constantemente remanufaturados na contemporaneidade.

\*\*\*

O que eu aprendi em casa é que não possuímos nada, a não ser nossa liberdade de pensamento. E com ressalvas.

Eu nasci ainda nos Anos de Chumbo e minha mãe me educou preocupada com a ditadura, com a privação de liberdade, com a censura, com o cerceamento do corpo e o fim das liberdades individuais. Minha mãe viu minha avó queimar os livros do meu avô por medo da repressão. Viu manifestações se transformarem em massacres. Viu pessoas conhecidas desaparecerem sem rastro. Minha mãe não foi militante, mas não era alheia ao momento. Ela tinha medo, como muitas tantas pessoas. Então, guardou para si o que pensava, porque ao seu pensamento não podiam impor clausura. Ela me ensinou que a única coisa que possuímos na vida é nossa liberdade de pensamento. Ela me ensinou sobre a prisão do corpo, sobre o silenciamento da fala, sobre a transitoriedade das coisas e das pessoas. Me ensinou que nossa liberdade de pensamento é capaz de ultrapassar qualquer barreira imposta. Não sem luta, não sem dificuldade, mas é capaz. Me agarro a esse ensinamento quando penso na decolonização da mente, do corpo, do território, dos sistemas de pensamento, de Abya Yala. No que preciso desaprender, reaprender, apreender. Penso que quem veio antes de mim, na ditadura e/ou nos tempos da colônia, manteve em liberdade seus pensamentos e seus espíritos para que chegássemos até aqui.

Quando li parte do Relatório Figueiredo<sup>110</sup>, quando comecei a reaprender História, não parava de pensar em como resistimos e sobrevivemos, apesar da campanha contínua e ininterrupta pelo extermínio dos povos Originários.

Eles falharam. (R)existimos. Resistência. E por isso seguimos semeando dissidências. É por isso que contamos nossas histórias. É por isso que reescrevemos a História.

\*\*\*

Nossas histórias são revolucionárias, nossas vidas são revolucionárias. Contar para não esquecer, contar para se lembrar, contar para que saibam, para que relembrem, para que possamos alterar as fibras da realidade construída no lastro das caravelas. Somos mais do que o fizeram conosco, porque sobrevivemos e florescemos apesar de séculos de uma guerra ininterrupta.

Nossas histórias nos fortalecem.

\*\*\*

para onde vão minhas palavras não ditas?  
 degredadas do peito  
 exiladas da boca  
 onde?

\*\*\*

Eu não acho que minha história importa.

Eu não sou uma boa pessoa.

Eu não sou forte.

---

<sup>110</sup> O Relatório Figueiredo foi gerado pela investigação realizada durante a ditadura, a pedido do então ministro do Interior, Albuquerque Lima, em 1967, para apurar o extermínio de comunidades Indígenas inteiras, a tortura e assassinato de Indígenas, trabalho escravo, roubo de terras, entre outras atrocidades cometidas por latifundiários e pelos próprios funcionários do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI). O Relatório ficou desaparecido por mais ou menos 45 anos e foi encontrado no Museu do Índio, no Rio de Janeiro, com mais de 7 mil páginas e boa parte preservada. O Relatório recuperado se encontra digitalizado e disponível para leitura: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/violacao-dos-direitos-dos-povos-indigenas-e-registro-militar/docs-1/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf>

Eu guardo rancores desde a infância. Tenho um cérebro adjacente para meus rancores. Distribuo grosserias sem querer. Perco o controle quando bebo demais. Eu bebo demais. Tenho problemas em compreender limites. Sou irascível e condescendente. Culpo minha depressão e ansiedade pela minha inabilidade de lidar com as pessoas e comigo mesma – talvez elas tenham mesmo parte nisso. Não sei falar a coisa certa em um momento de dificuldade para consolar pessoas queridas, mesmo que palavras sejam meu meio de vida. Tento me agarrar à vida com todas as forças, mas secretamente lamento acordar todos os dias. Tenho medo da finitude. Tenho medo dos esquecimentos. Tenho medo de mostrar vulnerabilidade. Tenho medo de que sintam pena de mim e me olhem com os mesmos olhos de quando eu ia pedir fiado na padaria por não ter o que comer quando era menina. Tenho medo da solidão. Tenho medo de nunca mais encontrar meu filho. Tenho medo da minha mãe nunca mais me encontrar. Tenho medo de ser medíocre. Me cobro de maneira doentia sobre tudo o que faço. Preciso ser perfeita em todas as coisas. Não cobro a mesma perfeição das pessoas ao meu redor. Não gosto de cobrar as pessoas ao meu redor. Porque tenho medo de abandono. Tento controlar o meu temperamento como se carregasse uma tempestade em uma jarra de vidro. Em alguns momentos, ela se solta. Eu falo alto. Eu falo palavrões. Gargalho alto. Tenho medo de que as pessoas descubram que eu sou uma fraude. Eu me sinto uma fraude. Tem dias que eu queria poder recomeçar em algum lugar onde ninguém me conhecesse, sumir do mapa, virar outra pessoa. Virar uma pessoa que saiba o que está fazendo. Uma pessoa que valha a pena. Tenho medo de fingir ser quem eu sou e não saber quem eu sou na verdade e eu acho que não sei mesmo. Gosto de café sem açúcar, mas gosto de comer leite em pó. Na maior parte do tempo, uso o excesso de trabalho para não sentir. Gosto de criar coisas, não tenho paciência para continuar coisas que crio e abandono projetos. Quero abraçar o mundo com as pernas. Cometo os mesmos erros várias vezes. Cometo os mesmos erros várias vezes, na tentativa de um resultado diferente. Tenho medo de perder de vez a cabeça. Penso que se perdesse de vez a cabeça, talvez fosse menos doloroso carregar todas essas memórias e vontades e medos. Sou ciumenta. Me irrita com atendentes de telemarketing, mesmo sabendo que deveria me irritar apenas com o capitalismo. Não tenho respostas para as perguntas que busco. Não acredito em felicidade. Sempre espero o lado ruim das coisas, como se tudo tivesse um “senão”. Já me cortei na carne para me sentir viva, para transferir a dor de dentro para o corpo. Hoje meu corpo faz isso sozinho porque eu acho que ele aprendeu comigo. Não me acho digna de ser amada, mas sonho com mais uma chance. Sou a filha bastarda que descontou na mãe a raiva não resolvida do pai. Sou a mãe solo que cometeu os mesmos erros da mãe e uns novos. Muitos novos. Me dei para quem não me quis. Várias vezes. Omiti. Menti. Furtei. Tomei a comunhão no mesmo dia em que escarnei da igreja. Já quebrei promessas. Já

briguei na rua. Já odiei pessoas que amo. Já amei pessoas que abandonei. Já humilhei. Já fui humilhada. Já perdi a cabeça. Tantas vezes. Já me entreguei ao desespero. Já disse palavras-punhais que me feriram tanto quanto feriram outrem. Já maldisse minha vida, mesmo sabendo que viver é uma dádiva. Carrego arrependimentos como pedras nas costas, me lembro constantemente. Acredito na construção de um novo mundo possível e sinto raiva que eu não vá viver essa nova realidade e que a minha realidade tenha sido tão dura, mesmo sabendo que outras realidades foram mais. Não sei se sei dizer não e tenho vergonha de admitir. Tenho medo de amar, porque a vida me arranca pessoas e me deixa memórias. Ando cansada de só ter memórias. Sou a adolescente rebelde que perdeu a virgindade em praça pública, que era uma miniatura de fascistinha e lia o mundo todo errado e se achava politizada. Eu sou raiva. Eu sou violência. Sou grata, mas tenho inveja. Sou grata, mas tenho essa ânsia de vômito e esse nó na boca do estômago em ver como a vida é fácil para algumas pessoas. Eu grito quando não preciso e guardo gritos que deveria ter liberto. Eu julgo. Me contradigo. Me contrario. Me amo e detesto na mesma proporção, eu acho – alguns dias me detesto mais. Carrego um monte de “e se?”, mesmo sabendo o quanto me destroem por dentro. Eu não sou uma boa pessoa e minha história não importa. Ainda assim, me pego escrevendo incessantemente na tentativa de tirar alguma coisa de dentro de mim, de trazer alguma coisa para dentro de mim, na tentativa de me redimir de alguma coisa ou de, compartilhando essa minha história que não importa, ajudar alguém que realmente importe.

Escrevo porque meu peito transborda essa pororoca estrondosa de existir. Escrevo de forma egóica porque preciso. E eu só posso ter esperança de que essa escrita ressoe em alguém e eu possa justificar minha presunção em contar uma história, a minha, que não importa.

\*\*\*

escrever tudo o que dói  
deixar a tinta estancar o trauma

\*\*\*

Eu te fiz mal.

A primeira vez em que nossos corpos colidiram em sexo, foi como matar saudades. A novidade das nossas peles se tocando despertava memórias no corpo que desconhecíamos. E talvez nem existissem. Você disse que sentiu a mesma coisa. Estar comigo era como matar saudades.

Te encontrei caído, coração partido, à deriva. Te ajudei a se colar aos poucos, com a goma que mal tinha para meus próprios cacos, só pra te ver ir embora ser inteiro. Acho que você olhava pra mim e via tudo o que era antes de nós. Como uma fotografia de um antes que você precisava esquecer. E você foi embora. Muitas vezes. Até não voltar mais.

Eu teria recebido você de volta uma vez mais, se tivesse voltado. Meu amor-próprio tão pequeno e sufocado, fraco demais para trancar a porta.

Nós nunca nos encontramos no meio do caminho. Carregávamos feridas diferentes. Eu vinha com bagagens, traumas no sangue e com alma cheia de feridas. Você vinha perdido, desmoronando em um mundo desenhado pra você. Você dizia que eu não era uma boa pessoa, que eu era difícil e raivosa. Eu acreditava e me mutilava em desculpas. Você queria enxergar o bem por todos os lados, mas não enxergava em mim. E buscava, voraz, por redenção. E eu? Eu me queimei na sua pele de cal viva.

Tua pele branca, sólida e alcalina me amarrava a boca, me corroía por dentro, adstringente na alma, me comprimindo os tecidos.

Eu não sou mesmo uma boa pessoa: sou completa das miudezas que me fazem gente. Bicho. Barrada no clube exclusivo da humanidade ocidental por não possuir essa conformidade com o Bem (colonial).

\*\*\*

Para onde vão as histórias que nunca foram contadas?

Contar histórias é memória, conhecimento, compartilhar vida, experiência, buscar abrigo, dar aviso ou consolo, é burlar a finitude da carne, é subir aos céus como fumaça, é aquecer a terra como fogo, é respiração, batimento cardíaco, som de tambor, canto, é o bater do maracá, é fenda entre o mundo que conhecemos e os desconhecidos, é fenda no tempo, é fibra do corpo.



Contamos histórias como expressões de nossas identidades individuais e coletivas, construímos comunidade pelas palavras e pelos silêncios. Autobiogeografias Indígenas não são celebrações de um superindividualismo – esse monstro criado e alimentado pelo capitalismo e que nos ronda –, são conversas à mesa da cozinha, são conversas ao pé do fogo, rodas de conversa. Palavra que circula.

É dialogar sobre nós sem alimentar o imaginário da branquitude sobre nossas vivências, sobre nossas dores e contentamentos. É falar entre nós. Do puxão de orelha ao afago. Do conselho ao esporro. Da fofoca às histórias das tradições. Do grito ao silêncio.

Compartilhar nossas vivências em escrevivências para quebrar a lógica do sistema-mundo e construir comunidades no deserto do mundo colonial. É sobrescrever Abya Yala em América, sobrescrever organismo-mundo no sistema-mundo vigente.

Eu andava cansada de me eviscerar pela vida tentando caber na armadilha colonial da nossa sociedade ocidentalizada. Cada trauma faz brotar ferida na linguagem interna da alma e do corpo. Eu queria saber escrever sobre essas feridas de forma visceral, sem me eviscerar. Fracassei parcialmente em todas as minhas tentativas. Dos muitos rascunhos que nunca receberão oxigênio de outras mãos, às palavras que me permito compartilhar, eu me eviscero um pouco.

Pensei que controlasse a narrativa, pensei que, controlando a narrativa, controlasse a fundura das dores expostas. Pensei que, controlando a narrativa, estancasse a dor, estancasse a memória que transborda. Acreditei que conseguiria me distanciar dos meus traumas para escrever sobre eles. Para compartilhá-los, e, talvez, minha história fosse como uma mão estendida pronta para amparar outra mão que viveu experiências semelhantes. Temo que minha história, que minha mão estendida, na verdade esteja a implorar por qualquer trocadinho de um olhar que não seja de desprezo, que não seja de ódio, que não seja de cobiça. Minha história, de mão estendida, é quem pede amparo.

Nossos traumas são pesadelos materializados e que se instalam nas cavidades do corpo, nos pulmões, no coração, no cérebro, no fígado, emergindo e se escondendo sempre e de vez em quando. Em alguns pesadelos nos percebemos lúcidas e, nesse instante de consciência, nesse estado de sonho lúcido, retomamos nossas narrativas. Reescrevemos nossas acontecências e enxergamos para além do reflexo dos nossos traumas.

Eu não queria ver minha imagem refletida.

Efeito da luz, reflexo.

Espelho.

Acho que eu tinha medo de ver o que fizeram de mim e não quem eu era. Acho que eu tinha medo de ter perdido quem eu era. Acho que, se eu não visse meu avesso me encarando, eu não teria que me encarar estando tão do avesso como estava.

Não sei bem os caminhos que percorri para reencontrar minha imagem no espelho. Mas passei a me reconhecer nos reflexos de outras mulheres refletidos nas suas escritas. Retomei a escrita como inscrita da retomada do meu corpo, do (re)enraizamento do estrondo de existir, efeito da luz da caminhada. Como um reflexo-pensar da criança em mim, me agarrando às possibilidades ao meu alcance.

\*\*\*

Durante anos, eu não tive espelho em casa.

Acordei com o corpo dolorido e com a boca ainda com gosto de vômito. Me levantei, usei o banheiro, me despedi, fui embora.

Saí caminhando pela rua com a memória me seguindo como se fosse um estranho que você olha para trás e só registra relances da pessoa, de forma que se precisasse descrever a pessoa depois, não conseguiria montar uma imagem completa.

Parei no ponto de ônibus, sem saber bem como voltar para casa, as memórias da noite anterior se aproximando ameaçadoras.

Fiz sinal para um táxi, antes que me alcançassem.

*Moço, nós vamos precisar parar em um caixa eletrônico porque estou sem dinheiro.*

*Tudo bem?*

*Tudo bem, senhora.*

*Obrigada.*

De dentro do carro, eu conseguia perceber que era seguida pelas memórias.

Ao entrar na loja de conveniência do posto de gasolina, sentia a presença da noite anterior se aproximando de mim. Voltei para o carro o mais rápido que pude, tentando fechar dentro daquela besta de metal meu corpo e minha alma machucadas.

Ao entrar em casa, fui direto para o chuveiro. Não me lembro de ter chorado, mas me lembro de passar o dia inteiro com um nó na boca do estômago.

Menti para o meu filho e para minha mãe e disse que estava tudo bem, só cansada e a noite não tinha sido muito divertida.

Ao longo do dia seguinte, tentei apagar a noite anterior da memória com todas as forças. De tal forma que hoje, só tenho fragmentos, vívidos, mas não o quadro completo. É como se tivesse acontecido com outra pessoa e comigo ao mesmo tempo. Todas as vezes que me lembro, tenho o mesmo nó na boca do estômago.

Depois daquela noite, abandonei os cuidados com meu corpo, tranquei minha vaidade no fundo de um armário qualquer. Não tinha espelho em casa, exceto pelo pequeno espelho do armário sobre a pia no banheiro mal iluminado do apartamento. Vestia qualquer roupa que servisse. Andava sempre com os cabelos presos. Algumas semanas passava dias sem lavar os cabelos.

Eu não conseguia me olhar no espelho por muito tempo. Não queria sair à noite, não flertava com ou me interessava por ninguém. Me fechei em mim mesma, sem contar para ninguém o porquê. Me escondi no trabalho, na carreira, nos planos para o futuro, nas responsabilidades.

Demorei anos até conseguir dizer com todas as letras que eu tinha sido estuprada.

Demorou um longo tempo para que eu reconhecesse minha imagem partida no espelho. Para que eu reaprendesse a me olhar inteira, para que eu retomasse meu corpo por completo.

Durante anos, eu não tive espelho em casa.

\*\*\*

Não temo mais  
espelhos

\*\*\*

Espelhos são superfícies lisas e polidas capazes de refletir a luz e as imagens de pessoas, animais e objetos. Espelhos de obsidiana, pirita de ferro, ouro, pedras preciosas, antracite, ... espelhos. Já existiam espelhos em Abya Yala antes da chegada dos espelhos coloniais. Não trocamos nossos territórios e nossas vidas por pedaços de vidro embebidos em metal. Essa narrativa cruel é parte de um estereótipo criado pelos colonizadores para apagar as intelectualidades Indígenas, para imprimir um selo de “atraso” do continente e para impor o rótulo de bestas. E, sendo bestas, não teríamos capacidade de gerir nossas vidas, nossos territórios, nossos destinos. Sendo bestas, precisaríamos da presença do ocidente para nos tirar do obscurantismo de nós mesmas/os. Além do estereótipo de bestas, nos impuseram o rótulo de preguiçosos e bêbados imprestáveis, sem intelectualidade e incapazes de trabalhar e operar no sistema ocidental.

De todas as formas, o pensamento colonial justifica sua dominação de territórios, corpos e mentes reescrevendo as culturas e sabedorias Indígenas com a tinta do colonizador, inscrevendo sobre Abya Yala uma América irreal, que precisava ser salva pelo ocidente. Nos tornamos exóticos em nosso próprio território. Estrangeirizados, infantilizados, bestializados, desumanizados. A colonização nos deixou propositadamente de fora do Clube da Humanidade que inventou. Estabeleceu hierarquias de um viver sob seus critérios onde nós, mulheres Indígenas, fomos empurradas para o degrau mais rasteiro de existir.

\*\*\*

porque elas  
foram, elas  
são, elas  
serão. nós.  
eu somos.

\*\*\*

As mulheres Originárias foram coisificadas, hipersexualizadas, grafadas na História como disponíveis, promíscuas e infantis. Camada mais baixa da hierarquia do existir Ocidental. O pensamento colonial espelhou as opressões patriarcais nas mulheres Indígenas, as colocando abaixo dos homens Indígenas, que já não eram considerados humanos. Fomos violadas de todas as formas: intelectualmente, sexualmente, culturalmente, espiritualmente. A História de uma mestiçagem pacífica no Brasil é outra forma de violação das vivências dessas mulheres, das nossas ancestrais. A miscigenação se deu pela violência. Não há Iracema nessa história. Esse trauma e esse forçamento de séculos têm reflexos na contemporaneidade.

Esse trauma é parte da nossa herança de sobrevivência.

Essa violência é parte do nosso cotidiano no sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno, onde, só no território de Pindorama, uma mulher sofre violência sexual a cada oito minutos e é assassinada a cada duas horas<sup>111</sup>. Eu sou uma parte não notificada dessa estatística.

Eu não contei, não denunciei, não falei sobre a violência que sofri para ninguém durante muito tempo. Foi assim na infância. Foi assim na idade adulta. Sofri em silêncio, até conseguir romper em palavra.

Resiliência.

\*\*\*

Contrarresiliência: anatomia de três medos.

1. Tenho medo de coisas boas e mais ainda de dias felizes.

Me vem um pavor quase irracional de que alguma coisa ruim vai acontecer em seguida. Porque a bonança, na minha vida, costuma anteceder a tempestade. Então, quando eu sinto o peito encher de felicidade, quando me sinto ébria de alegria, espero pelo corte, pela pancada, pelo tombo, pelo impacto. E não há como me antecipar. Fico alerta, com os pelos da nuca arrepiados e um gosto amargo de medo na boca de que algo virá. E algo normalmente vem.

---

<sup>111</sup> Dados de 2019-2020. BUENO, Samira; SOBRAL, Isabela. Um estupro a cada 8 minutos. In: FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*, ano 14, 2020. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2020. p. 132-138

Tenho a sensação de que levo a vida em planos de contingência. Um virar de mesa sem fim. Reciclando desgraças a meu favor. Uma vida de fazer banquetes com migalhas.

Não espero acolhida, compartilho porque sei que não sou única.

Não sou única em nada.

Minhas desgraças pessoais são tragédias coletivas porque acontecem com outras tantas em tantos outros lugares. Diariamente.

Mentira. Não espero acolhida não apenas por não ser única, mas porque me é difícil mostrar vulnerabilidade.

## 2. Tenho medo de mostrar vulnerabilidade.

Sinto a obrigação de ser forte o tempo inteiro porque o mundo me devorou muitas vezes quando baixei a guarda.

Há algumas rupturas entre o que eu sinto e como respondo ao que sinto. Esse corte-abismo se fez na infância e foi alargando com os anos. Eu cresci em um ambiente hostil. Acabei criando um atalho entre o que o sinto e o que penso: racionalizo meus sentimentos, mesmo sem querer. Mecanismo de sobrevivência.

Uma vez passei quase um dia inteiro trancada no banheiro de casa, até minha mãe chegar do trabalho, porque não aguentava mais ser destrutada pela minha tia.

Minha mãe tinha um jeito água de contornar as coisas, de escoar e seguir e eu queria que ela tivesse um jeito água-tsunami, algumas vezes.

Então fui acumulando tsunamis no peito, sem mostrar.

Se eu mostro que está doendo, ele morderá ainda mais forte. Se eu mostro que me magoa, ela falará coisas ainda mais cruéis. Se eu mostro que me importo, eles vão me xingar ainda mais. Se eu mostro que não quero, serei forçada a querer.

Acabei assumindo a responsabilidade de ser forte o tempo todo, por mim, pela minha mãe, pelo meu filho, por mim.

Então, eu não mostro o que sinto, apenas o que penso. E, às vezes, o que penso sobre o que sinto.

E aguento.

## 3. Tenho medo de dormir.

Tenho medo de dormir porque tenho medo de sonhar. Tenho medo dos meus sonhos. Tenho medo dos meus pesadelos. É tudo tão vívido e cheio de detalhes que acordo pensando

que essa vida é o mundo onírico e minhas realidades acontecem quando durmo. Tenho medo, especialmente, de sonhar com meu filho. Ao mesmo tempo que anseio sonhar com meu filho. É que, quando acordo, é como perdê-lo novamente e mais uma vez. Meus sonhos são muito reais, com cores e sensações.

Uma vez acordei e fiquei na cama esperando meu filho sair do banho. Outra vez pensei que minha mãe estava passando café na cozinha. Até perceber que era sonho, que eles não estavam ali e então mergulhar nas ausências que preenchem toda a casa, que preenchem meu peito.

Não tenho medo só desses sonhos, tenho medo dos pesadelos que tenho e que, algumas vezes, continuam por noites, seguindo capítulos como se fossem um livro.

Choro dormindo. Algumas vezes.

Às vezes acordo com o corpo muito dolorido e cansado, reflexo no corpo da natureza do sonho.

\*\*\*

Não sou resiliente. Não retomo a forma original depois do impacto. A matéria do meu físico e da minha alma arrebenta. Me remendo, mas não volto à condição original. E eu ando muito cansada de me remendar. Não sou resiliente.

### Resiliência Indígena

(re.si.li.ên.ci.a in.dí.ge.na)

adjetivo e nome multigênero

1. Que é capaz de, mesmo com marcas, retomar a sua forma Originária depois de sofrer impacto colonial.

Retomamos nosso existir Originário, mesmo com os impactos coloniais. Não retornamos, mas retomamos nossa (r)existência Originária. Não queremos ou precisamos retornar ao passado, porque sempre fomos povos do futuro.

Muitas parentas e muitos parentes andam cansados de serem chamados de resilientes, como se ser resiliente dissesse para os colonizadores que “tudo bem tudo o que fizemos com eles, tudo bem tudo o que tiramos deles, eles se recuperam”, como se não precisássemos de reparação, como se a “conversa”, adiada há séculos, sobre a colonização tivesse sido superada

antes mesmo de acontecer. Como se tivéssemos superado o período colonial e tudo tivesse ficado no passado sem a capacidade de alcançar o presente, sem bolinar com o futuro. Como se nossas histórias fossem elásticas e voltassem inalteradas para o lugar depois de esticadas.

A seringueira sangra para verter seiva.

Nossos corpos-troncos estão marcados de tantos cortes sem descanso, para arrancar de nós qualquer seiva que pudéssemos verter: nossos conhecimentos, nossas histórias, nossas terras, nossos corpos, nossos sexos, nossas sabedorias, nossas crianças, nossos futuros...

\*\*\*

Eu já tentei ver o futuro em um espelho d'água.

Queria enxergar mais do que o meu reflexo e espiar o que ainda não estava escrito. Tinha uma urgência de saber que as coisas iriam melhorar, urgência em ver um futuro em que eu não estaria desbotada e deslocada, um futuro que doesse menos do que o presente.

Demorei a entender que eu enxergava o futuro quando via meu reflexo no espelho d'água, porque somos o futuro da nossa ancestralidade e nossos passos hoje constroem os amanhãs que virão.

Eu vejo o futuro em espelhos d'água.

Vejo o futuro em espelhos de obsidiana, de pirita de ferro, de ouro, de pedras preciosas, de antracite e até em espelhos de vidro embebidos em metal.

Vejo o futuro do espelho colonial que se desenrola agora. Ele está partido. Irremediavelmente partido. Partimos o espelho colonial. Quero desse espelho partido construir um caleidoscópio multicolorido e plural. Um caleidoscópio de lógicas coloniais despedaçadas, um caleidoscópio que mostre as muitas cores de existir, as muitas faces do organismo-terra em que vivemos. Um caleidoscópio de imagens imprevisíveis e múltiplas. Caleidoscópio de sistemas de conhecimentos, espiritualidades, gêneros, sexualidades, corpos, saberes, vivências. Esse caleidoscópio é o futuro que nossas e nossos ancestrais originaram e que nós carregamos conosco.

Eu vejo o futuro sem espelhos coloniais.

\*\*\*



#### 4 CARTOGRAFIAS IDENTITÁRIAS: DIÁLOGOS E CAMINHOS DA RE(DES)CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES INDÍGENAS PELA LITERATURA

Here the sentence will be respected.

I will compose each sentence with care by minding what the rules of writing dictate.

For example, all sentences will begin with capital letters.

Likewise, the history of the sentence will be honored by ending each one with appropriate punctuation such as a period or question mark, thus bringing the idea to (momentary) completion.

You may like to know, I do not consider this a “creative piece.”

I do not regard this as a poem of great imagination or a work of fiction.

Also, historical events will not be dramatized for an interesting read.

Therefore, I feel most responsible to the orderly sentence, conveyor of thought.

That said, I will begin.

*Layli Long Soldier*

A escolha por construir esta (anti)tese de forma autoetnográfica, parte de uma práxis decolonial de construção de conhecimentos e epistemologias, e se propõe a rebentar com um modelo hegemônico de pesquisa historicamente alinhado ao projeto colonial, em que o pesquisador<sup>112</sup> possui o direito e a autoridade para estudar o exótico Outro. Quem advoga por formas canônicas de pesquisa está advogando por uma perspectiva branca, masculina, heterossexual, classe média/alta, cristã e capacitista (ELLIS, ADAMS & BOCHNER, 2011, p. 274). Os povos indígenas foram objeto de estudo de ciências da branquitude colonial por tempo demais. Desconstruir esses modelos de fazer acadêmico é dismantelar os sistemas de opressão que mutilam e matam nossas identidades há mais de cinco séculos e é nos colocar como sujeitas/os da pesquisa.

---

<sup>112</sup> “Pesquisador” grafado de forma gendrada para marcar uma forma canônica de pesquisa.

A autoetnografia é uma abordagem à pesquisa e à escrita que desafia as maneiras convencionais de pesquisa e representação das/dos outras/os, que procura descrever e analisar sistematicamente (grafia) a experiência pessoal (auto) a fim de compreender a experiência cultural (etno) (ELLIS et al, 2011, p. 273). É uma abordagem abertamente posicionada e que não se pretende neutra, impessoal e livre de valores. A autoetnografia reconhece e acomoda as subjetividades de quem pesquisa/escreve.

A abordagem dos diálogos aqui conduzidos espelha o corpus trabalhado: escritas que partem de si para a compreensão de si e do mundo. Partem de um self que é parte de um entendimento coletivo de existir que foi atravessado pela colonização. Dessa forma, recorro à autoetnografia como processo e como produto, partindo das escritas de Janet Campbell Hale, Terese Marie Mailhot e aural. Tanto *Bloodlines: Odyssey of a Native Daughter* (1998) quanto *Heart Berries: A Memoir* (2018) extrapolam as narrativas pessoais para elaborar uma nova compreensão de si (self), de aspectos das culturas e identidades Indígenas e do mundo como conhecemos hoje. As obras possuem camadas que convidam quem lê a, através do adentramento na vida das autoras, construir entendimentos e formas de lidar e elaborar sua própria vida. Da mesma forma, as autoras produzem novos entendimentos de si mesmas, dos seus traumas, culturas e histórias, através da escrita de si, da escrita autoetnográfica, autobiogeográfica. Os caminhos percorridos por Hale e Mailhot são trilhas por onde procuro construir uma nova geografia de pertença, mapeando a mim mesma enquanto construo novas cartografias identitárias que, a exemplo das autoras, buscam uma extrapolação de si para a compreensão do coletivo.

Para escritoras<sup>113</sup> indígenas, que operaram por tempo demais dentro de uma esfera literária onde a maioria da representação Indígena era feita por não-Indígenas, produzir literaturas e trabalhar tanto com a ficção quanto com a não-ficção, permite uma revisão e reescrita das narrativas culturais dominantes que retratavam – e ainda retratam – as identidades Indígenas pela ótica colonial: seja como selvagem, *bon sauvage*, hipersexualizada, ou desprovida de capacidade intelectual, por exemplo. O ocidente hegemônico projeta um modelo esperado de literatura Indígena, de forma a criar um nicho para conter a expressão literária Originária que é pautado pelo exotismo e baseado no Outro da equação colonial. Quando as literaturas Indígenas não atendem a essa expectativa são consideradas não-autênticas, assimiladas, não-originais. Parte da colonização estética, como proposto por Paula Gunn Allen

---

<sup>113</sup> O foco desta (anti)tese é em literaturas indígenas de mulheres indígenas. Dito isto, a escrita aqui será gendrada e orientada para/pelo feminino e/ou inclusiva (ela/ele/elu).

(1989, p. 3), prejudica tanto criativamente quanto de maneira prática (com a dificuldade de publicação, por exemplo) principalmente escritoras de origens não-Ocidentais. Essa exotização limita o acesso de escritoras Indígenas ao mercado editorial, especialmente pelas grandes editoras, que são guiadas pelo lucro e alimentam os modelos ocidentais projetados de literatura indígena: “lendas, mitos e folclore”.

É preciso fazer uma pausa aqui para destacar o peso do preconceito em classificar as histórias da criação e histórias da tradição dos povos Originários como “lendas, mitos e folclore”, como ‘histórias inventadas por civilizações sem ciência para explicar fenômenos naturais que não compreendem’. As histórias da criação e as histórias da tradição Indígenas são expressões válidas das culturas Originárias e devem ser tratadas com respeito, reverência, e não pela régua das tradições Ocidentais

Retomando o aspecto da exotização das culturas Indígenas, o mercado da diferença e do trauma ainda ecoa o pensamento do indianismo de José de Alencar (1829 – 1877), cuja trilogia *O Guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874) parece exercer uma influência perene na representação Indígena nas literaturas brasileiras escritas por não-Indígenas. É sabido que o movimento indianista produziu mais do que a trilogia de Alencar, mas é inegável a importância desse material para a historiografia literária brasileira. Como propõe Lúcia Sá, em *Literaturas da Floresta* (2012), a literatura da época não estava interessada em alteridade:

Sua maior preocupação era como explicar e incorporar o passado pré-europeu à história do país, forjando uma cultura e uma história “verdadeiramente brasileiras”. Com isso em mente, esses escritores se debruçaram sobre os documentos históricos que tinham à sua disposição, ou pelo menos sobre os que reconheciam como tal: crônicas, diários de viagem, cartas e documentos jesuítas. Para compreender o indianismo, é necessário entender a dependência dos escritores românticos em relação a essas fontes coloniais – uma dependência, é preciso dizer, voluntária, e que se explica pela intenção explícita desses escritores de criar heróis do passado e fazê-los vivenciar aventuras épicas que viriam a constituir, a partir de então, o passado lendário do Brasil. Nesse contexto, podemos entender – mas não justificar – a falta de interesse que a maioria desses escritores tinha pelos índios que eram seus contemporâneos (SÁ, 2012, p. 183-184).

No contexto de Turtle Island, estereótipos construídos como em *The Last of the Mohicans: A Narrative of 1757* (1826), de James Fenimore Cooper (1789 - 1851), ou em produções mais recentes como *Dances with Wolves* (1988)<sup>114</sup>, de Michael Blake (1945 – 2015), também permeiam as expectativas das produções literárias. Essas produções são exemplos da

---

<sup>114</sup> *The Last of the Mohicans: A Narrative of 1757* (1826), de James Fenimore Cooper (1789 - 1851), foi adaptado para o cinema com direção de George B. Seitz em 1936; e em 1992, com direção de Michael Mann. *Dances with Wolves* (1988), de Michael Blake (1945 – 2015), foi adaptado para o cinema em 1990 com direção, produção e atuação de Kevin Costner.

fome ocidental de consumir o Outro, além de fortalecer a versão ocidental da história colonial. Há um mercado para a diferença, um mercado para o trauma, que espera ler nas linhas das literaturas Indígenas as agruras da colonização e as experiências de dor e resiliência, como se o processo colonial fosse parte do passado e os processos e as histórias de resistência fossem provas da superação da violência colonial, o que tornaria desnecessário quaisquer movimentos – há muito adiados – sobre reparação e traria paz para as consciências dos herdeiros dos privilégios construídos sobre o genocídio e escravização dos povos Originários. Há ainda um mercado que deseja consumir – devorar e fazer desaparecer – as histórias da tradição e histórias da criação Indígenas, como lendas e histórias para fazer dormir a casa grande em seu sono injusto<sup>115</sup>.

As literaturas Indígenas e sua escrevivência, tal como a escrevivência das literaturas afro-brasileiras, “[...] não pode ser lida como história de ninar os da casa-grande, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos.” (EVARISTO, 2007, p. 21). As escritoras indígenas não se furtam de experimentar com a forma e se negam à obsessão voyeurística pela tragédia como a contribuição última das literaturas Indígenas para o campo das literaturas (WASHUTA; WARBURTON, 2019, p. 17), assim como se negam a contribuir com a fome devoradora de histórias da tradição Indígenas dos que consideram os povos Originários congelados no passado colonial. Somos mais do que a tragédia colonial, somos mais do que histórias de genocídio, somos mais do que nossas dores e traumas, somos mais do que a imagem congelada de uma Indígena presa ao século XVII.

Quando perguntei a Terese Marie Mailhot se ela considerava *Heart Berries: A Memoir* autoetnográfico, ela disse que não, mas que tudo bem se outras pessoas pensassem dessa forma<sup>116</sup>. O caráter multicamadas de *Bloodlines* e *Heart Berries* permite múltiplos entendimentos e classificações. Escolhi as compreender como autoetnografias, pelas características da abordagem já mencionadas. E, além de autoetnografia, as entendo como autobiogeografias, conceito experimental, nômade, e ainda em amadurecimento que envolve múltiplas camadas de entendimento: auto, bio, geo, grafia, e entendimentos correlatos. Autobiogeografia expressa a noção de escrever/inscrever a si própria nos espaços físicos,

---

<sup>115</sup> Não me atendo mais às literaturas de não-Indígenas e sua recepção porque essas literaturas e seus autores já receberam atenção demais e não ganharão mais espaço nessa (anti)tese, a não ser *en passant* e para criticá-las.

<sup>116</sup> “Vieira: Do you consider ‘Heart Berries: A memoir’ autoethnographic? Mailhot: No but it's okay if other people do.” (MAILHOT, Terese Marie. Entrevista concedida à turma de Contemporary Indigenous Literature, Continuing Education, do Institute of American Indian Arts e ministrado por Chelsea Tayrien, Spring 2021. [Pergunta feita por] Fernanda Vieira. Brasil e USA, 16 abr. 2021). Entrevista parcial, com apenas as perguntas feitas pela autora para Mailhot, no apêndice X.

sociais, emocionais e espirituais, em novos entendimentos e reposicionamento de si. Possibilitando uma nova cartografia de pertencimento e identidade. A autobiogeografia é processo e resultado, uma abordagem não apenas à pesquisa e à escrita, mas também ao posicionamento espacial (geo) e à análise sistemática (grafia) da identidade pessoal (auto) inscrita no corpo (bio); assim como à impressão/reprodução de si, descrição e inscrição da vida e/no espaço, nos territórios de pertença. Indo além de uma compreensão de si para incluir um fazer de si.

Autobiogeografia é caleidoscópio feito com os pedaços do espelho colonial partido, e na juntura e recombinação de seus elementos encontramos e produzimos novos entendimentos possíveis. Autobiogeografia enquanto um ensaio lírico, dentro de uma escrita criativa não-ficcional, é um atravessamento de gêneros que acomoda os pontos de vista e leituras de mundo desocidentalizadas. “Pontos de vista Nativos radicais, vozes da diferença ao invés da convergência, são chamados para despedaçar os poderes do status quo literário, bem como os poderes do estado - há uma ligação entre pensamento e ativismo, certamente” (WOMACK apud WASHUTA; WARBURTON, 2019, p. 20<sup>117</sup>). O atravessamento de gêneros da autobiogeografia representa o apagamento das fronteiras coloniais modernas que cruzaram e redesenharam os territórios ancestrais Indígenas. Uma escrita/inscrita que denuncia a condição de não-lugar das identidades Indígenas no sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno, ao passo que age para o desmantelamento desse sistema.

A escrita de si é um espaço de leitura e reescrita de subjetividades atravessadas pela colonialidade, um espaço para a análise das fissuras na identidade e das rupturas na história. Escrevemos para nós mesmas, escrevemos para os reinscrever nos espaços, escrevemos para ser lidas, mas não para saciar uma necessidade voyeurística pela dor e pelo trauma coloniais, que além de buscar uma redenção para a violência colonial, espera uma experiência homogênea das subjetividades afetadas pela colonialidade.

O mercado literário pode funcionar como uma máquina de representação que, ao mesmo passo que fornece uma audiência, restringe a escrita Indígena (HUGGAN, 2001, p. 160) às construções artificiais feitas pela branquitude do que uma “autêntica” identidade Indígena deve ser, de uma suposta “essência” Indígena. Há uma expectativa de que a escrita de si Indígena

---

<sup>117</sup> “Radical Native viewpoints, voices of difference rather than commonality, are called for to disrupt the powers of the literary status quo as well as the powers of the state - there is a link between thought and activism, surely” (WOMACK apud WASHUTA; WARBURTON, 2019, p. 20).

esteja, na verdade, transmitindo uma história compartilhada por todas as subjetividades Indígenas ou ainda por toda uma nação. O reducionismo do ocidente hegemônico sobre as literaturas Indígenas não se restringe à “autenticidade” das suas subjetividades, mas se estende ao que considera como “motivos” para a existência de tal literatura: produto de opressão social, explicação de modos de ser para não-Indígenas, registro de “lendas”, línguas, culturas e identidades em “risco de extinção”, por exemplo.

Exige-se uma “autenticidade” da subjetividade Indígena e confere-se a essas subjetividades um “motivo” para produzir literatura, que não seria “natural de sua cultura” no olhar ocidental/ocidentalizado. Sendo encarado, por vezes, como assimilação, aculturação ou ainda como desindianização (CANCLINI, 1989, p. 223). As mesmas exigências não são feitas das literaturas hegemônicas e de seus autores<sup>118</sup>, que tem o direito universal de escrever sobre tudo sem a necessidade de justificativas e sem o questionamento por autenticidade das suas identidades ou por autoridade sobre o assunto abordado. Considero o sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno como a justificativa para que as literaturas das ditas minorias sejam constantemente questionadas em seus muitos aspectos e as literaturas hegemônicas não o sejam. A questão aqui colocada não é unicamente a do *standpoint*, do lugar de fala, mas de uma autorização para a produção literária, como se a literatura fosse campo exclusivo do ocidente e cuja única definição possível passasse obrigatoriamente por *belle lettres*. Como se as literaturas Indígenas fossem uma apropriação de um conceito inexistente em “suas culturas”.

As literaturas são anteriores à invenção do conceito (sem consenso) de Literatura pelo Ocidente. Considerando o dissenso no pensamento ocidental em uma definição de Literatura, seu pensamento abissal, contudo, chega ao consenso de classificar as literaturas Indígenas como “não-literatura”. Ou seja, sejam quais forem os critérios utilizados para caracterizar Literatura, as literaturas Indígenas foram, por muito tempo, rejeitadas em todos eles. Como nos diz Daniel Heath Justice:

“Literatura indígena.” Duas palavras poderosas em um relacionamento poderoso - mas não neutro, como a escritora Beth Brant da Bay of Quinte Mohawk observa: “Às vezes penso que uma das razões pelas quais nosso trabalho não é revisado ou incorporado em cursos de literatura (além do racismo óbvio) é que vamos contra o que foi considerado ‘literatura’. Nosso trabalho é considerado ‘muito político’ e não ficamos em nosso lugar - o lugar que a América do Norte branca considera aceitável.”

---

<sup>118</sup> Aqui o gênero masculino representa a maioria das publicações do mercado editorial. Para um recorte brasileiro, vide DALCASTAGNÈ, Regina. Imagens da mulher na narrativa brasileira. *O Eixo e a Roda: Revista de Literatura Brasileira*, [S.l.], v. 15, p. 127-135, dez. 2007. ISSN 2358-9787. Disponível em: [http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o\\_eixo\\_ea\\_roda/article/view/3267/3201](http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/3267/3201). Acesso em: 30 maio 2020. doi:<http://dx.doi.org/10.17851/2358-9787.15.0.127-135>.

Para alguns leitores, essas duas palavras juntas são um oxímoro, uma presunção absurda, o politicamente correto descontrolado. Para outros, são uma revelação, uma confirmação, uma afirmação. Separadamente, essas são palavras que geralmente assumimos que entendemos, embora essas suposições sejam frequentemente muito complicadas: o que queremos dizer com “indígena” ou “literatura”, afinal? Os significados não são evidentes, mas muitas vezes nos comportamos como se fossem, e muitas vezes o mal-entendido é o resultado<sup>119</sup>. (JUSTICE, 2018, p. 17)

Literaturas. É importante pensar em um entendimento plural de uma literatura plural, com muitos modos de produção literária que não se restringem aos gêneros definidos pelo ocidente e que não se restringem às mídias definidas pelo ocidente. As Literaturas Indígenas também se compõem sem as letras do alfabeto latino. São feitas dos grafismos, das cerâmicas, das tapeçarias, dos cestos e dos gestos. São feitas das palavras-sementes que florescem quando proferidas. Para o texto oral, cada proferição “*é, ao mesmo tempo, uma recriação e uma retransmissão*” (CALVET, 2011, p. 55-6, ênfase do autor). E as Literaturas Indígenas podem ser compostas por palavras e silêncios em línguas Indígenas, por palavras feitas de terra e flores, palavras de palha trançada, pelas letras do alfabeto latino, nas línguas do colonizador. “Transformamos essas línguas inimigas<sup>120</sup>.” (HARJO apud HARJO; BIRD, 1997, p. 22).

A apropriação de ferramentas do colonizador, em uma fagocitose decolonial, se coloca como mecanismo de construção de dissidências, na produção de uma “literatura ativista”, política e posicionada, que não deve ser substituída por uma “literatura da compreensão”, que se limite a traduzir as experiências Indígenas em uma linguagem palatável e compreensível para a branquitude (MUDROORO apud HUGGAN, 2001, p. 163). Literaturas que atuem enquanto processos vivos, que costurem discursos diversos, como história e memória cultural. Literaturas que, enquanto processos construtivos, sejam espaços mnemônicos nos quais as realidades não sejam apenas refletidas, mas poeticamente reconfiguradas e iconicamente aumentadas (ERLL, 2011, p. 152). Literaturas que sejam lugar sagrado, interfronteiriças, em que se inscrevam e leiam a pluralidade do organismo-mundo. Literaturas pautadas em uma “*standpoint epistemology* (epistemologia do ponto de vista)”:

---

<sup>119</sup> “Indigenous literature.” Two powerful words in a powerful relationship—but not a neutral one, as Bay of Quinte Mohawk writer Beth Brant observes: “I sometimes think that one of the reasons our work is not reviewed or incorporated into literature courses (besides the obvious racism) is that we go against what has been considered ‘literature.’ Our work is considered ‘too political’ and we do not stay in our place—the place that white North America deems acceptable.” For some readers, these two words together are an oxymoron, an absurd presumption, political correctness run amok. For others, they’re a revelation, a confirmation, an affirmation. Separately, these are words we generally assume we understand, though those assumptions are often very complicated: what do we mean by “Indigenous” or “literature,” after all? The meanings aren’t self-evident, but too often we behave as though they are, and too often misunderstanding is the result (JUSTICE, 2018, p. 17).

<sup>120</sup> “We’ve transformed these enemy languages.” (HARJO apud HARJO; BIRD, 1997, p. 22).

[...] um relato do mundo visto das margens, um relato que pode expor a falsidade da visão do topo e pode transformar as margens tanto quanto o centro [...] um relato de mundo que trata nossas perspectivas não como conhecimentos subjugados ou disruptivos, mas como primários e constitutivos de um mundo diferente<sup>121</sup>. (HARSTOCK apud SMITH & WATSON, 1992, p. xx)

Literaturas jamaxim<sup>122</sup>, que sejam processo e produto, que carreguem os muitos saberes entre culturas, entre povos e entre dimensões temporais e espaciais. Uma literatura jamaxim que seja trançada das muitas formas do fazer literário. E, se por um lado temos uma literatura engajada com a transfiguração do sistema-mundo para um organismo-mundo, precisamos de uma pesquisa engajada e de métodos de pesquisa que não sejam ocidentalizantes. Para decolonizar os fazeres acadêmicos e não reproduzir as violências epistêmicas ocidentais, é importante pensar nas metodologias de pesquisa que empregamos para a produção de novos entendimentos. Pensar em metodologias que não posicionem os povos Originários como “espécimes” em experimentos coloniais. A pesquisadora e professora Linda Tuhiwai Smith, Maori: Ngāti Awa e Ngāti Porou, ressalta a importância da metodologia dentro de uma conjuntura Indígena de produção de conhecimento:

A metodologia é importante porque estrutura as perguntas que são feitas, determina o conjunto de instrumentos e métodos a serem empregados e dá forma às análises. Dentro de uma conjuntura Indígena, os debates metodológicos dizem respeito às políticas mais amplas e aos objetivos estratégicos da pesquisa Indígena. É neste nível que pesquisadoras/es devem explicar e justificar suas intenções. Os métodos tornam-se os meios e procedimentos através dos quais os problemas centrais da pesquisa são abordados. As metodologias Indígenas costumam ser uma mistura de abordagens metodológicas existentes e práticas Indígenas. A mistura reflete a formação de pesquisadoras/es Indígenas, que continua a se dar dentro da academia, e os parâmetros e entendimentos do senso comum de pesquisa que regem a forma como comunidades Indígenas e pesquisadoras/es definem suas atividades<sup>123</sup> (SMITH, L. T., 2012, p. 144<sup>124</sup>).

---

<sup>121</sup> “[...] an account of the world as seen from the margins, an account which can expose the falseness of the view from the top and can transform the margins as well as the center [...] an account of the world which treats our perspectives not as subjugated or disruptive knowledges, but as primary and constitutive of a different world.” (HARSTOCK apud SMITH & WATSON, 1992, p. xx).

<sup>122</sup> Artesania Indígena. Cesto feito de palha trançada para carregar cargas.

<sup>123</sup> Methodology is important because it frames the questions being asked, determines the set of instruments and methods to be employed, and shapes the analyses. Within an indigenous framework, methodological debates are ones concerned with the broader politics and strategic goals of indigenous research. It is at this level that researchers have to clarify and justify their intentions. Methods become the means and procedures through which the central problems of the research are addressed. Indigenous methodologies are often a mix of existing methodological approaches and indigenous practices. The mix reflects the training of indigenous researchers, which continues to be within the academy, and the parameters and common sense understandings of research which govern how indigenous communities and researchers define their activities (SMITH, L. T., 2012, p. 144).

<sup>124</sup> Apesar de haver uma tradução para o português da obra citada, publicada em 2019, optei pela tradução própria do texto original.



Metodologias orientam a trajetória a ser percorrida no desenvolvimento da pesquisa e são, por sua vez, atravessadas pelas experiências e posicionamentos da sujeita pesquisadora. Nesse sentido, [...] a *pesquisa qualitativa Indígena crítica* já é sempre política (DENZIN; LINCOLN, 2021 [2014], p. 3, ênfase do autor)<sup>125</sup>, visto que se choca com os efeitos destrutivos das ciências ocidentais, que usaram a pesquisa e a ciência como subterfúgio para legitimar os pensamentos e violências coloniais. Além disso, a pesquisa pela lente colonial posiciona os saberes ocidentais como os únicos produzidos com rigor científico e frutos de racionalidade, os únicos saberes corretos e capazes de compreender o mundo e tudo o que há nele.

O pensamento moderno ocidental é um pensamento de monocultura, é um pensamento abissal (SANTOS, 2010, p. 29). E em seu sistema de distinções invisíveis, estabelece uma divisão da realidade social em dois universos distintos, em que o que está “do outro lado da linha” deixa de existir e desaparece enquanto realidade (SANTOS, 2010, p. 29). Os saberes e literaturas Indígenas estão “do outro lado da linha” e o pensamento abissal ocidental moderno não aceita a possibilidade da presença de ambos os lados da linha que estabelece.

O ocidente não concebe que há múltiplas temporalidades, epistemologias e múltiplas realidades convivendo simultaneamente – em tempos diversos – sem se destruírem umas às outras. A monorealidade ocidental não admite sequer a possibilidade dessa multiplicidade e, de fato, não há possibilidade para a proliferação de novos conjuntos de existência dentro do sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno. As múltiplas realidades, tempos e epistemologias são possíveis dentro de um organismo-mundo que rejeite reducionismos, determinismos e dualismos – os três últimos sendo erros da razão indolente e que dominam a epistemologia positivista (SANTOS, 2007, p. 48-49).

A realidade do ocidente, sedentária e de tempo linear, ignora os tempos e espaços moventes que habitam o mesmo planeta. Os tempos dinâmicos e os espaços nômades são silenciados do outro lado da linha do pensamento abissal ocidental, empurrados para uma forçada inexistência que não é metafórica, uma vez que a cultura dominante decide o que existe e não existe. A quebra da monorealidade ou da realidade sedentária do ocidente passa pela construção de novos sistemas de conhecimento que sejam capazes de transitar as diferentes dimensões de tempo e espaço que coexistem no organismo-mundo. Incluindo, mas não se restringindo, as do ocidente.

Como expõe Tuhiwai Smith,

---

<sup>125</sup> [...] *critical indigenous qualitative research* is always already political (DENZIN; LINCOLN, 2021 [2014], p. 3, author's emphasis).

[...] a pesquisa existe dentro de um sistema de poder. O que isso significa para pesquisadoras/es Indígenas, bem como para ativistas Indígenas e suas comunidades, é que o trabalho Indígena tem que ‘afrontar’ ou se ‘autopromover para’ o poder. Não há espaços neutros para o tipo de trabalho necessário para garantir que os conhecimentos tradicionais Indígenas floresçam; que permaneçam intimamente ligados aos povos Indígenas como forma de pensar, conhecer e ser; que sejam sustentados e efetivamente cresçam ao longo das futuras gerações (SMITH, L. T., 2012, p. 226<sup>126</sup>).

Para além de uma abordagem pelo viés de uma *standpoint theory*, recorro a uma *metodología fronteira* (SHORTER, 2020, p. 1) onde minha identidade fronteiriça, posicionada entre muitas relações de poder, encontra eco e me permite construir conhecimentos não apenas como pesquisadora, mas como sujeita da pesquisa, lançando mão de diversas ferramentas para a elaboração de entendimentos que contribuam não apenas com a comunidade acadêmica, mas com as comunidades que compõem minha identidade coletiva. Em um esforço contínuo para decolonização do pensamento e das ações e que reflita em uma metodologia que esteja sempre aberta para mudanças e crescimento consciente, pautada também pelo respeito às/aos ancestrais e à palavra milenar Indígena.

É importante pensar que pesquisas decoloniais desempenham um papel transdimensional, caminhando entre as diferentes dimensões de tempo e espaço para a produção de conhecimentos não universalizantes e plurais. Da mesma maneira caminha a pesquisadora, que precisa transitar entre diferentes entendimentos de mundo (ocidentais e não-ocidentais) para a proliferação de multiplicidades e quebra das monorealidades e suas muitas monoculturas. As visões lineares de tempo e espaço são importantes quando examinamos ideias ocidentais sobre história (SMITH, L. T., 2012, p. 57), sobre literatura e sobre os demais campos do saber. Mas não devem dominar o olhar que examina ideias outras que não as hegemônicas e que se posicionam em espaços e temporalidades diversas.

O Sistema Colonial nos classifica como não-humanas ou quase-humanas e essa humanidade parcial que nos foi atribuída segue como herança na colonialidade. Viver a academia é conviver com o permanente julgamento sobre nossas intelectualidades, onde somos consideradas “parcialmente” humanas, em detrimento de uma humanidade ocidental, esclarecida. Recorrer à pesquisa acadêmica em uma práxis decolonial é desafiar a função colonial ocidental da pesquisa de legitimar conhecimentos específicos – os hegemônicos –,

---

<sup>126</sup> [...] research exists within a system of power. What this means for indigenous researchers as well as indigenous activists and their communities is that indigenous work has to ‘talk back to’ or ‘talk up to’ power. There are no neutral spaces for the kind of work required to ensure that traditional indigenous knowledge flourishes; that it remains connected intimately to indigenous people as a way of thinking, knowing and being; that it is sustained and actually grows over future generations (SMITH, L. T., 2012, p. 226).

perpetuando ignorâncias. A pesquisa nos leva a expandir os limites dos conhecimentos e a ampliar os questionamentos sobre a própria construção de epistemologias.

Se a pesquisa canônica, em seus métodos e resultados, reforça as estruturas de poder; a arte sem política se rebaixa à irrelevância autorreferencial (JUSTICE, 2018, p. xx). A literatura, enquanto expressão artística e mnemônica, faz o entrançamento de discursos diversos e é capaz de introjetar elementos na memória cultural (ERLL, 2011, p. 152). As literaturas Indígenas agem também no refazimento do discurso da história, reinscrevendo o que foi propositalmente apagado pelo projeto colonial. As literaturas Indígenas são a “Arte pela vida”<sup>127</sup> (AWIAKTA apud JUSTICE, 2018, p. 21), pela memória, pela (r)existência e pela reparação do passado colonial que segue presente e em atualização na colonialidade de poder.

Escrevemos para não esquecer (MUNDURUKU apud POTIGUARA et al, 2021), para que não seja apagado uma vez mais. Confiamos na memória, em vez da história, para tentar produzir narrativas que não se conformem à história literária ocidental ou à história ocidental, de forma a não reproduzir uma realidade já estabelecida (literária ou histórica) e processos culturais totalizantes (MORRISON, 2019, p. 336). Compreendo que a literatura é mais do que escrita, é mais do que um meio de desenho da memória e de rememória, é um fazer, é um criar narrativas que possam agir na (re)criação de realidades, no preenchimento da ruptura histórica ao qual fomos lançadas pela dominação colonial. É necessário rememorar como em recordar e lembrar como em remontar os membros do corpo (MORRISON, 2019, p. 336). Precisamos lembrar nossas histórias partidas, silenciadas e interrompidas.

Memória. Termo generalizante para os processos de caráter biológico, social ou de suporte (mídia) que relacionam presente e passado (e futuro) em contextos socioculturais (ERLL, 2011, p. 7). Lembrar envolve uma reinterpretação do passado no presente. Não há forma de meramente recuperar uma memória de forma impessoal, porque o próprio ato de relembrar é ativamente (re)criar significados do passado. A memória narrada é sempre uma interpretação de um passado que não pode ser completamente recuperado. Além disso, culturas diferentes possuem entendimentos diferentes sobre memórias em momentos distintos da história. O que é valorizado na memória, o que é preservado e como é lembrado é sempre complexo e nunca simples. Nesse sentido, é necessário considerar que contextos são sempre políticos e o que é lembrado ou o que é esquecido e a forma como esses processos e memórias acontecem mudam com o tempo. Relembrar é também um ato político, e há um conflito sobre

---

<sup>127</sup> “Art for life’s sake” (AWIAKTA apud JUSTICE, 2018, p. 21).

quem está “autorizado” a lembrar e o quê, bem como conflitos sobre o que deve ser esquecido, tanto pessoal, quanto coletivamente (SMITH; WATSON, 2001).

Memórias não são imagens objetivas de uma percepção de passado ou mesmo da realidade do passado. Memórias são experiências filtradas pela subjetividade. São reconstruções que dependem diretamente das circunstâncias nas quais são lembradas. Relembrar é lembrar informações passadas no presente. Dessa forma, as versões do passado se reconfiguram na memória de acordo com o presente. As memórias, sejam elas individuais ou coletivas, não são fotografias do passado. A memória carrega tanto a lembrança quanto o esquecimento, “[...] memórias são pequenas ilhas em um mar de esquecimento<sup>128</sup>” (ERLL, 2011, p. 9).

A literatura, enquanto mecanismo de representação, pode retratar processos internos de memória e consciência, como em textos que se utilizam de discurso indireto livre, ou de fluxo de consciência. Através da literatura, podemos observar não apenas a memória recobrada – ou esquecida – mas os seus processos internos de lembrança e esquecimento. Ao escrever e/ou ao construir nossas autobiogeografias, utilizamos diversas maneiras de acessar nossas memórias, desde fontes pessoais, como fotografias, sonhos ou histórias de família; a fontes públicas, como documentos ou acontecimentos históricos. E nas fontes públicas encontramos consideráveis obstáculos para a grafia das auto-histórias Indígenas: ruptura histórica, documentos e uma escrita da história pelo olhar do colonizador. Levando isso em consideração, muitos documentos e fatos falam pelo que não está dito, mais do que o que está exposto. Nossas fontes pessoais se tornam fontes públicas para a reconstrução das nossas histórias coletivas que combatem o silenciamento imposto pelos processos coloniais.

Reconstruir nossa memória histórica implica na reescrita da história oficial, especialmente considerando que

[...] a natureza coletiva dos atos de recordar vai além do reconhecimento de locais sociais de memória, documentos históricos e tradições orais. Se estende aos motivos para recordar e à questão daqueles em cujo nome se lembra. Precisamente porque os atos de recordar estão implicados em como as pessoas entendem o passado e fazem afirmações sobre suas versões do passado, a memória é uma ação inescapavelmente intersubjetiva [...]<sup>129</sup> (SMITH; WATSON, 2001, p. 20).

---

<sup>128</sup> “[...] memories are small islands in a sea of forgetting” (ERLL, 2011, p. 9).

<sup>129</sup> “[...] The collective nature of acts of remembering extends beyond the acknowledgment of social sites of memory, historical documents, and oral traditions. It extends to motives for remembering and the question of those on whose behalf one remembers. Precisely because acts of remembering are implicated in how people understand the past and make claims about their versions of the past, memory is an inescapably intersubjective act, (20) [...] (SMITH; WATSON, 2001, p. 20).

O que é recordado, como, por qual motivo, para quem e por quem são questionamentos que fazemos à história oficial, e as respostas, frequentemente, nos levam aos processos coloniais de apagamento e dominação de corpos e mentes. As escritas de si Indígenas vão além da pessoa que escreve e compõem uma peça no quebra-cabeças de uma história coletiva em reescrita. É *escrevivência*,

“é uma busca por se inserir no mundo com as nossas histórias, com as nossas vidas, que o mundo desconsidera. *Escrevivência* não está para a abstração do mundo, e sim para a existência, para o mundo-vida. [...] *Escrevivência* pode ser como se o sujeito da escrita estivesse escrevendo a si próprio, sendo ele a realidade ficcional, a própria inventiva de sua escrita, e muitas vezes o é. Mas, ao escrever a si próprio, seu gesto se amplia e, sem sair de si, colhe vidas, histórias do entorno. E por isso é uma escrita que não se esgota em si, mas, aprofunda, amplia, abarca a história de uma coletividade. Não se restringe, pois, a uma escrita de si, a uma pintura de si.” (EVARISTO, 2020, p. 35)

Retomo a ideia da arte pela vida já mencionada, a arte como parte de um movimento contínuo de (r)existência individual e coletiva. As experiências pessoais se ampliam, como a nascente que se avoluma em foz, se tornando coletivas. A autobiogeografia navega pelas experiências individuais internas, expressão da consciência individual, e externas, que acontecem através do mundo exterior. As experiências podem ser compreendidas como interpretações de acontecimentos, mediadas pela memória e linguagem, situadas em seu momento cultural e histórico. As experiências são discursivas e estão embutidas nas linguagens e nos conhecimentos produzidos quotidianamente; mas também fora de narrativas discursivas, quando vêm do corpo, da espiritualidade, das memórias sensoriais de eventos e imagens (SMITH; WATSON, 2001, p. 24-32).

Nossas experiências também vêm do corpo, da espiritualidade e dos nossos sentidos, e vivemos e experienciamos o material pelo subjetivo. Nossas experiências fazem parte de quem somos e quem somos dá sentido às nossas experiências. O corpo é lugar de conhecimento autobiográfico e de escrita de si no mundo, enquanto nosso primeiro texto. Tal como nossas experiências, nossas identidades são processos e construções discursivas. Não são pontos fixos e imutáveis. Estamos sempre nos tornando quem somos, em um diálogo interno do self e externo do self com o mundo. Nossas identidades individuais se compõem também das nossas relações sociais e das relações com a materialidade do mundo que nos cerca. Como diz Stuart Hall, devemos pensar na identidade como uma “produção” que nunca se completa, está sempre em processo e sempre constituída dentro, e não fora, da representação (HALL, 2013, p. 392).

Segundo Hall (2013), há duas maneiras diferentes de pensarmos “identidade cultural”, a primeira a define em termos uma cultura compartilhada, um tipo de “eu/self verdadeiro” coletivo, que pessoas com uma história e ancestralidade em comum compartilham. Nessa

definição, nossas identidades culturais refletem as experiências históricas e códigos culturais compartilhados que nos provê, enquanto “um povo”, com quadros de referência e significado estáveis, imutáveis e contínuos, sob as divisões e vicissitudes mutáveis de nossa história real. A segunda posição reconhece que, da mesma maneira que há diversos pontos de similaridade, há pontos críticos e profundos de diferença, que consiste no que “realmente somos” ou “o que nos tornamos”, considerando a intervenção da história. Nesse segundo sentido, a identidade cultural é uma questão de “se tornar” tanto quanto de “ser” e pertence tanto ao futuro quanto ao passado (HALL, 2013, 392-394).

Essa identidade cultural compartilhada de subjetividades atravessadas pelo colonialismo se enraíza, por vezes, em um “recontar” do passado e não em uma arqueologia, considerando que suas histórias coletivas habitam a ruptura histórica provocada pela colonização. Assim, uma arqueologia não é completamente possível ou mesmo possível em nenhuma instância, considerado o nível de destruição do projeto colonial de dominação que, como coloca Fanon, não se contenta em dominar pessoas, mas em sua lógica perversa se volta para o passado dos povos oprimidos e o distorce, desfigura e destrói (FANON, 1968, p. 175). A “[...] obliteração da memória foi uma estratégia deliberada de opressão<sup>130</sup>” (SMITH, L. T., 2012, p. 147).

Traçando um paralelo com o Caribe francófono em Glissant (1999, p. 61-66), a Abya Yala é palco de uma história marcada por rupturas e que começaram com sua invasão, genocídio e escravização de seus povos Originários, com o roubo de territórios e com o deslocamento identitário dos povos Originários, estrangeirizados em sua própria terra natal. Tal como mencionado por Glissant sobre o Caribe francês, a consciência histórica dos povos de Abya Yala não se depositou de forma gradual e contínua de maneira sedimentar, como aconteceu com aqueles que frequentemente produziram uma filosofia totalitária da história, como os povos europeus. A consciência histórica de Abya Yala se compõe no contexto de choque e ruptura. Esse deslocamento do continuum e a incapacidade da consciência coletiva de absorver tudo, caracterizam o que Glissant chama de não-história, cujo efeito negativo é o apagamento da memória coletiva (GLISSANT, 1999, p. 61-2).

Onde falha a história, por suas rupturas, e a História oficial, por sua versão burilada pelo invasor, se faz necessário um recontar da história com uma abordagem decolonial e criativa, uma “redescoberta imaginativa” (HALL, 2013, p. 393) do passado, que seja anticolonial, visto que a História é uma fantasia altamente funcional do Ocidente, contemporânea ao tempo em que o Ocidente foi o único que “fez” a história do Mundo. (GLISSANT, 1999, p. 64).

---

<sup>130</sup> “[...] obliteration of memory was a deliberate strategy of oppression” (SMITH, L. T., 2012, p. 147).

É preciso rememorar, reescrever e recriar a história, indo além de um escovar a história a contrapelo (BENJAMIN, 1987, p. 225), porque as rupturas históricas provocadas pelo colonialismo abriram lacunas que não podem ser recuperadas, na maioria dos casos, mas que podem ser preenchidas de maneira imaginativa; rememorando a história através das histórias pessoais e coletivas plurais. Importante pensar em Histórias no plural para romper, definitivamente, com as monoculturas do tempo linear, da escala dominante e da naturalização das diferenças (SANTOS, 2007, p. 29-33), parte da razão indolente do Ocidente.

O passado a que fomos submetidos, que ainda não surgiu como história para nós, está, no entanto, obsessivamente presente. O dever do escritor é explorar essa obsessão, mostrar sua relevância de forma contínua para o presente imediato. Essa exploração, portanto, não está relacionada nem a uma cronologia esquemática, nem a um lamento nostálgico. Leva à identificação de uma dolorosa noção de tempo e sua plena projeção para o futuro, sem a ajuda daqueles planaltos no tempo de que o Ocidente se beneficiou, sem a ajuda daquela densidade coletiva dada previamente por um contexto cultural ancestral. Isso é o que chamo de *visão profética do passado* (GLISSANT, 1999, p. 63-64, ênfase do autor).

É com essa “visão profética do passado” que a reescrita do passado preenche as lacunas históricas e inunda o abismo do esquecimento forçado, o preenchendo com a memória da história. E com a reescrita do passado, atualizamos o presente para escrever um futuro que não seja a continuação da colonialidade. As escritas Indígenas reescrevem a agência das identidades Indígenas na história e reinscrevem suas (r)existências em seus territórios de pertença, reescrevendo, também, o próprio território. Como nos ensina Conceição Evaristo: “escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua autoinscrição no interior do mundo.” (EVARISTO, 2020, p. 35).

A reescrita da história é essencial para apagar uma visão derrotista e paternalista da história dos povos Originários, que lhes nega futuro, prende ao passado colonial e apaga sua agência na história. Essa mesma reescrita precisa se opor às posições essencialistas que classificam os povos Originários ora como derrotados e desindianizados; ora como vencedores e pertencentes à uma cultura estacionada no tempo, estática e sem possibilidade de transformações. Ambas as posições parecem diametralmente opostas, quando, na verdade, se complementam no projeto de obliteração das populações Indígenas: derrotados e desindianizados, as/os Indígenas estariam fadados ao extermínio, seja pela morte do corpo, seja pela assimilação da identidade pela cultura hegemônica; vencedores e pertencentes a uma cultura imutável, estariam aprisionados a uma autenticidade inalcançável e a uma cultura impossível por ser absolutamente estática.

A História oficial e a colonialidade de poder, em seu projeto de obliteração das populações Indígenas, também silenciam as marcas deixadas pelos povos Originários no mundo

Ocidental eurocentrado, se apropriando de saberes e filosofias e silenciando suas fontes. Como, por exemplo, a borracha natural e seus usos; medicinas como anestésicos; conhecimentos de agricultura, como plantações em solo elevado; saberes políticos, como a Constituição Haudenosaunee e sua influência direta em elementos essenciais da Constituição estadunidense:

A confederação Haudenosaunee - frequentemente referida como as Seis Nações da Confederação Iroquois - era composta pelas Nações Sêneca, Cayuga, Onondaga, Oneida e Mohawk e, desde o início do século XIX, pelos Tuscaroras. [...] Foi a constituição Haudenosaunee, chamada de Grande Lei da Paz, que inspirou elementos essenciais da Constituição dos Estados Unidos<sup>131</sup> (DUNBAR-ORTIZ, 2014, 24-26).

Na esfera das literaturas, o cenário de apagamento das fontes Indígenas não é diferente, como destaca Lúcia Sá em *Literaturas da Floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana* (2012):

[...] escritores sul-americanos de línguas importadas, como o português e o espanhol, foram se deixando atrair cada vez mais pelos idiomas e pelas literaturas indígenas [...]. De pena na mão, começaram a recriar personagens, roubar enredos, citar parágrafos e páginas inteiras, chegando até mesmo a adotar em suas obras estruturas similares às dos textos indígenas. Não obstante, ainda são raros os críticos e historiadores literários que se detêm nesse processo de apropriação cultural. As fontes indígenas têm sido basicamente ignoradas, tanto como antecedentes indispensáveis para escritos posteriores quanto por seu valor intrínseco como *corpus* literário. (SÁ, 2012, p. 20)

Rememorar as fontes Indígenas é combater a tentativa de apagamento imposta pelas práticas coloniais. É acabar com a sensação de uma memória fantasma, a sensação de uma memória amputada ou ausente, mas cuja presença, dores e sensações ainda podem ser sentidas. Memórias que guardamos no corpo e que estão adormecidas, embaladas pela ancestralidade. O corpo, como nosso primeiro texto, carrega as histórias que a memória não conheceu, mas herdou. Carrega a lembrança do pertencimento coletivo, mesmo que esse pertencimento tenha sido sufocado pelo colonialismo e pela colonialidade. Memória da pertença: indigeneidade.

Indigeneidade é uma questão muito mais complexa e constituída por mais do que apenas relações biológicas. As identidades Indígenas se constroem para além do material genético, sendo compostas também pelas comunidades onde estão inseridas. São identidades individuais e coletivas. Não há consenso definitivo e único sobre os critérios para a constituição de uma identidade Indígena, e os povos Originários sendo diversos e diferentes entre si, possuem entendimentos próprios de quem pertence ou não às suas respectivas nações. Considerando a Diáspora Indígena, muitas/os Indígenas tiveram seus laços coletivos interrompidos, deixando

---

<sup>131</sup> “The Haudenosaunee confederacy- often referred to as the Six Nations of the Iroquois Confederacy-was made up of the Seneca, Cayuga, Onondaga, Oneida, and Mohawk Nations and, from early in the nineteenth century, the Tuscaroras. [...] It was the Haudenosaunee constitution, called the Great Law of Peace, that inspired essential elements of the US Constitution” (DUNBAR-ORTIZ, 2014, 24-26)



suas identidades à deriva. Os processos de retomada de identidade Indígena se constituem por essas subjetividades, fazendo a viagem de canoa de volta para casa, para suas nações, para suas identidades coletivas.

Na era do DNA, podemos encontrar mais perguntas do que respostas com testes genéticos e análises biológicas de ancestralidade que, sozinhas, não definirão o pertencimento ou não-pertencimento Indígena. É preciso levar em conta os processos coloniais e culturais territoriais que são absolutamente diferentes, ainda que com traços de semelhança nas práticas coloniais. Se em Turtle Island, especificamente nos territórios dos Estados Unidos e Canadá, temos uma política secular de segregação, em Pindorama (Brasil) temos uma política colonial de miscigenação que criou a categoria racial de pardos/as. As políticas de miscigenação e assimilação forçada empregadas em Pindorama – e que compõem o que chamamos hoje de Brasil – tornam os entendimentos de pertencimento e não-pertencimento étnico mais complexos e cheios de camadas.

*O Diretório Pombalino ou o Diretório dos Índios – Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário (1758<sup>132</sup>)* – de Marquês de Pombal, dentre as muitas políticas de assimilação forçada, coloca o casamento entre Brancos e Indígenas como a mais eficaz e que deveria ser amplamente estimulada:

88 Entre os meios, mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil, e santo fim, *nenhum é mais eficaz, que procurar por via de casamentos esta importantíssima união*. Pelo que recomendo aos Diretores, que *apliquem um incessante cuidado em facilitar, e promover pela sua parte os matrimônios entre os Brancos, e os Índios*, para que por meio deste sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção, que as nações mais polidas do mundo abominaram sempre, como inimigo comum do seu verdadeiro, e fundamental estabelecimento.

89 *Para facilitar os ditos matrimônios, empregarão os Diretores toda a eficácia do seu zelo em persuadir a todas as Pessoas Brancas*, que assistirem nas suas Povoações, que os Índios tanto não são de inferior qualidade a respeito delas, que dignando-se Sua Majestade de os habilitar para todas aquelas honras competentes às graduações dos seus postos, conseqüentemente ficam logrando os mesmos privilégios as Pessoas que casarem com os ditos índios; desterrando-se por este modo as prejudicialíssimas imaginações dos Moradores deste Estado, que sempre reputaram por infâmia semelhantes matrimônios. (FURTADO apud ALMEIDA, R., 1997, p. 410, ênfase minha).

A categoria racial de Pardas/os, fruto das miscigenações, pode ser compreendida como uma ruptura das identidades culturais Indígenas, deixando o corpo vivo e silenciando a

---

<sup>132</sup> Documento redigido por Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal. Assinado em 3 de maio de 1757 por Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Com diretrizes aprovadas por força do Alvará de 17 de agosto de 1758. Aplicado, primeiro, no norte e posteriormente recomendado para todo o território nacional. Foi lei geral até sua extinção pela Carta Régia de 12 de maio de 1798. (ALMEIDA, R., 1997, p. 152)

identidade étnica, impedindo o seu acesso – no que pode ser compreendido como etnocídio. O Estado colonial manipula e cria categorias para ocultar a identidade, apagar as memórias e impedir o empoderamento das populações colonizadas (KRENAK, 2021). A posição de Pardo/a na sociedade brasileira foi assumida por muitas/os Indígenas para escapar à escravização e ao assassinado em algumas circunstâncias, em outras circunstâncias, a posição foi imposta como apagamento das identidades étnicas.

A práxis colonial de obliteração das identidades Indígenas não se deu da mesma maneira em toda Abya Yala. Em Turtle Island, a segregação racial resultou, por exemplo, na formação de uma etnia oriunda da miscigenação, Métis – palavra que vem do francês para miscigenado –, no Blood Quantum (Quantum Sanguíneo) e nas políticas de afiliação tribal, que variam conforme a nação. A ancestralidade Métis é composta por Indígenas e colonizadores europeus, mas é distinta de pessoas mestiças que reclamam ancestralidade Indígena:

Para alguns, as pessoas Métis têm uma conexão distinta com suas comunidades Métis e podem traçar sua linhagem para certas famílias ou assentamentos Métis que surgiram durante os primeiros anos da colonização europeia ou durante o comércio de peles. A identidade Métis também é adotada por alguns povos das Primeiras Nações sem status, aqueles sem uma conexão com uma comunidade Métis, mas que têm raízes indígenas e europeias. Isso pode incluir pessoas que possuem uma herança mista não proveniente de uma época específica, por exemplo, descendentes de uniões mais recentes entre casais indígenas e europeus. Alguns argumentam que estes não são “verdadeiros Métis” e que a palavra “Métis” simplesmente se tornou um termo comum para qualquer pessoa com alguma linhagem indígena. Fortes defensores dessa visão sugerem o uso do termo “Michif” para descrever sua identidade, em vez de “Métis”. Michif é a língua do povo Métis. Combina o cree das planícies (uma língua algonquina) e o francês (MONCHALIN, 2016, p. 50).

Os povos Métis são considerados “Indian” na Constituição canadense, mas seguem como “non-status Indian”, visto que não são reconhecidos pelo Indian Act<sup>133</sup> (CANADA, 1876), legislação em que o governo canadense estabeleceu, de forma unilateral, critérios para determinar quem pode ser considerado legalmente Indígena. O Indian Act determinava, entre outras coisas, que as mulheres que se casassem com não-Indígenas perderiam seu status de Indígena. Dessa forma, além das mulheres perderem seu status legal de Indígena, seus filhos e suas filhas também não seriam considerados Indígenas sob a lei. O Indian Act de 1876 recebeu uma emenda em 1985, através da Bill C-31, que alterou uma série de questões, entre elas pôs fim à destituição da identidade Indígena das mulheres que se casam com não-Indígenas.

---

<sup>133</sup> CANADA. Act to amend and consolidate the laws respecting Indians. (1876). In: CANADA. *Acts of the Parliament of the Dominion of Canada ... third session of the third Parliament, begun and holden at Ottawa, on the tenth day of February, and closed by prorogation on the twelfth day of April, 1876: public general acts.* Ottawa: B. Chamberlin, 1876, p. 43-73.

No contexto estadunidense de Turtle Island, a imposição do Blood Quantum por não-Índigenas e a racialização das populações Índigenas está diretamente associada à remoção sistemática de seus territórios. O Blood Quantum é “um subproduto de projetos pós-iluministas que estavam investidos na ciência e nas tecnologias do corpo, promovendo teorias que correlacionavam inteligência e traços de caráter com a origem racial”<sup>134</sup> (TEVES; SMITH; RAHEJA, 2015, p. 200). A racialização imposta com o Blood Quantum buscava apagar e substituir os laços de parentesco e os entendimentos de pertença Índigenas, que variavam conforme as nações, transformando o pertencimento em uma relação padronizada e gerenciável pelo Estado colonial. Tal como realizado pelo Estado canadense com o Indian Act (1876).

Em Pindorama, tivemos inúmeras legislações relacionadas aos povos Originários, sendo as mais recentes o Estatuto do Índio<sup>135</sup> (1973) e, na Constituição de 1988, o Capítulo VIII – Dos Índios (arts. 231 e 232)<sup>136</sup>. O Estatuto do Índio estabelece um princípio de tutela e declara o projeto de assimilação do Estado já em seu artigo primeiro: “Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, *com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional*” (BRASIL, 1973, ênfase minha). Semelhante ao Canadá, com o *Certificate of Indian Status* (Status card - Certificado de Status Índigena), e aos Estados Unidos, com o *Certificate of Degree of Indian Blood* (Certificado de Grau de Sangue Índigena – CDIB), o Estado brasileiro também emite um documento legal para o status de Índigena, o Registro Administrativo de Nascimento de Índigena (RANI), emitido pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sobre *Povos Índigenas e Tribais em Estados Independentes*, adotada no Brasil através do Decreto Nº 5.051, de 19 de abril de 2004<sup>137</sup>, define como critérios para a identificação Índigena: a autodeclaração e consciência de sua Identidade Índigena e o reconhecimento dessa identidade por parte da nação de origem. Estados Unidos e Canadá, membros da OIT, estão entre os países que não

---

<sup>134</sup> “Blood quantum is a non- Native construct. It is a by-product of post-Enlightenment projects that were invested in the science and technologies of the body, promoting theories that correlated intelligence and character traits with racial background.” (TEVES; SMITH; RAHEJA, 2015, p. 200).

<sup>135</sup> BRASIL. Congresso Nacional. Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília, 1973. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm). Acesso em: 15 jun. 2021.

<sup>136</sup> BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Supremo Tribunal Federal, Secretaria de Documentação, 2019.

<sup>137</sup> BRASIL. Presidência da República. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Índigenas e Tribais. Brasília, 2004. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm). Acesso em 15 abr. 2021.

ratificaram a Convenção nº. 169, de forma que as leis indigenistas destes países prevalecem sobre a soberania dos povos Originários na autodeterminação da pertença. De qualquer forma, independente da condição legal, há o entendimento de que para o reconhecimento da autodeclaração, a nação deve reclamar essa identidade que se autodeclara. É, então, um processo de autodeclaração e heretodeterminação, ratificando os aspectos individuais e coletivos da identidade Indígena.

Contudo, considerando a diáspora Indígena, o etnocídio e as políticas de assimilação forçada, muitas/os Indígenas tiveram os aspectos coletivos de suas identidades interrompidos. A diáspora Indígena consiste em um deslocamento forçado de identidades que é não apenas da ordem de uma geografia espacial, mas também das geografias sociais e culturais dado o rompimento dos laços sociais e culturais com o território que promovem um deslocamento das identidades coletivas e que não implica sempre em um deslocamento do espaço físico, levando à estrangeirização das populações Indígenas em seus próprios territórios.

Com esse processo de desenraizamento de identidades provocado pelo colonialismo, Indígenas que perderam o contato com suas nações de origem e só podem recorrer às histórias de família e às histórias pessoais como ponto de reatamento dos aspectos coletivos das suas identidades, muitas vezes sem o peso do documento – normalmente emitido por não-Indígenas e/ou pelo Estado – para comprovar as trajetórias de suas famílias, ficam sem o reconhecimento das suas nações de origem e sem o reconhecimento do Estado. Mesmo considerando que

a “ancestralidade” dos povos indígenas não é simplesmente ancestralidade genética evidenciada em “populações”, mas grupos biológicos, culturais e políticos constituídos em relações dinâmicas de longa data entre si e com paisagens vivas que definem suas identidades específicas de pessoas e, de forma mais ampla, sua indigeneidade<sup>138</sup> (TALLBEAR, 2013, p. 510).

Para Indígenas em diáspora a herança genética pode ser um ponto de partida para a recuperação da identidade cultural e reconexão com a identidade coletiva. Pode ser o começo do caminho de volta para casa. Especialmente considerando que o sangue se lembra, como proposto por N. Scott Momaday em *House Made of Dawn* (1989 [1968]) com a memória do sangue (blood memory):

Segui seu caminho ancestral até o túmulo de minha avó. Embora ela tenha vivido sua longa vida na sombra da Rainy Mountain, a imensa paisagem do interior continental - todas as estações e seus sons - jazia como memória em seu sangue. Ela poderia falar dos Crows, que ela nunca tinha visto, e de Black Hills, onde ela nunca tinha estado.

---

<sup>138</sup> [...] indigenous peoples' 'ancestry' is not simply genetic ancestry evidenced in 'populations' but biological, cultural, and political groupings constituted in dynamic long-standing relationships with each other and with living landscapes that define their people-specific identities and, more broadly, their indigeneity. (TALLBEAR, 2013, p. 510).

Eu queria ver na realidade o que ela tinha visto com mais perfeição no olho da mente<sup>139</sup> (MOMADAY, 1989, p. 129).

O mesmo corpo que carrega o trauma de gerações, carrega a memória da ancestralidade e as memórias latentes das tradições, da língua, da pertença.

A memória é, pois, parte fundamental na formatação de um corpo que resiste. Também por isso precisa ser atualizada constantemente num movimento cíclico que acompanha o tempo cronológico do qual somos vítimas preferenciais. Cíclico é o conceito da Memória. Ela se desdobra sobre si mesma para se compor e se oferecer para os viventes. Parece difícil entender, mas é simples. Basta imaginar uma elipse matemática que tudo se resolve. Ela é uma circunferência que se encontra, mas não se toca. E mesmo sem se tocar fisicamente, compõe uma unidade, uma sincronia perfeita que harmoniza as curvas e os sentidos. A Memória é, assim, um convite à unidade pessoal e social. (MUNDURUKU, 2014, p. 177).

Ao contrário de precisarmos de mais sistemas de classificação racial, dessas mesmas raças inventadas pelo colonizador para justificar a invasão de territórios e toda a destruição provocada pelo colonialismo – continuada na colonialidade –, precisamos de mais sistemas de entendimento, mais sistemas de reconstrução de identidades coletivas, interrompidas pelas práticas coloniais.

Na esteira das invenções coloniais, as categorias de gênero eurocentradas e baseadas no binarismo homem/mulher, impostas como universais há séculos, vem sendo sistematicamente questionadas e problematizadas como construções sociais que são e não como aspectos biológicos inerentes à condição humana. “Uma das primeiras conquistas do estado colonial foi a criação da categoria ‘mulheres’” (OYĚWÙMÍ apud LUGONES, 2020, p. 66). Os entendimentos de “mulher” e “mulheres” não seguem um padrão monolítico e universal e seus significados estão cada vez mais desconectados de uma definição biológica pautada no binarismo hegemônico. Ainda que as mulheres compartilhem as opressões históricas, as experiências com essas mesmas opressões não são as mesmas e variam em diversos aspectos, como o cultural, social, étnico e econômico. Não se pode generalizar as opressões sofridas pelas mulheres e tampouco as mulheres Indígenas por meio de uma teoria ou pensamento feminista único (MIHESUAH, 2003, p. xx), especialmente porque as lutas das mulheres Indígenas não se iniciam com a invenção do feminismo civilizatório, cujo conceito possui berço europeu.

---

<sup>139</sup> I followed their ancient way to my grandmother's grave. Though she lived out her long life in the shadow of Rainy Mountain, the immense landscape of the continental interior—all of its seasons and its sounds—lay like memory in her blood. She could tell of the Crows, whom she had never seen, and of the Black Hills, where she had never been. I wanted to see in reality what she had seen more perfectly in the mind's eye (MOMADAY, 1989, p. 129.)

O patriarcado cristão imposto pela colonização mudou as relações de gênero e poder nas sociedades Indígenas, modificando suas estruturas sociais de tal forma que não há retorno possível, mas há caminhos para re(des)construções através de perspectivas decoloniais, coletivas e interseccionais dos feminismos. Perspectivas que olhem para o passado colonial e seus reflexos no presente para pautar a construção coletiva de novas relações sociais e novos futuros.

Quando pensamos em uma Abya Yala pré-colombiana, não idealizamos um passado utópico e livre de opressões, mesmo opressões de gênero. Mesmo que algumas nações possuíssem mais de três gêneros e outras sociedades fossem matriarcais, essas estruturas sociais não eram compartilhadas por todas as civilizações do continente. Contudo, a imposição de um modelo patriarcal eurocêntrico opressor, usurpou as possibilidades de desconstrução desses espaços de opressão pré-colombianos. Muito das relações de gênero pré-invasão de Abya Yala encontra-se silenciado e interrompido pela ruptura histórica. Temos uma noção do que não sabemos e podemos projetar o prestígio e poder que as mulheres tiveram em dadas sociedades anterior aos processos coloniais, mas não se pode afirmar absolutamente a extensão dessas posições. O que se pode afirmar é que os papéis de gênero, o prestígio e as opressões relacionadas às mulheres não eram universais, variando conforme as sociedades.

A branquitude projeta, ao mesmo tempo, estereótipos em conflito sobre as identidades das mulheres Indígenas: a figura romantizada *vs.* hiper sexualizada, inculta *vs.* detentora dos saberes mágicos, aquela que precisa de tutela *vs.* a transmissora de conhecimentos milenares. No imaginário coletivo, ainda somos exóticas, selvagens, primitivas, e a “boa Indígena” é assimilada e dócil. Mesmo figuras históricas não escapam à distorção colonial do imaginário social: Pocahontas, vista como a princesa que salva o colonizador por amor; ou Sacagawea, vista como a sábia que guiou os colonizadores por territórios selvagens (VIEIRA, 2020, p. 160).

Além das relações de opressão e sexismo colonizador-colonizada, é importante considerar os padrões de opressão inter e intra povos Indígenas. O patriarcado contemporâneo em Abya Yala é transpassado pelo patriarcado colonial eurocêntrico. “Misoginia, colorismo, etnocentrismo e abuso físico são tristes realidades entre povos Nativos e, a menos que os povos façam alguma coisa sobre esses problemas, ninguém mais fará”<sup>140</sup> (MIHESUAH, 2003, p. xiv).

De um ponto de vista pan-Indígena, as mulheres originárias têm necessidades e desejos semelhantes, mas que não estão, necessariamente, entre a esfera privada e a esfera pública, mas transitam entre sobrevivência e extermínio, ancorando-se na luta pelos territórios e contra o racismo e a colonialidade, sem ignorar a misoginia. Trata-se da luta anticolonial de fato, para a

---

<sup>140</sup> “Misogyny, colorism, ethnocentrism, and physical abuse are sad realities among native people, and unless natives do something about these problems, no one else will” (MIHESUAH, 2003, p. xiv).

decolonização de gênero, pensamento, corpos, conhecimentos e territórios, pelo dismantelamento das estruturas de opressão construídas no período colonial e que permanecem há séculos como um continuum apocalíptico. Precisamos de reparação, devolução de territórios, precisamos rememorar e reescrever a história, desfazer as tramas e amarras coloniais, (re)construir novos sistemas de conhecimento, novas relações de gênero e sexualidade, para a construção de uma Abya Yala que, efetivamente, seja terra em florescimento de novos mundos possíveis. E as literaturas de mulheres Indígenas são espaços de conspiração e elaboração de dissidências para o dismantelamento da colonialidade e para a construção de mundos plurais e férteis sobre as ruínas calcinadas do mundo colonial.

## FLORESCIMENTOS

As palavras que costuram essas linhas têm cheiro de mar, porque chegaram de caravela. Nos forçaram a língua para dentro da boca, mas fizemos nossas as palavras. E (re)construímos as memórias que despedaçaram. Esta (anti)tese, nasce como uma resposta do sistema imunológico-anticolonial, enraizado no corpo, se apropriando, adaptando e convertendo os conhecimentos invasores em ferramentas decoloniais. Anticorpos-anticoloniais, resposta imune adaptativa de resistência anticolonial. Memória. Literatura. Auto-história. As literaturas Indígenas fluem e inundam as lacunas e rupturas histórias causadas pelo apocalipse colonial, preenchendo o que não pode ser recuperado. A força geradora da palavra-magia Indígena (re)cria mundos possíveis, plurais, onde os povos Originários não são mais os “outros” do espelho colonial. As literaturas Indígenas de mulheres espatifam o espelho colonial e constroem com ele um mundo caleidoscópico, multicolorido e em constante movimento.

As escritas autobiogeográficas desenham retomadas de uma Abya Yala Indígena em florescimento. Desenhando, pela palavra desenho da memória, novas cartografias multidimensionais em tempo e espaço, e avessas às monoculturas do Ocidente. Dialogar com Janet Campbell Hale e Terese Marie Mailhot de forma autoetnográfica através de suas obras, alumiu os caminhos para a construção de parte da minha própria geografia de pertença e para novos entendimentos de indigeneidade, autobiogeografia, memória e (r)existência. Como um diálogo, à mesa da cozinha, entre parentas, entre amigas. Alimentando o corpo, a alma e conspirando multiplicidades. Os colonizadores chegaram em Abya Yala e, encontrando o futuro, não conseguiram compreender o que os cercava. Em seu medo quase infinito e irracional, se puseram a devorar o que não entenderam, despedaçando Abya Yala em fronteiras inventadas. Cicatrizes. Desenharam um tempo que só caminha para o seu próprio fim, de forma que conseguem prever o futuro: uma linha reta chamada progresso; e que para Pachamama é a finitude de toda a vida e a interrupção do tempo.

Os povos Indígenas se mantêm, generosamente, (re)construindo o futuro há mais de 500 anos. As literaturas Indígenas batem firme o pé no chão, fazendo nascer novos amanhã. Cada palavra-maracá que se deita na folha – porque as palavras também sabem dançar nas folhas de papel além de dançar nas línguas da oralidade e nas linhas dos grafismos e nas formas das cerâmicas e nas tramas das cestarias – faz chacoalhar as sementes de uma Abya Yala que precisa (re)florescer.



## REFERÊNCIAS

- ADAMS, Howard. *Prison of Grass: Canada from the Native point of view*. 2nd edition. Saskatoon: Fifth House Publishers, 1989.
- AGUSTONI, Prisca. Os signos da diáspora. In: AGUSTONI, Prisca. *O Atlântico em Movimento: Signos da diáspora africana na poesia contemporânea de língua portuguesa*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013. p. 28-78.
- ALLAN, James. Meet Native America: Chief James Allan, Chairman of the Coeur d'Alene Tribe. [Entrevista concedida a] Dennis Zotigh. *The National Museum of the American Indian* (NMAI), 30 Jan. 2014. Disponível em: <https://blog.nmai.si.edu/main/2014/01/meet-native-america-james-allan.html>. Acesso em: 10 jan. 2019.
- ALLEN, Chadwick. Blood (and) Memory. *American Literature*, v. 71, n. 1, p. 93-116, mar. 1999. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2902590>. Acesso em: 17 mar. 2020.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos índios: Um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. *Cartografias contemporâneas: espaço, corpo, escrita*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2015.
- AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION – APA (Estados Unidos). Trauma. *Psychology Topics*. [Washington, DC]: American Psychological Association, 2020. Disponível em: <https://www.apa.org/topics/trauma/index.html>. Acesso em: 08 ago. 2020.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. *The Post-colonial Studies Reader: Theory and practice in post-colonial literatures*. London and New York, Routledge, 2004.
- BEHRENDT, Larissa. *Home*. 1st. ed. Australia: University of Queensland Press, 2016[2004]. Edição Kindle.
- BRAH, Avtar. *Cartographies of Diaspora: contesting identities*. London: Routledge, 1996.
- BRASIL. Congresso Nacional. *Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973*. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília, 1973. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm). Acesso em: 15 jun. 2021.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Supremo Tribunal Federal, Secretaria de Documentação, 2019.
- BRASIL. Presidência da República. *Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004*. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Brasília, 2004. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm). Acesso em: 15 abr. 2021.

BRUMBLE, David. KRUPAT, Arnold. Autobiography. In: WIGET, Andrew (ed.). *Dictionary of Native American literature*. New York and London: Garland Publishing, Inc., 1994.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1989.

CANADA. Act to amend and consolidate the laws respecting Indians. (1876). In: CANADA. *Acts of the Parliament of the Dominion of Canada ... third session of the third Parliament, begun and holden at Ottawa, on the tenth day of February, and closed by prorogation on the twelfth day of April, 1876: public general acts*. Ottawa: B. Chamberlin, 1876. p. 43-73

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 9-24.

CHEYFITZ, Eric. *The Columbia Guide to American Indian Literatures of the United States Since 1945*. New York: Columbia University Press, 2006.

CUNHA, Cunha, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DALCASTAGNÈ, Regina. Imagens da mulher na narrativa brasileira. *O Eixo e a Roda: Revista de Literatura Brasileira*, [S.l.], v. 15, p. 127-135, dez. 2007. ISSN 2358-9787. Disponível em: [http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o\\_eixo\\_ea\\_roda/article/view/3267/3201](http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/3267/3201) . Acesso em: 30 maio 2020.

DANTAS, Mariana Albuquerque. Identidades Indígenas do Nordeste. In: WITTMAN, Luisa Tombini. *Ensino (d)e História Indígena*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 81-116.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. Introduction: Critical Methodologies and Indigenous Inquiry. In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S; SMITH, Linda Tuhiwai. *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc., 2014, p. 1-20. Versão gerada em SAGE Research Methods. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.4135/9781483385686>. Acesso em: 13 abr. 2021.

DEPESTRE, René. *Bonjour et adieu à la négritude*. Paris: Édition Robert Laffont, 1980.

DICIONÁRIO Priberam da Língua Portuguesa. Lisboa: Priberam Informática, 2020. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/>. Acesso em: 23 jul. 2020.

DICKERSON, Caitilin. “There Is a Stench”: No Soap and Overcrowding in Detention Centers for Migrant Children. *The New York Times*, New York, 21 jun. 2019. News, US. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2019/06/21/us/migrant-children-border-soap.html>. Acesso em: 21 jun. 2019.

DOCTOR, Ronald M.; SHIROMOTO, Frank N. *The Encyclopedia of Trauma and Traumatic Stress Disorder*. New York: Facts On File, 2010. E-book.

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. *An Indigenous Peoples' History of the United States*. Boston: Beacon Press, 2014.

ELLIS, Carolyn. ADAMS, Tony E; BOCHNER, Arthur P. Autoethnography: An Overview. *Historical Social Research / Historische Sozialforschung*, Vol. 36, No. 4 (138), Conventions and Institutions from a Historical Perspective / Konventionen und Institutionen in historischer Perspektive (2011), p. 273-290. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23032294>. Acesso em: 17 mar. 2020.

ERLL, Astrid. Literature as a Medium of Cultural Memory. In: ERLL, Astrid. *Memory in Culture*. Translated by Sara B. Young. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2011. p. 144-171.

ERLL, Astrid; RIGNEY, Ann. Literature and the production of cultural memory: Introduction. *European Journal of English Studies*, vol. 10, n. 2, p. 111-115, Aug. 2006. DOI: 10.1080/13825570600753394

EVARISTO, Conceição. A Escrivivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). Ilustrações de Goya Lopes. *Escrivivência: a escrita de nós - Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020, p. 26-47. E-book.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (org.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. p. 16-21.

EVARISTO, Conceição. *Literatura Negra: uma poética de nossa Afro-Brasilidade*. 1996. 152f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) - Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FIRST PEOPLES CULTURAL COUNCIL. *First Voices*. FirstVoices é um conjunto de ferramentas e serviços digitais projetados para apoiar os povos Indígenas envolvidos na catalogação e ensino de idiomas, e revitalização da cultura. 2020. Disponível em: <https://www.firstvoices.com/home>. Acesso em: 20 Jul. 2020.

FURLAN, Laura M. *Indigenous Cities: Urban Indian Fiction and the Histories of Relocation*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2017.

FURTADO, Francisco Xavier de Mendonça. Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e M aranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Autoria de Sebastião José de Carvalho e Melo. In: ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos índios: Um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

GAY, Roxane; COTTOM, Tressie McMillan; MAILHOT, Terese; HIRSCH, Aubrey; JONES, Saeed. *Writing Trauma: A Panel Discussion Conceptualized by Roxane Gay*. [Moderado por] Melanie Boyd. 5 mar. 2019. Connecticut: Yale University, 2019. 1 vídeo (1h59min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kWe8F-8tcaY>. Acesso em: 11 ago. 2020.

GENTZLER, Edwin. *Translation and Identity in the Americas: New Directions in Translation Theory*. London and New York: Routledge, 2008.

GLISSANT, Édouard. *Caribbean Discourse: selected essays*. Caraf Books. Charlottesville: University Press of Virginia, 1999.

GOULD, Janice. The Problem of Being “Indian”: One Mixed-Blood’s Dilemma. In: SMITH, Sidonie; WATSON, Julia (ed.). *De/colonizing the subject: the politics of gender in women's autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, p. 81-90.

GRANT, Agnes. Contemporary Native Women’s Voices in Literature. In: *Native Writers & Canadian Writing*. Spec. issue of Canadian Literature, n. 124-125, p. 124-132, Spring/Summer 1990. Disponível em: <https://canlit.ca/wp-content/uploads/2015/09/CL124-125-Full-Issue.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2016.

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Tradução de Inês Martins Ferreira. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 80, 2008. Disponível em: <http://rccs.revues.org/697>. Acesso em: 15 mar. 2018.

GROSGOUEL, Ramón. The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. In: APPELBAUM, Richard P.; ROBINSON, William I. (ed.). *Critical Globalization Studies*. New York, London: Routledge, 2005.

HALE, Janet Campbell. *Bloodlines: Odyssey of a Native Daughter*. Tucson: The University of Arizona Press, 1998.

HALL, Stuart. Cultural identity and Diaspora. In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura (ed.). *Colonial discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. London: Routledge, 2013 [1993], p. 392-403. E-book.

HALL, Stuart. Introduction: Who Needs 'Identity'? In: HALL, Stuart; DU GAY, Paul (ed.). *Questions of Cultural Identity*. London. Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications, 2006.

HARJO, Joy. *Crazy brave: a memoir*. New York & London: W. W. Norton & Company, Inc, 2012. [e-book]

HARJO, Joy; BIRD, Gloria (ed.). *Reinventing the Enemy’s Language: Contemporary Native Women’s Writings of North America*. New York: W.W. Norton, 1997.

HEBE BRAND, Christina M. *Native American and Chicano/A Literature of the American Southwest: Intersections of Indigenous Literature*. London & New York: Routledge, 2005.

HUGGAN, Graham. *The Postcolonial Exotic: Marketing the margins*. London: Routledge, 2001. E-book [2003].

IBGE. *Anuário Estatístico do Distrito Federal: Ano VI - 1938*. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico IBGE, 1939.

JUSTICE, Daniel Heath. A Better World Becoming: Placing Critical Indigenous Studies. In: MORET-ROBINSON, Aileen (ed.). *Critical Indigenous Studies: Engagements in First World Locations*. Tucson: University of Arizona Press, 2016. p. 19-32.

JUSTICE, Daniel Heath. *Why Indigenous Literatures Matter*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2018. E-book.

KAPLAN, Lawrence. *Inuit or Eskimo: Which name to use?* Alaska Native Language Center. Alaska: University of Alaska Fairbanks, 2020. Disponível em: [https://www.uaf.edu/anlc/resources/inuit\\_or\\_eskimo.php](https://www.uaf.edu/anlc/resources/inuit_or_eskimo.php). Acesso em: 3 jul. 2020.

KAMBEBA, Marcia Wayna. *Ay kakyri tama: eu moro na cidade*. 2ª ed. São Paulo: Pólen, 2018.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Saberes da Floresta*. São Paulo: Jandaíra, 2020.

KRENAK, Ailton. *O Truque Colonial que Produz, o Pardo, o Mestiço e outras categorias de Pobreza*. Abertura de Karin Santos e Júlio Güató. Seminário "Não sou pardo, sou Indígena", organizado pelo GT Indígena do Tribunal Popular em parceria com a TV Tamuya, 11 abr. 2021. 1 vídeo (1h22min). Disponível em: <https://youtu.be/dvijNR9Nbgo>. Acesso em: 11 abr. 2021.

LEVIN, Sam. "This is all stolen land": Native Americans want more than California's apology. *The Guardian*, San Francisco, 21 jun. 2019. News, World, US. Disponível em: <https://www.theguardian.com/us-news/2019/jun/20/california-native-americans-governor-apology-reparations>. Acesso em: 21 jun. 2019.

LIVINGSTON, Chip. Funny, You Don't Look Like (My Preconceived Ideas of) an Essay. In: WASHUTA, Elissa; WARBURTUN, Theresa (ed.). *Shapes of Native Nonfiction: Collected essays by contemporary writers*. Seattle: University of Washington Press, 2019. E-book.

MACHEMER, Theresa. Christopher Columbus Statues Beheaded, Pulled Down Across America. SmartNews, *Smithsonian Magazine*. 12 jun. 2020. Disponível em: <https://www.smithsonianmag.com/smart-news/christopher-columbus-statues-beheaded-torn-down-180975079/>. Acesso em: 15 jun. 2020.

MACHADO, Ananda. Literaturas Indígenas ancestrais e contemporâneas: nosso entrelugar com os Wapichana em Roraima. *Verbo de Minas, Juiz de Fora*, v. 20, n. 36, p. 6-30, ago./dez. 2019 – ISSN 1984-6959. Disponível em: <https://seer.cesjf.br/index.php/verboDeMinas/article/view/2160/1610>. Acesso em: 10 abr. 2020.

MAILHOT, Terese Marie. *Heart Berries: A Memoir*. Berkeley: Counterpoint, 2018.

MAILHOT, Terese Marie. How Terese Marie Mailhot stopped writing what other people wanted. [Entrevista cedida a] Courtney Vinopal. *PBS NewsHour*, 13 Jan. 2020. Disponível em: <https://www.pbs.org/newshour/arts/how-terese-marie-mailhot-stopped-writing-what-other-people-wanted>. Acesso em: 30 jan. 2020.

MAILHOT, Terese Marie. Nlaka'pamux, Immediately. *The James Franco Review*. Issue 6, 2 fev. 2016. Disponível em: <https://thejamesfrancoreview.com/2016/02/02/nonfiction-by-terese-marie-mailhot/>. Acesso em: 5 out. 2018.

MAILHOT, Terese. Sharing an Indigenous Voice in “Heart Berries”. [Entrevista cedida a] Trevor Noah. *The Daily Show with Trevor Noah*, New York, 7 mar. 2018. 1 vídeo (9 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5busoO0KLqM>. Acesso em: 5 jul. 2020.

MAILHOT, Terese. Terese Marie Mailhot: Finding my way without role models gave me room to be. *PBS News Hour*. 23 jul. 2018. 1 vídeo (2min39seg). Disponível em: <https://www.pbs.org/newshour/show/finding-my-way-without-role-models-gave-me-room-to-be>. Acesso em: 3 fev. 2019.

MAILHOT, Terese Marie. A Woman, a Tree or Not. *Longreads*, [s.l.], 11 out. 2018. Disponível em: <https://longreads.com/2018/10/11/a-woman-tree-or-not/>. Acesso em: 17 jun. 2019.

MARACLE, Lee. *I am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism*. Vancouver: Press Gang Publishers, 1996.

MASSEY, Doreen. *Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

MÉTIS NATION OF ALBERTA. *Who is Métis?* Alberta, 2020. Disponível em: <http://albertametis.com/metis-rights/who-is-metis/>. Acesso e 15 ago. 2020.

MIGNOLO, Walter D. El Pensamiento Decolonial: Desprendimiento Y Apertura: Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 25-46

MIGNOLO, Walter D. *The Darker Side Of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham & London: DUKE UNIVERSITY PRESS, 2011.

MINH-HA, Trinh T. No master territories. In: ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. *The Post-colonial Studies Reader: Theory and practice in post-colonial literatures*. London and New York: Routledge, 2004. p. 215-218.

MOMADAY, N. Scott. *House Made of Dawn*. New York: Harper & Row Publishers, 1989 [1968].

MONCHALIN, Lisa. *The Colonial Problem: An Indigenous Perspective on Crime and Injustice in Canada*. Toronto: University of Toronto Press, 2016. E-book.

MOORHOUSE, Emily A. Who Needs Hybridity? An Anti-Colonial, Feminist Theorization of Mixed Race. In: DEI, George J. S.; LORDAN, Meredith (ed.). *Anti-Colonial Theory and Decolonial Praxis*. New York: Peter Lang, 2016. p. 1-18.

MORRISON, Toni. Rememory. In: MORRISON, Toni. *Mouth Full of Blood: Essays, Speeches, Meditations*. London: Penguin Random House, 2019. E-book.

MUNDURUKU, Daniel. Literatura indígena e as novas tecnologias da memória. In: MARTINS, Maria Sílvia Cintra. *Ensaaios em interculturalidade: Literatura, cultura e direitos indígenas em época de globalização*. Vol. 1. Campinas: Mercado de Letras, 2014, p. 173-183.

MUNDURUKU, Daniel. *Mundurukando*. Participação especial de Ceiça Almeida. São Paulo: Uk'a Editorial, 2010.

MUNDURUKU, Daniel. *Teko Porã / Excertos conferência Daniel Munduruku - Tempo*. Excertos da conferência “Ancestralidades indígenas e dilemas contemporâneos” de Daniel Munduruku gravada em 24 de abril de 2019, durante um dos congressos do evento Teko Porã, na UFF, Niterói/RJ. Direção Geral: João Velho; Direção de Imagem: Pablo Rossi; Operadores de Câmera e Edição de Vídeo: Camille Miranda, Lucas Cesário, Marcella Tonini; Caracteres: Pedro Gradella. Niterói: Centro de Artes da UFF, 2019. (9min 34seg): cores. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BKkOvcJiweM>. Acesso em: 15 jun. 2019.

NLAKA’PAMUX NATION TRIBAL COUNCIL. [Sem título]. 1 logo, cores. Disponível em: <https://www.nntc.ca/pages/home.aspx>. Acesso em: 8 jun. 2020.

NORMAN B. LEVENTHAL MAP & EDUCATION CENTER AT THE BOSTON PUBLIC LIBRARY. *America Transformed: Mapping the 19th Century*. [May 4, 2019 through May 10, 2020] In: Leventhal Map & Education Center at the Boston Public Library, 2020. Disponível em: <https://collections.leventhalmap.org/exhibits/25>. Acesso em: 13 jun. 2020. Exposição.

NORMAN B. LEVENTHAL MAP & EDUCATION CENTER AT THE BOSTON PUBLIC LIBRARY. *Bending Lines: Maps and Data from Distortion to Deception*. In: Leventhal Map & Education Center at the Boston Public Library, 2020. Disponível em: <https://www.leventhalmap.org/digital-exhibitions/bending-lines>. Acesso em: 13 jun. 2020. Exposição virtual.

PLATEAU PEOPLES' WEB PORTAL. *Plateau Peoples' Web Portal*. O Plateau Peoples' Web Portal é uma colaboração entre os Spokane, as nações confederadas da reserva Colville, as nações confederadas da reserva Indígena Umatilla, os Coeur d'Alene, as nações confederadas de Warm Springs, os Nações Confederadas e Comunidades da Nação Yakama, As Nações Confederadas Salish e Kootenai da Reserva Flathead, a Nação Nez Perce, Center for Digital Scholarship and Curation e Native American Programs na Washington State University. Este Portal é uma porta de entrada para os materiais culturais dos povos do Planalto mantidos em vários repositórios. Disponível em: <https://plateauportal.libraries.wsu.edu/about>. Acesso em: 5 abr. 2020.

PRATT, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London and New York: Routledge, 1992.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Paraná, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009. Editora UFPR.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.

POTIGUARA, Eliane. MUNDURUKU, Daniel. KAMBEBE, Marcia Wayna. TABAJARA, Auritha. VIEIRA, Fernanda. DORRICO, Julie. Literatura Indígena em foco. *Programa Livro Aberto*. [Moderado por] Nereide Santa Rosa. 20 maio 2021. New York: Focus Brasil, 2021. 1 vídeo (1h22min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=I20Z46AidQQ>. Acesso em: 22 maio 2021.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. 1ª ed. 4ª reimpressão. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

SÁ, Lúcia. *Literatura da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade. Traduzir a negritude: desafio para os estudos de tradução na contemporaneidade. *Cadernos de Letras da UFF*, [S.l.], v. 24, n. 48, jul. 2014. ISSN 24474207. Disponível em: <http://www.cadernosdeletras.uff.br/index.php/cadernosdeletras/article/view/124>. Acesso em: 18 junho. 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Palestra proferida na Universidade do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 14 nov. 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. Tradução de Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (org.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

SEABIRD ISLAND BAND. *Seabird Island Band*. Apresenta informações sobre Seabird Island Band no Canadá. Disponível em: <http://www.seabirdisland.ca/>. Acesso em: 18 jun. 2020.

SHOHAT, Ella. Estudos da área de gênero e as cartografias do conhecimento. In: COSTA, Claudia L.; SCHMIDT, Simone P. (org.). *Poéticas e políticas feministas*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2004. p. 19-30.

SHORTER, David Delgado. Borderland Methodology / Una Metodología Fronteriza. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 24 Jun. 2020, p. 1-23. <https://doi.org/10.1080/1744222.2020.1781367>. Acesso em: 18 abr. 2021.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. 2nd. ed. London: Zed Books, 2012. E-book.



SMITH, Sidonie; WATSON, Julia (ed.). *De/colonizing the subject: the politics of gender in women's autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992. E-book.

SMITH, Sidonie; WATSON, Julia. *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. London: University of Minnesota Press, 2001. E-book.

SPIVAK, Gayatri C. The Problem of Cultural Self-representation. In: HARASYM, Sarah (ed.). *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. New York & London: Routledge, 1990.

STERLING, Shirley. *The Grandmother Stories: Oral Tradition and The Transmission Of Culture*. 1997. 260f. Tese (Doctor of Philosophy) - Faculty of Graduate Studies, Centre for the Study of Curriculum and Instruction, The University of British Columbia, 1997.

TALLBEAR, Kim. Genomic articulations of indigeneity. *Social Studies of Science*, v. 43, n. 4, p. 509-533, Aug. 2013. Special Issue: Indigenous Body Parts and Postcolonial Technoscience. Disponível em: <http://www.jstor.com/stable/43284191>. Acesso em: 23 jun. 2020.

TE-MOAK TRIBE OF WESTERN SHOSHONE. *Te-Moak Tribe of Western Shoshone Indians*. Apresenta informações sobre a Te-Moak Tribe dos Estados Unidos. Disponível em: <http://temoaktribe.com/>. Acesso em: 21 ago. 2020.

TEVES, Stephanie Nohelani; SMITH, Andrea; RAHEJA, Michelle (ed.). *Native Studies Keywords*. Tucson: University of Arizona Press, 2015. E-book.

THE COEUR D'ALENE TRIBE. *The Coeur d'Alene Tribe*. Apresenta informações sobre os Coeur d'Alene dos Estados Unidos. Disponível em: <http://www.cdatribe-nsn.gov/>. Acesso em: 21 jun. 19.

THE GUARDIAN. *Not Invisible*. 2019. Disponível em: <https://www.theguardian.com/us-news/series/not-invisible>. Acesso em: 22 jun. 2019.

THE STÓ:LŌ RESEARCH AND RESOURCE MANAGEMENT CENTRE / STÓ:LŌ NATION. *Sq'ewlets: A Stó:lo-coast Salish Community in the Fraser River Valley*. Este site compartilha a jornada do povo Sq'ewlets desde os tempos antigos até o presente. Disponível em: <http://digitalsqewlets.ca/>. Acesso em: 15 maio 2020.

THOMPSON, M. Terry; EGESDAL, Steven M. *Salish Myths and Legends: One's Peoples Stories*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2008. E-book.

TOHE, Laura. Introduction to "She was telling it this way". In: HARJO, Joy; BIRD, Gloria (ed.). *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writings of North America*. New York: W.W. Norton, 1997, p. 41.

TORTORA, Gerard J; DERRICKSON, Bryan. *O corpo humano: fundamentos de anatomia e fisiologia*. 10ª edição. São Paulo: Artmed Editora, 2017. p. 31.

TREUER, David. *The Heartbeat of Wounded Knee: Native America from 1890 to the present*. New York: Riverhead Books, 2019.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. Traduzido por Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIEIRA, Fernanda. “Eu não sou sua princesa”: um diálogo entre mulheres. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, [S.l.], v. 8, n. 2, p. 151-164, maio 2020. ISSN 2316-4786. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/49318>. Acesso em: 27 ago. 2020. doi:<https://doi.org/10.12957/ek.2019.49318>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. 1ª Ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WALTERS, Joanna. Boston public schools map switch aims to amend 500 years of distortion. *The Guardian*. 23 mar. 2017. Education, US Education. Disponível em: <https://www.theguardian.com/education/2017/mar/19/boston-public-schools-world-map-mercator-peters-projection>. Acesso em: 15 abr. 2020.

WAPICHANA, Cristino. Culturas indígenas. Depoimento gravado durante o evento Mekukradjá – Círculo de Saberes de Escritores e Realizadores Indígenas, em setembro de 2016, em São Paulo/SP. Entrevista: Thiago Rosenberg; Gerente do Núcleo de Audiovisual e Literatura: Claudiney Ferreira; Coordenadora de conteúdo audiovisual: Kety Fernandes Nassar; Produção audiovisual: Ana Paula Fiorotto e Caroline Rodrigues; Captação: Bela Baderna; Edição: Anna Lucchesi (terceirizada); São Paulo: Itaú Cultural, 2017. (12min 42seg): cores. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Gyk4D91hZbE>. Acesso em: 20 mar. 2018.

WASHUTA, Elissa; WARBURTON, Theresa (ed.). *Shapes of Native Nonfiction: Collected essays by contemporary writers*. Seattle: University of Washington Press, 2019. E-book.

WICKWIRE, Wendy C. To See Ourselves as the Other’s Other: Nlaka’pamux Contact Narratives. *The Canadian Historical Review*, v. 75, n. 1, p. 1-20, 1994. Project MUSE Disponível em: [muse.jhu.edu/article/574510](https://muse.jhu.edu/article/574510). Acesso em: 7 abr. 2020.

XAKRIABÁ, Célia. “Atualmente nós vivemos um momento do genocídio legislado, é pela caneta que está nos matando.” - Célia Xakriabá. A #MPdaGrilagem é mais uma faceta do “genocídio legislado”: é um enorme perigo às terras e às vidas indígenas. Vamos pressionar por #MP910Nao! 11 maio 2020. Twitter: @SurvivalBrasil. Disponível em: <https://twitter.com/SurvivalBrasil/status/1259892213766590464>.

## GLOSSÁRIO: LÉXICO DE (R)EXISTÊNCIA

|                      |   |
|----------------------|---|
| Abya Yala            | Abya Yala é uma expressão na língua do povo Kuna, originário de Serra Nevada, no norte da Colômbia, e que significa “Terra madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento”. Abya Yala vem sendo uma das designações utilizadas como contrapartida à nomeação colonial de América.   |
| Autobiogeografia     | Autobiogeografia expressa a noção de escrever/inscrever a si própria nos espaços físicos, sociais, emocionais e espirituais, em novos entendimentos e reposicionamento de si. Possibilitando uma nova cartografia de pertencimento e identidade. A autobiogeografia é processo e resultado, uma abordagem não apenas à pesquisa e escrita, mas ao posicionamento espacial (geo) e análise sistemática (grafia) da identidade pessoal (auto) inscrita no corpo (bio); assim como a impressão/reprodução de si, descrição e inscrição da vida e/no espaço, nos territórios de pertença. Indo além de uma compreensão de si para incluir um fazer de si. |
| <i>Band</i>          | Comunidade, Banda, Bando. No contexto canadense, conforme o Indian Act de 1876, <i>Band</i> seria “um corpo de índios” cujas terras e recursos são administrados pelo governo federal.  |
| <i>Blood quantum</i> | Em termos gerais, <i>blood quantum</i> é uma construção não-Indígena para mensurar a quantidade de sangue Indígena em uma pessoa. É um requerimento para cidadania Indígena nos Estados Unidos, onde o governo federal emite o <i>Certificate of Degree of Indian Blood</i> (CDIB – Certificado de Grau de Sangue Indígena), com base no grau rastreável de “sangue Indígena” e se presume que quanto mais um indivíduo possui, mais “autêntica” seria sua Indigeneidade.   |
| <i>Chiefdom</i>      | Pode ser compreendido como Cacicado   |
| Diáspora Indígena    | Deslocamento forçado de identidades que é não apenas da ordem de uma geografia espacial, mas também das geografias sociais e culturais dado o rompimento dos laços sociais e culturais com o território que promovem um deslocamento das identidades coletivas e que não implica sempre em  |

|                      |   |
|----------------------|---|
|                      | um deslocamento do espaço físico, levando à estrangeirização das populações Indígenas em seus próprios territórios.   |
| Esquimó              | Palavra considerada como pejorativa pela maioria dos Inuit e que é utilizada para se referir aos mesmos. Vide Inuit.  |
| <i>First Nations</i> | No Canadá, o termo não é sinônimo para Povos Originários, visto que não inclui Inuit e Métis. Fora do contexto canadense, pode ser lido como um termo para Indígenas.   |
| Indígena             | Termo que vem do Latim e significa quem é original do lugar. Mesmo sendo um termo colonial, visto que os povos Originários não são uma massa homogênea e as nações são diferentes entre si, vem sendo a generalização estratégia utilizada para se referir aos povos que já se encontravam no continente de Abya Yala antes da invasão europeia.  |
| Índia/o              | Termo colonial homogeneizante utilizado para designar os habitantes originais do continente anterior à invasão de Abya Yala. É um termo geralmente considerado pejorativo. Algumas e alguns Indígenas utilizam o termo “índio/a” como ato de resistência. Como reapropriação de suas identidades étnicas. Como forma de mostrar que a luta de um/a Indígena, é a luta de todas/os. Essa é uma homogeneização que une forças, pela sobrevivência e enriquecimento das lutas Indígenas, mas quando usada pelos Indígenas.   |
| Inuit                | Inuit são os povos Indígenas do Ártico. A palavra Inuit significa “povo” na língua Inuktut. O singular de Inuit é Inuk. Ressalto aqui que a palavra “esquimó”, amplamente utilizada para se referir aos Inuit, é considerada extremamente ofensiva pela maioria do povo do Ártico. Muitos Inuit do Canadá vivem em mais de cinquenta comunidades nas regiões do norte em Inuit Nunangat, que significa “o lugar onde os Inuit vivem”. Inuit Nunangat é composta por quatro regiões: Nuviuluit (NWT and Yukon), Nunavik (Northern Quebec), Nunatsiavut (Labrador) e Nunavut. |
| Maracá               | Do tupi mbara’ká. Mais do que um instrumento musical, é objeto ritual com capacidade de conectar o mundo físico e espiritual.   |
| Métis                | Métis não é uma denominação genérica para mestiços. Métis se refere especificamente ao grupo de pessoas mestiças, parte Indígenas e parte brancas no contexto de Turtle Island (com ênfase no Canadá, mas não unicamente), com características distintas e que, além de sua herança   |

mestiça, desenvolveram seus próprios costumes, modo de vida e uma identidade reconhecível a parte dos seus ancestrais Indígenas, Inuit e europeus. São oficialmente reconhecidos como um grupo Indígena étnico distinto.

|                  |   |
|------------------|---|
| Mitakuye Oyasin  | Em Lakota, pode ser entendido como “somos todas/os parentas/es” (We are all related).   |
| Nativa/o         | Nativa/o significa “que é proveniente do local”. É também um termo colonial, como “Indígenas”, supramencionado, mas que pode ser utilizado como generalização estratégica. É um termo controverso e não é o mais utilizado para se referir aos Povos Originários de Abya Yala.  |
| Native           | Vide Nativa/o.  |
| Nheengatu        | Nhẽẽgatú. Língua Indígena do tronco Tupi, falada amplamente na região Amazônica à época da colonização e proibida, junto com as demais línguas Indígenas, pelo <i>Diretório Pombalino</i> de 1757. A língua Nheengatu ainda é falada por diversas nações Indígenas.   |
| Primeiras Nações | Veja First Nations.   |
| Pindorama        | Nome de origem Tupi que significa “Terra das Palmeiras”. Utilizado para designar o Brasil em uma perspectiva decolonial.  |
| Retomapas        | Mapa de retomada das identidades Indígenas, inclusive pela ins/escrita de si.   |
| Toré             | Em termos muito simples e resumidos, Toré é uma dança/ritual Indígena presente em diversas culturas de Pindorama. É um símbolo de resistência para muitas nações. Varia em ritmo e em toadas (linhas) em cada povo. O maracá dá o tom do passo e se dança, normalmente, em círculo. O Toré tem sentidos diferentes e podem ser celebrados por diversos motivos.   |
| Tribe            | Nos EUA, “tribe” é uma palavra que podemos compreender literalmente como “tribo”, mas é mais adequado “povo” ou “nação”, no contexto brasileiro (vide Tribo). As nações (“tribos”) reconhecidas federalmente são entidades Indígenas reconhecidas como tendo um relacionamento de “governo para governo” com os Estados Unidos. Além disso, possuem certos direitos inerentes a um governo autônomo. Claro que tudo isso é um campo minado, onde tratados são quebrados, territórios são roubados, direitos são ignorados, longos processos judiciais ainda correm, bem no estilo da colonialidade. |

|                      |   |
|----------------------|---|
| Tribo                | O termo “tribo” é uma generalização colonial para designar grupos genéricos de Indígenas, sem quaisquer considerações sobre suas nações e diferenças étnicas.   |
| <i>Turtle Island</i> | <i>Turtle Island</i> (Ilha das Tartarugas) é a região Norte do continente de Abya Yala. <i>Turtle Island</i> se origina de muitas Histórias da criação dos povos Originários do Norte, como os Mohawk, Chippewa e Iroquois. |

APÊNDICE A – Tramas de Existir: parte da árvore Genealógica de Fernanda Vieira

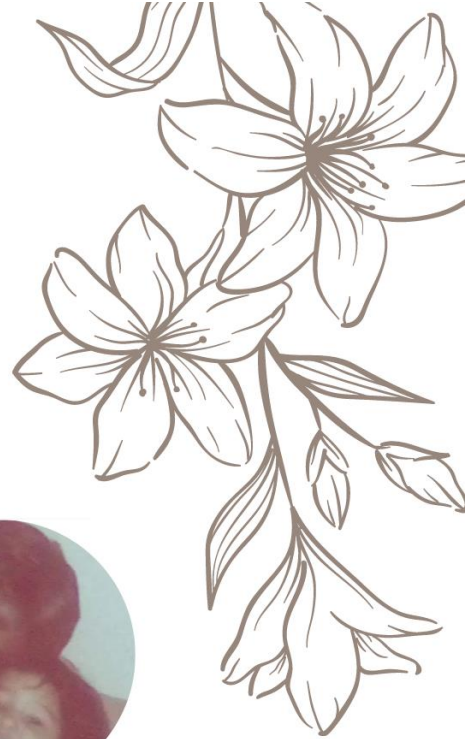
TRAMAS DE EXISTIR



EDIMAR COSTA VIEIRA & GILBERTO MONTEIRO VIEIRA  
AVÓS MATERNOS



ANTÔNIA LEOSIRA DE SANT' ANNA & JOÃO PINTO DE SANT' ANNA  
AVÓS PATERNOS



LUCIA MONTEIRO VIEIRA  
1946 - 2016  
MÃE  
Natural do Rio de Janeiro



HÉLIO PINTO DE SANT' ANNA  
1927 - 1994  
PAI  
Natural de Sergipe



**FERNANDA VIEIRA**  
MESTIZA 'INDÍGENA' 'CUÍR'  
(SUB)URBANA  
1982, natural do Rio de Janeiro  
Bisneta, neta, filha, mãe.



CAIO AUGUSTO VIEIRA GOMES  
FILHO  
2002 - 2014



**APÊNDICE B** – Entrevista de Terese Marie Mailhot concedida à turma de Contemporary Indigenous Literature, Continuing Education, do Institute of American Indian Arts e ministrado por Chelsea Tayrien, Spring 2021. [Pergunta feita por] Fernanda Vieira. Brasil e USA, 16 abril 2021.

**Fernanda Vieira:** Do you consider ‘Heart Berries: A memoir’ autoethnographic?

**Terese Marie Mailhot:** No but it's okay if other people do.

**Fernanda Vieira:** [Has] Writing about yourself changed the way you understand yourself?

**Terese Marie Mailhot:** I understand my power as a human being and it's made me kinder and happier. When you're roving in and writing, things feel uncertain and dangerous, but when you get the words right -- it's like retrieving yourself and making sense of things. It brought me a type of peace.

**Fernanda Vieira:** When we write, we are usually in control of the narrative, did you feel in control writing HB [Heart Berries: A Memoir]?

**Terese Marie Mailhot:** Yeah. It was going to be 99 pages on a word doc. It was going to have an emotional trajectory. I am pretty much the shit when it comes to vision. I think it was hard though to have vision beyond what my teachers were saying. A lot of people didn't understand what I was doing or how to sell it. Ha ha right. Life is so beautiful when you believe in yourself. It's hard to stand out or do what you believe is best, but every time it pays off somehow some way.

**Fernanda Vieira:** How to convey the unspoken, the parts of us made of absence of words, made of lack of language?

**Terese Marie Mailhot:** Absence has its own texture. Articulating absence is a specialty because I had dealt with so much neglect and abandonment. I knew that better than things staying put. That vacant part or that grief or loss is pretty tangible and I can speak to it better than I can joy or warmth or consistency.

MAILHOT, Terese Marie. Entrevista concedida à turma de Contemporary Indigenous Literature, Continuing Education, do Institute of American Indian Arts e ministrado por Chelsea Tayrien, Spring 2021. [Pergunta feita por] Fernanda Vieira. Brasil e USA, 16 abril 2021.



## ANEXO A – Indian Tribal Entities Within the Contiguous 48 States Recognized by and Eligible To Receive Services From the United States Bureau of Indian Affairs

O documento a seguir, *Indian Tribal Entities Within the Contiguous 48 States Recognized by and Eligible To Receive Services From the United States Bureau of Indian Affairs*, destaca a contradição de um Estado, nascido pela colonização, em estabelecer critérios para reconhecer nações e entidades 'tribais' que são anteriores a esse próprio Estado. É uma fissura na cronologia do pertencimento étnico provocada da colonialidade.



1200

Federal Register / Vol. 84, No. 22 / Friday, February 1, 2019 / Notices

USGS minimize the burden of this collection on the respondents, including through the use of information technology.

Comments that you submit in response to this notice are a matter of public record. We will include or summarize each comment in our request to OMB to approve this ICR. Before including your address, phone number, email address, or other personal identifying information in your comment, you should be aware that your entire comment—including your personal identifying information—may be made publicly available at any time. While you may ask us in your comment to withhold your personal identifying information from public review, we cannot guarantee that we will be able to do so.

**Abstract:** Research and monitoring findings are essential to fulfilling the U.S. Geological Survey's (USGS) responsibility under the Earthquake Hazards Reduction Act to develop earthquake hazard assessments and record earthquake activity nationwide. Residents, emergency responders, and engineers rely on the USGS for this accurate and scientifically sound information. The USGS Earthquake Hazards Program funds external investigators to carry out these important activities. In response to our Program Announcements, investigators submit proposals for research and monitoring activities on earthquake hazard assessments, earthquake causes and effects, and earthquake monitoring. This information is used as the basis for selection and award of projects meeting the USGS's Earthquake Hazards Program objectives. Final reports of research and monitoring findings are required for each funded proposal; annual progress reports are required for awards of a two- to five-year duration. Final reports are made available to the public at the website <http://earthquake.usgs.gov/research/external/>.

**Title of Collection:** Earthquake Hazards Program Research and Monitoring.

**OMB Control Number:** 1028-0051.

**Form Number:** None.

**Type of Review:** Extension of a currently approved collection.

**Respondents/Affected Public:** Research scientists, engineers, and the general public.

**Total Estimated Number of Annual Respondents:** 370.

**Total Estimated Number of Annual Responses:** 370 in total, consisting of 250 applications and narratives and 120 final and annual reports.

**Estimated Completion Time per Response:** 45 hours per proposal

application response and 12 hours per final or annual progress report.

**Total Estimated Number of Annual Burden Hours:** 12,450 (11,250 hours per application and 1,200 hours per final or annual progress report).

**Respondent's Obligation:** Final reports of research and monitoring findings are required to obtain future awards. Annual progress reports for multi-year awards are required to obtain funding for the following year.

**Frequency of Collection:** Final reports are required once at the end of the awards period of performance. Progress reports are required annually for awards of a two- to five-year duration.

**Total Estimated Annual Non-hour Burden Cost:** There are no "non-hour cost" burdens associated with this IC. An agency may not conduct or sponsor and a person is not required to respond to a collection of information unless it displays a currently valid OMB control number.

The authorities for this action are the Paperwork Reduction Act of 1995 (44 U.S.C. 3501, *et seq.*).

**Trent Richardson,**

*Deputy Associate Director, Natural Hazards Mission Area.*

[FR Doc. 2019-00607 Filed 1-31-19; 8:45 am]

**BILLING CODE 4338-11-P**

### DEPARTMENT OF THE INTERIOR

#### Bureau of Indian Affairs

#### Indian Entities Recognized by and Eligible To Receive Services From the United States Bureau of Indian Affairs

**AGENCY:** Bureau of Indian Affairs, Interior.

**ACTION:** Notice.

**SUMMARY:** This notice publishes the current list of 573 Tribal entities recognized by and eligible for funding and services from the Bureau of Indian Affairs (BIA) by virtue of their status as Indian Tribes. The list is updated from the notice published on July 23, 2018.

**FOR FURTHER INFORMATION CONTACT:** Ms. Laurel Iron Cloud, Bureau of Indian Affairs, Division of Tribal Government Services, Mail Stop 3645-MIB, 1849 C Street NW, Washington, DC 20240. Telephone number: (202) 513-7641.

**SUPPLEMENTARY INFORMATION:** This notice is published pursuant to Section 104 of the Act of November 2, 1994 (Pub. L. 103-454; 108 Stat. 4791, 4792), and in exercise of authority delegated to the Assistant Secretary—Indian Affairs under 25 U.S.C. 2 and 9 and 209 DM 8. Published below is an updated list of federally acknowledged Indian Tribes in

the contiguous 48 states and Alaska.

Amendments to the list include formatting edits, name changes, and name corrections. The list is updated from the notice published on July 23, 2018 (83 FR 34863).

To aid in identifying Tribal name changes and corrections, the Tribe's previously listed or former name is included in parentheses after the correct current Tribal name. We will continue to list the Tribe's former or previously listed name for several years before dropping the former or previously listed name from the list.

The listed Indian entities are acknowledged to have the immunities and privileges available to federally recognized Indian Tribes by virtue of their government-to-government relationship with the United States as well as the responsibilities, powers, limitations, and obligations of such Tribes. We have continued the practice of listing the Alaska Native entities separately for the purpose of facilitating identification of them.

Dated: December 20, 2018.

**Tara Sweeney,**

*Assistant Secretary—Indian Affairs.*

#### Indian Tribal Entities Within the Contiguous 48 States Recognized by and Eligible To Receive Services From the United States Bureau of Indian Affairs

Absentee-Shawnee Tribe of Indians of Oklahoma  
 Agua Caliente Band of Cahuilla Indians of the Agua Caliente Indian Reservation, California  
 Ak-Chin Indian Community (previously listed as the Ak Chin Indian Community of the Maricopa (Ak Chin) Indian Reservation, Arizona)  
 Alabama-Coushatta Tribe of Texas (previously listed as the Alabama-Coushatta Tribes of Texas)  
 Alabama-Quassarte Tribal Town  
 Alturas Indian Rancheria, California  
 Apache Tribe of Oklahoma  
 Arapaho Tribe of the Wind River Reservation, Wyoming  
 Aroostook Band of Micmacs (previously listed as the Aroostook Band of Micmac Indians)  
 Assiniboine and Sioux Tribes of the Fort Peck Indian Reservation, Montana  
 Augustine Band of Cahuilla Indians, California (previously listed as the Augustine Band of Cahuilla Mission Indians of the Augustine Reservation)  
 Bad River Band of the Lake Superior Tribe of Chippewa Indians of the Bad River Reservation, Wisconsin  
 Bay Mills Indian Community, Michigan  
 Bear River Band of the Rohnerville Rancheria, California

- Berry Creek Rancheria of Maidu Indians of California
- Big Lagoon Rancheria, California
- Big Pine Paiute Tribe of the Owens Valley (previously listed as the Big Pine Band of Owens Valley Paiute Shoshone Indians of the Big Pine Reservation, California)
- Big Sandy Rancheria of Western Mono Indians of California (previously listed as the Big Sandy Rancheria of Mono Indians of California)
- Big Valley Band of Pomo Indians of the Big Valley Rancheria, California
- Bishop Paiute Tribe (previously listed as the Paiute-Shoshone Indians of the Bishop Community of the Bishop Colony, California)
- Blackfeet Tribe of the Blackfeet Indian Reservation of Montana
- Blue Lake Rancheria, California
- Bridgeport Indian Colony (previously listed as the Bridgeport Paiute Indian Colony of California)
- Buena Vista Rancheria of Me-Wuk Indians of California
- Burns Paiute Tribe (previously listed as the Burns Paiute Tribe of the Burns Paiute Indian Colony of Oregon)
- Cabazon Band of Mission Indians, California
- Cachil DeHe Band of Wintun Indians of the Colusa Indian Community of the Colusa Rancheria, California
- Caddo Nation of Oklahoma
- Cahto Tribe of the Laytonville Rancheria
- Cahuilla Band of Indians (previously listed as the Cahuilla Band of Mission Indians of the Cahuilla Reservation, California)
- California Valley Miwok Tribe, California
- Campo Band of Diegueno Mission Indians of the Campo Indian Reservation, California
- Capitan Grande Band of Diegueno Mission Indians of California (Barona Group of Capitan Grande Band of Mission Indians of the Barona Reservation, California; Viejas (Baron Long) Group of Capitan Grande Band of Mission Indians of the Viejas Reservation, California)
- Catawba Indian Nation (aka Catawba Tribe of South Carolina)
- Cayuga Nation
- Cedarville Rancheria, California
- Chemehuevi Indian Tribe of the Chemehuevi Reservation, California
- Cher-Ae Heights Indian Community of the Trinidad Rancheria, California
- Cherokee Nation
- Cheyenne and Arapaho Tribes, Oklahoma (previously listed as the Cheyenne-Arapaho Tribes of Oklahoma)
- Cheyenne River Sioux Tribe of the Cheyenne River Reservation, South Dakota
- Chickahominy Indian Tribe
- Chickahominy Indian Tribe—Eastern Division
- Chicken Ranch Rancheria of Me-Wuk Indians of California
- Chippewa Cree Indians of the Rocky Boy's Reservation, Montana (previously listed as the Chippewa-Cree Indians of the Rocky Boy's Reservation, Montana)
- Chitimacha Tribe of Louisiana
- Citizen Potawatomi Nation, Oklahoma
- Cloverdale Rancheria of Pomo Indians of California
- Cocopah Tribe of Arizona
- Coeur D'Alene Tribe (previously listed as the Coeur D'Alene Tribe of the Coeur D'Alene Reservation, Idaho)
- Cold Springs Rancheria of Mono Indians of California
- Colorado River Indian Tribes of the Colorado River Indian Reservation, Arizona and California
- Comanche Nation, Oklahoma
- Confederated Salish and Kootenai Tribes of the Flathead Reservation
- Confederated Tribes and Bands of the Yakama Nation
- Confederated Tribes of Siletz Indians of Oregon (previously listed as the Confederated Tribes of the Siletz Reservation)
- Confederated Tribes of the Chehalis Reservation
- Confederated Tribes of the Colville Reservation
- Confederated Tribes of the Coos, Lower Umpqua and Siuslaw Indians
- Confederated Tribes of the Goshute Reservation, Nevada and Utah
- Confederated Tribes of the Grand Ronde Community of Oregon
- Confederated Tribes of the Umatilla Indian Reservation (previously listed as the Confederated Tribes of the Umatilla Reservation, Oregon)
- Confederated Tribes of the Warm Springs Reservation of Oregon
- Coquille Indian Tribe (previously listed as the Coquille Tribe of Oregon)
- Coushatta Tribe of Louisiana
- Cow Creek Band of Umpqua Tribe of Indians (previously listed as the Cow Creek Band of Umpqua Indians of Oregon)
- Cowlitz Indian Tribe
- Coyote Valley Band of Pomo Indians of California
- Crow Creek Sioux Tribe of the Crow Creek Reservation, South Dakota
- Crow Tribe of Montana
- Delaware Nation, Oklahoma
- Delaware Tribe of Indians
- Dry Creek Rancheria Band of Pomo Indians, California (previously listed as the Dry Creek Rancheria of Pomo Indians of California)
- Duckwater Shoshone Tribe of the Duckwater Reservation, Nevada
- Eastern Band of Cherokee Indians
- Eastern Shawnee Tribe of Oklahoma
- Eastern Shoshone Tribe of the Wind River Reservation, Wyoming (previously listed as the Shoshone Tribe of the Wind River Reservation, Wyoming)
- Elem Indian Colony of Pomo Indians of the Sulphur Bank Rancheria, California
- Elk Valley Rancheria, California
- Ely Shoshone Tribe of Nevada
- Enterprise Rancheria of Maidu Indians of California
- Ewiiapaayp Band of Kumeyaay Indians, California
- Federated Indians of Graton Rancheria, California
- Flandreau Santee Sioux Tribe of South Dakota
- Forest County Potawatomi Community, Wisconsin
- Fort Belknap Indian Community of the Fort Belknap Reservation of Montana
- Fort Bidwell Indian Community of the Fort Bidwell Reservation of California
- Fort Independence Indian Community of Paiute Indians of the Fort Independence Reservation, California
- Fort McDermitt Paiute and Shoshone Tribes of the Fort McDermitt Indian Reservation, Nevada and Oregon
- Fort McDowell Yavapai Nation, Arizona
- Fort Mojave Indian Tribe of Arizona, California & Nevada
- Fort Sill Apache Tribe of Oklahoma
- Gila River Indian Community of the Gila River Indian Reservation, Arizona
- Grand Traverse Band of Ottawa and Chippewa Indians, Michigan
- Greenville Rancheria (previously listed as the Greenville Rancheria of Maidu Indians of California)
- Grindstone Indian Rancheria of Wintun-Wailaki Indians of California
- Guidiville Rancheria of California
- Habematolel Pomo of Upper Lake, California
- Hannahville Indian Community, Michigan
- Havasupai Tribe of the Havasupai Reservation, Arizona
- Ho-Chunk Nation of Wisconsin
- Hoh Indian Tribe (previously listed as the Hoh Indian Tribe of the Hoh Indian Reservation, Washington)
- Hoopa Valley Tribe, California
- Hopi Tribe of Arizona
- Hopland Band of Pomo Indians, California (formerly Hopland Band of Pomo Indians of the Hopland Rancheria, California)
- Houlton Band of Maliseet Indians
- Hualapai Indian Tribe of the Hualapai Indian Reservation, Arizona
- Iipay Nation of Santa Ysabel, California (previously listed as the Santa Ysabel Band of Diegueno Mission Indians of the Santa Ysabel Reservation)

|  |   |  |
|--|---|--|
| Inaja Band of Diegueno Mission Indians of the Inaja and Cosmit Reservation, California   | Community of the Lone Pine Reservation, California)   | Morongo Band of Cahuilla Mission Indians of the Morongo Reservation)   |
| Ione Band of Miwok Indians of California   | Los Coyotes Band of Cahuilla and Cupeno Indians, California (previously listed as the Los Coyotes Band of Cahuilla & Cupeno Indians of the Los Coyotes Reservation)                     | Muckleshoot Indian Tribe (previously listed as the Muckleshoot Indian Tribe of the Muckleshoot Reservation, Washington)  |
| Iowa Tribe of Kansas and Nebraska  | Lovelock Paiute Tribe of the Lovelock Indian Colony, Nevada   | Nansemond Indian Nation (previously listed as the Nansemond Indian Tribe)  |
| Iowa Tribe of Oklahoma   | Lower Brule Sioux Tribe of the Lower Brule Reservation, South Dakota  | Narragansett Indian Tribe  |
| Jackson Band of Miwok Indians (previously listed as the Jackson Rancheria of Me-Wuk Indians of California)   | Lower Elwha Tribal Community (previously listed as the Lower Elwha Tribal Community of the Lower Elwha Reservation, Washington)   | Navajo Nation, Arizona, New Mexico & Utah  |
| Jamestown S'Klallam Tribe  | Lower Sioux Indian Community in the State of Minnesota  | Nez Perce Tribe (previously listed as the Nez Perce Tribe of Idaho)  |
| Jamul Indian Village of California   | Lummi Tribe of the Lummi Reservation  | Nisqually Indian Tribe (previously listed as the Nisqually Indian Tribe of the Nisqually Reservation, Washington)  |
| Jena Band of Choctaw Indians   | Lytton Rancheria of California  | Nooksack Indian Tribe  |
| Jicarilla Apache Nation, New Mexico  | Makah Indian Tribe of the Makah Indian Reservation  | Northern Cheyenne Tribe of the Northern Cheyenne Indian Reservation, Montana   |
| Kaibab Band of Paiute Indians of the Kaibab Indian Reservation, Arizona  | Manchester Band of Pomo Indians of the Manchester Rancheria, California (previously listed as the Manchester Band of Pomo Indians of the Manchester-Point Arena Rancheria, California)  | Northfork Rancheria of Mono Indians of California  |
| Kalispel Indian Community of the Kalispel Reservation  | Manzanita Band of Diegueno Mission Indians of the Manzanita Reservation, California   | Northwestern Band of the Shoshone Nation (previously listed as Northwestern Band of Shoshoni Nation and the Northwestern Band of Shoshoni Nation of Utah (Washakie))   |
| Karuk Tribe (previously listed as the Karuk Tribe of California)   | Mashantucket Pequot Indian Tribe (previously listed as the Mashantucket Pequot Tribe of Connecticut)  | Nottawaseppi Huron Band of the Potawatomi, Michigan (previously listed as the Huron Potawatomi, Inc.)  |
| Kashia Band of Pomo Indians of the Stewarts Point Rancheria, California  | Mashpee Wampanoag Tribe (previously listed as the Mashpee Wampanoag Indian Tribal Council, Inc.)  | Oglala Sioux Tribe (previously listed as the Oglala Sioux Tribe of the Pine Ridge Reservation, South Dakota)   |
| Kaw Nation, Oklahoma   | Match-e-be-nash-she-wish Band of Pottawatomis of Michigan   | Ohkay Owingeh, New Mexico (previously listed as the Pueblo of San Juan)  |
| Kewa Pueblo, New Mexico (previously listed as the Pueblo of Santo Domingo)   | Mechoopda Indian Tribe of Chico Rancheria, California   | Omaha Tribe of Nebraska  |
| Keweenaw Bay Indian Community, Michigan  | Menominee Indian Tribe of Wisconsin   | Oneida Nation (previously listed as the Oneida Tribe of Indians of Wisconsin)  |
| Kialegee Tribal Town   | Mesa Grande Band of Diegueno Mission Indians of the Mesa Grande Reservation, California   | Oneida Indian Nation (previously listed as the Oneida Nation of New York)  |
| Kickapoo Traditional Tribe of Texas  | Mescalero Apache Tribe of the Mescalero Reservation, New Mexico   | Onondaga Nation  |
| Kickapoo Tribe of Indians of the Kickapoo Reservation in Kansas  | Miami Tribe of Oklahoma   | Otoe-Missouria Tribe of Indians, Oklahoma  |
| Kickapoo Tribe of Oklahoma   | Miccosukee Tribe of Indians   | Ottawa Tribe of Oklahoma   |
| Kiowa Indian Tribe of Oklahoma   | Middletown Rancheria of Pomo Indians of California  | Paiute Indian Tribe of Utah (Cedar Band of Paiutes, Kanosh Band of Paiutes, Koosharem Band of Paiutes, Indian Peaks Band of Paiutes, and Shivwits Band of Paiutes (formerly Paiute Indian Tribe of Utah (Cedar City Band of Paiutes, Kanosh Band of Paiutes, Koosharem Band of Paiutes, Indian Peaks Band of Paiutes, and Shivwits Band of Paiutes)) |
| Klamath Tribes   | Minnesota Chippewa Tribe, Minnesota (Six component reservations: Bois Forte Band (Nett Lake); Fond du Lac Band; Grand Portage Band; Leech Lake Band; Mille Lacs Band; White Earth Band) | Paiute-Shoshone Tribe of the Fallon Reservation and Colony, Nevada   |
| Kletsel Dehe Band of Wintun Indians (previously listed as the Cortina Indian Rancheria and the Cortina Indian Rancheria of Wintun Indians of California) | Mississippi Band of Choctaw Indians   | Pala Band of Mission Indians (previously listed as the Pala Band of Luiseno Mission Indians of the Pala Reservation, California)   |
| Koi Nation of Northern California (previously listed as the Lower Lake Rancheria, California)  | Moapa Band of Paiute Indians of the Moapa River Indian Reservation, Nevada  | Pamunkey Indian Tribe  |
| Kootenai Tribe of Idaho  | Mohegan Tribe of Indians of Connecticut (previously listed as Mohegan Indian Tribe of Connecticut)  | Pascua Yaqui Tribe of Arizona  |
| La Jolla Band of Luiseno Indians, California (previously listed as the La Jolla Band of Luiseno Mission Indians of the La Jolla Reservation)             | Monacan Indian Nation   | Paskenta Band of Nomlaki Indians of California   |
| La Posta Band of Diegueno Mission Indians of the La Posta Indian Reservation, California   | Mooretown Rancheria of Maidu Indians of California  | Passamaquoddy Tribe  |
| Lac Courte Oreilles Band of Lake Superior Chippewa Indians of Wisconsin  | Morongo Band of Mission Indians, California (previously listed as the   | Pauma Band of Luiseno Mission Indians of the Pauma & Yuima Reservation, California   |
| Lac du Flambeau Band of Lake Superior Chippewa Indians of the Lac du Flambeau Reservation of Wisconsin   |   |  |
| Lac Vieux Desert Band of Lake Superior Chippewa Indians of Michigan  |   |  |
| Las Vegas Tribe of Paiute Indians of the Las Vegas Indian Colony, Nevada   |   |  |
| Little River Band of Ottawa Indians, Michigan  |   |  |
| Little Traverse Bay Bands of Odawa Indians, Michigan   |   |  |
| Lone Pine Paiute-Shoshone Tribe (previously listed as the Paiute-Shoshone Indians of the Lone Pine   |   |  |

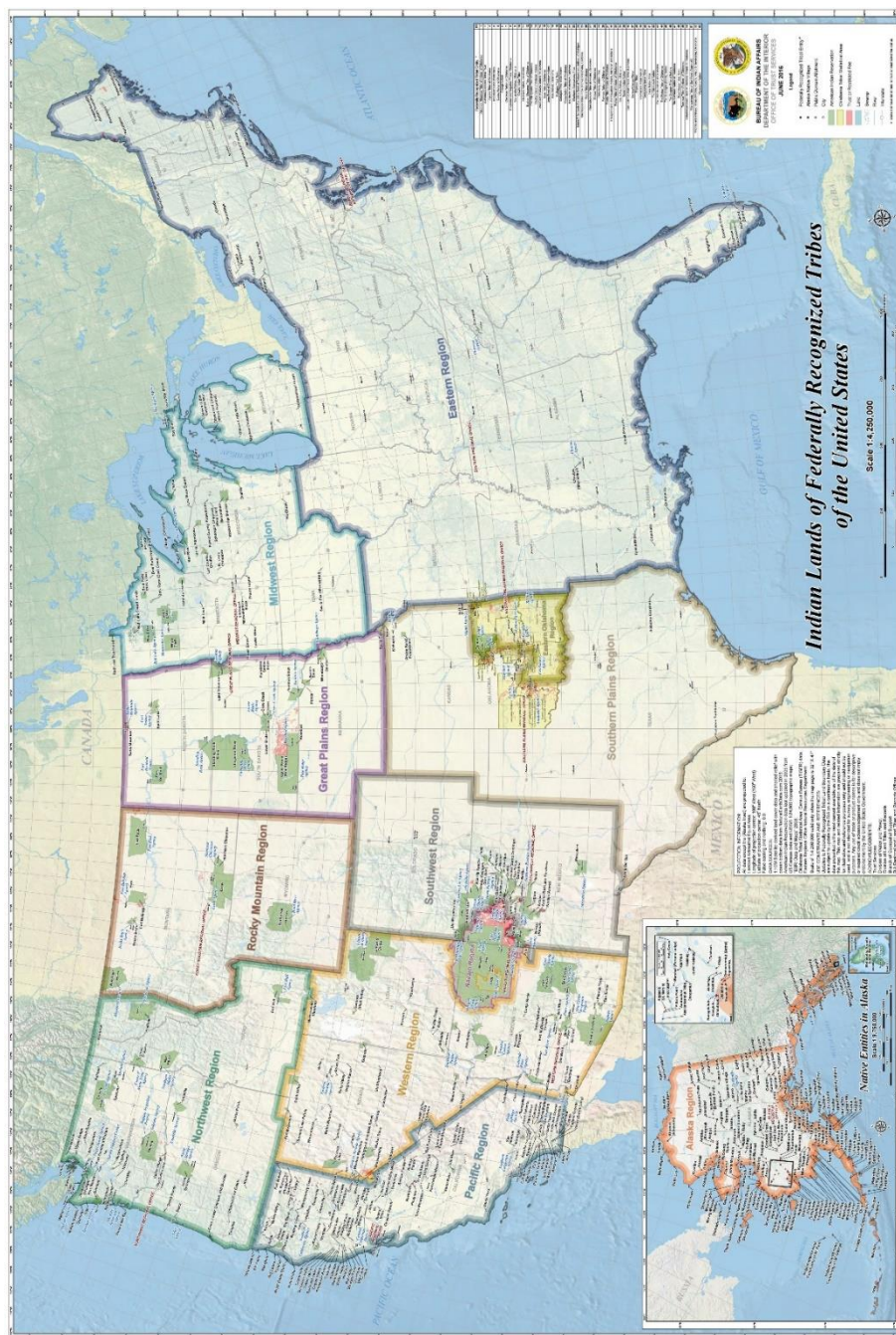
|   |  |   |
|---|--|---|
| Pawnee Nation of Oklahoma   | Red Lake Band of Chippewa Indians, Minnesota   | Seminole Tribe of Florida (previously listed as the Seminole Tribe of Florida (Dania, Big Cypress, Brighton, Hollywood & Tampa Reservations))                             |
| Pechanga Band of Luiseno Mission Indians of the Pechanga Reservation, California  | Redding Rancheria, California  | Seneca Nation of Indians (previously listed as the Seneca Nation of New York)   |
| Penobscot Nation (previously listed as the Penobscot Tribe of Maine)  | Redwood Valley or Little River Band of Pomo Indians of the Redwood Valley Rancheria California (previously listed as the Redwood Valley Rancheria of Pomo Indians of California) | Seneca-Cayuga Nation (previously listed as the Seneca-Cayuga Tribe of Oklahoma)   |
| Peoria Tribe of Indians of Oklahoma   | Reno-Sparks Indian Colony, Nevada  | Shakopee Mdewakanton Sioux Community of Minnesota   |
| Picayune Rancheria of Chukchansi Indians of California  | Resighini Rancheria, California  | Shawnee Tribe   |
| Pinoleville Pomo Nation, California (previously listed as the Pinoleville Rancheria of Pomo Indians of California)              | Rincon Band of Luiseno Mission Indians of the Rincon Reservation, California   | Sherwood Valley Rancheria of Pomo Indians of California   |
| Pit River Tribe, California (includes XL Ranch, Big Bend, Likely, Lookout, Montgomery Creek and Roaring Creek Rancherías)       | Robinson Rancheria (previously listed as the Robinson Rancheria Band of Pomo Indians, California and the Robinson Rancheria of Pomo Indians of California)                       | Shingle Springs Band of Miwok Indians, Shingle Springs Rancheria (Verona Tract), California   |
| Poarch Band of Creeks (previously listed as the Poarch Band of Creek Indians of Alabama)  | Rosebud Sioux Tribe of the Rosebud Indian Reservation, South Dakota  | Shinnecock Indian Nation  |
| Pokagon Band of Potawatomi Indians, Michigan and Indiana  | Round Valley Indian Tribes, Round Valley Reservation, California (previously listed as the Round Valley Indian Tribes of the Round Valley Reservation, California)               | Shoalwater Bay Indian Tribe of the Shoalwater Bay Indian Reservation (previously listed as the Shoalwater Bay Tribe of the Shoalwater Bay Indian Reservation, Washington) |
| Ponca Tribe of Indians of Oklahoma  | Sac & Fox Nation of Missouri in Kansas and Nebraska  | Shoshone-Bannock Tribes of the Fort Hall Reservation  |
| Ponca Tribe of Nebraska   | Sac & Fox Nation, Oklahoma   | Shoshone-Paiute Tribes of the Duck Valley Reservation, Nevada   |
| Port Gamble S'Klallam Tribe (previously listed as the Port Gamble Band of S'Klallam Indians)                                    | Sac & Fox Tribe of the Mississippi in Iowa   | Sisseton-Wahpeton Oyate of the Lake Traverse Reservation, South Dakota  |
| Potter Valley Tribe, California   | Saginaw Chippewa Indian Tribe of Michigan  | Skokomish Indian Tribe (previously listed as the Skokomish Indian Tribe of the Skokomish Reservation, Washington)   |
| Prairie Band Potawatomi Nation (previously listed as the Prairie Band of Potawatomi Nation, Kansas)                             | Saint Regis Mohawk Tribe (previously listed as the St. Regis Band of Mohawk Indians of New York)   | Skull Valley Band of Goshute Indians of Utah  |
| Prairie Island Indian Community in the State of Minnesota   | Salt River Pima-Maricopa Indian Community of the Salt River Reservation, Arizona   | Snoqualmie Indian Tribe (previously listed as the Snoqualmie Tribe, Washington)   |
| Pueblo of Acoma, New Mexico   | Samish Indian Nation (previously listed as the Samish Indian Tribe, Washington)  | Soboba Band of Luiseno Indians, California  |
| Pueblo of Cochiti, New Mexico   | San Carlos Apache Tribe of the San Carlos Reservation, Arizona   | Sokaogon Chippewa Community, Wisconsin  |
| Pueblo of Isleta, New Mexico  | San Juan Southern Paiute Tribe of Arizona  | Southern Ute Indian Tribe of the Southern Ute Reservation, Colorado   |
| Pueblo of Jemez, New Mexico   | San Manuel Band of Mission Indians, California (previously listed as the San Manuel Band of Serrano Mission Indians of the San Manuel Reservation)                               | Spirit Lake Tribe, North Dakota   |
| Pueblo of Laguna, New Mexico  | San Pasqual Band of Diegueno Mission Indians of California   | Spokane Tribe of the Spokane Reservation  |
| Pueblo of Nambe, New Mexico   | Santa Rosa Band of Cahuilla Indians, California (previously listed as the Santa Rosa Band of Cahuilla Mission Indians of the Santa Rosa Reservation)                             | Squaxin Island Tribe of the Squaxin Island Reservation  |
| Pueblo of Picuris, New Mexico   | Santa Rosa Indian Community of the Santa Rosa Rancheria, California  | St. Croix Chippewa Indians of Wisconsin   |
| Pueblo of Pojoaque, New Mexico  | Santa Ynez Band of Chumash Mission Indians of the Santa Ynez Reservation, California   | Standing Rock Sioux Tribe of North & South Dakota   |
| Pueblo of San Felipe, New Mexico  | Santee Sioux Nation, Nebraska  | Stillaguamish Tribe of Indians of Washington (previously listed as the Stillaguamish Tribe of Washington)   |
| Pueblo of San Ildefonso, New Mexico   | Sauk-Suiattle Indian Tribe   | Stockbridge Munsee Community, Wisconsin   |
| Pueblo of Sandia, New Mexico  | Sault Ste. Marie Tribe of Chippewa Indians, Michigan   | Summit Lake Paiute Tribe of Nevada  |
| Pueblo of Santa Ana, New Mexico   | Scotts Valley Band of Pomo Indians of California   | Suquamish Indian Tribe of the Port Madison Reservation  |
| Pueblo of Santa Clara, New Mexico   |  | Susanville Indian Rancheria, California   |
| Pueblo of Taos, New Mexico  |  | Swinomish Indian Tribal Community (previously listed as the Swinomish Indians of the Swinomish Reservation of Washington)   |
| Pueblo of Tesuque, New Mexico   |  | Sycuan Band of the Kumeyaay Nation  |
| Pueblo of Zia, New Mexico   |  | Table Mountain Rancheria (previously listed as the Table Mountain Rancheria of California)  |
| Puyallup Tribe of the Puyallup Reservation  |  |   |
| Pyramid Lake Paiute Tribe of the Pyramid Lake Reservation, Nevada   |  |   |
| Quartz Valley Indian Community of the Quartz Valley Reservation of California   |  |   |
| Quechan Tribe of the Fort Yuma Indian Reservation, California & Arizona   |  |   |
| Quileute Tribe of the Quileute Reservation  |  |   |
| Quinault Indian Nation (previously listed as the Quinault Tribe of the Quinault Reservation, Washington)                        |  |   |
| Ramona Band of Cahuilla, California (previously listed as the Ramona Band or Village of Cahuilla Mission Indians of California) |  |   |
| Rappahannock Tribe, Inc.  |  |   |
| Red Cliff Band of Lake Superior Chippewa Indians of Wisconsin   |  |   |

|   |  |   |
|---|--|---|
| Tejon Indian Tribe  | Woodfords Community, Stewart Community & Washoe Ranches)   | Chinik Eskimo Community (Golovin)   |
| Te-Moak Tribe of Western Shoshone Indians of Nevada (Four constituent bands: Battle Mountain Band; Elko Band; South Fork Band and Wells Band)       | White Mountain Apache Tribe of the Fort Apache Reservation, Arizona  | Chuloonawick Native Village   |
| The Chickasaw Nation  | Wichita and Affiliated Tribes (Wichita, Keechi, Waco & Tawakonie), Oklahoma  | Circle Native Community   |
| The Choctaw Nation of Oklahoma  | Wilton Rancheria, California   | Craig Tribal Association (previously listed as the Craig Community Association)           |
| The Modoc Tribe of Oklahoma   | Winnebago Tribe of Nebraska  | Curyung Tribal Council  |
| The Muscogee (Creek) Nation   | Winnemucca Indian Colony of Nevada   | Douglas Indian Association  |
| The Osage Nation (previously listed as the Osage Tribe)   | Wiyot Tribe, California (previously listed as the Table Bluff Reservation—Wiyot Tribe)   | Egegik Village  |
| The Quapaw Tribe of Indians   | Wyandotte Nation   | Eklutna Native Village  |
| The Seminole Nation of Oklahoma   | Yankton Sioux Tribe of South Dakota  | Emmonak Village   |
| Thlopthlocco Tribal Town  | Yavapai-Apache Nation of the Camp Verde Indian Reservation, Arizona  | Evansville Village (aka Bettles Field)  |
| Three Affiliated Tribes of the Fort Berthold Reservation, North Dakota  | Yavapai-Prescott Indian Tribe (previously listed as the Yavapai-Prescott Tribe of the Yavapai Reservation, Arizona)                              | Galena Village (aka Loudon Village)   |
| Timbisha Shoshone Tribe (previously listed as the Death Valley Timbi-sha Shoshone Tribe and the Death Valley Timbi-Sha Shoshone Band of California) | Yerington Paiute Tribe of the Yerington Colony & Campbell Ranch, Nevada  | Gulkana Village Council (previously listed as Gulkana Village)                            |
| Tohono O'odham Nation of Arizona  | Yocha Dehe Wintun Nation, California (previously listed as the Rumsey Indian Rancheria of Wintun Indians of California)                          | Healy Lake Village  |
| Tolowa Dee-ni' Nation (previously listed as the Smith River Rancheria, California)  | Yomba Shoshone Tribe of the Yomba Reservation, Nevada  | Holy Cross Tribe (previously listed as the Holy Cross Village)                            |
| Tonawanda Band of Seneca (previously listed as the Tonawanda Band of Seneca Indians of New York)  | Ysleta del Sur Pueblo (previously listed as the Ysleta Del Sur Pueblo of Texas)  | Hoonah Indian Association   |
| Tonkawa Tribe of Indians of Oklahoma  | Yurok Tribe of the Yurok Reservation, California   | Hughes Village  |
| Tonto Apache Tribe of Arizona   | Zuni Tribe of the Zuni Reservation, New Mexico   | Huslia Village  |
| Torres Martinez Desert Cahuilla Indians, California (previously listed as the Torres-Martinez Band of Cahuilla Mission Indians of California)       | <b>Native Entities Within the State of Alaska Recognized by and Eligible To Receive Services From the United States Bureau of Indian Affairs</b> | Hydaburg Cooperative Association  |
| Tulalip Tribes of Washington (previously listed as the Tulalip Tribes of the Tulalip Reservation, Washington)                                       | Agdaagux Tribe of King Cove  | Igiugig Village   |
| Tule River Indian Tribe of the Tule River Reservation, California   | Akiachak Native Community  | Inupiat Community of the Arctic Slope   |
| Tunica-Biloxi Indian Tribe  | Akiak Native Community   | Iqurmuit Traditional Council  |
| Tuolumne Band of Me-Wuk Indians of the Tuolumne Rancheria of California   | Alatna Village   | Ivanof Bay Tribe (previously listed as the Ivanoff Bay Tribe and the Ivanoff Bay Village) |
| Turtle Mountain Band of Chippewa Indians of North Dakota  | Algaaciq Native Village (St. Mary's)   | Kaguyak Village   |
| Tuscarora Nation  | Allakaket Village  | Kaktovik Village (aka Barter Island)  |
| Twenty-Nine Palms Band of Mission Indians of California   | Alutiiq Tribe of Old Harbor (previously listed as Native Village of Old Harbor and Village of Old Harbor)  | Kasigluk Traditional Elders Council   |
| United Auburn Indian Community of the Auburn Rancheria of California  | Angoon Community Association   | Kenaitze Indian Tribe   |
| United Keetoowah Band of Cherokee Indians in Oklahoma   | Anvik Village  | Ketchikan Indian Corporation  |
| Upper Mattaponi Tribe   | Arctic Village (See Native Village of Venetie Tribal Government)   | King Island Native Community  |
| Upper Sioux Community, Minnesota  | Asa'carsarmiut Tribe   | King Salmon Tribe   |
| Upper Skagit Indian Tribe   | Atqasuk Village (Atkasook)   | Klawock Cooperative Association   |
| Ute Indian Tribe of the Uintah & Ouray Reservation, Utah  | Beaver Village   | Knik Tribe  |
| Ute Mountain Ute Tribe (previously listed as the Ute Mountain Tribe of the Ute Mountain Reservation, Colorado, New Mexico & Utah)                   | Birch Creek Tribe  | Kokhanok Village  |
| Utu Utu Gwaitu Paiute Tribe of the Benton Paiute Reservation, California  | Central Council of the Tlingit & Haida Indian Tribes   | Koyukuk Native Village  |
| Walker River Paiute Tribe of the Walker River Reservation, Nevada   | Chalkyitsik Village  | Levelock Village  |
| Wampanoag Tribe of Gay Head (Aquinnah)  | Cheesh-Na Tribe (previously listed as the Native Village of Chistochina)   | Lime Village  |
| Washoe Tribe of Nevada & California (Carson Colony, Dresslerville Colony,   | Chevak Native Village  | Manley Hot Springs Village  |
|   | Chickaloon Native Village  | Manokotak Village   |
|   | Chignik Bay Tribal Council (previously listed as the Native Village of Chignik)  | McGrath Native Village  |
|   | Chignik Lake Village   | Mentasta Traditional Council  |
|   | Chilkat Indian Village (Klukwan)   | Metlakatla Indian Community, Annette Island Reserve                                       |
|   | Chilkoot Indian Association (Haines)   | Naknek Native Village   |
|   |  | Native Village of Afognak   |
|   |  | Native Village of Akhiok  |
|   |  | Native Village of Akutan  |
|   |  | Native Village of Aleknagik   |
|   |  | Native Village of Ambler  |
|   |  | Native Village of Atka  |
|   |  | Native Village of Barrow Inupiat Traditional Government                                   |
|   |  | Native Village of Belkofski   |
|   |  | Native Village of Brevig Mission  |
|   |  | Native Village of Buckland  |
|   |  | Native Village of Cantwell  |
|   |  | Native Village of Chenega (aka Chanega)   |
|   |  | Native Village of Chignik Lagoon  |
|   |  | Native Village of Chitina   |
|   |  | Native Village of Chuathbaluk (Russian Mission, Kuskokwim)                                |
|   |  | Native Village of Council   |
|   |  | Native Village of Doering   |
|   |  | Native Village of Diomedea (aka Inalik)   |
|   |  | Native Village of Eagle   |

|   |   |   |
|---|---|---|
| Native Village of Eek   | Native Village of Tatitlek  | Telida Village  |
| Native Village of Ekuk  | Native Village of Tazlina   | Traditional Village of Togiak   |
| Native Village of Ekwok (previously listed as Ekwok Village)                              | Native Village of Teller  | Tuluksak Native Community   |
| Native Village of Elim  | Native Village of Tetlin  | Twin Hills Village  |
| Native Village of Eyak (Cordova)  | Native Village of Tuntutuliak   | Ugashik Village   |
| Native Village of False Pass  | Native Village of Tununak   | Umkumiut Native Village (previously listed as Umkumiute Native Village)   |
| Native Village of Fort Yukon  | Native Village of Tyonek  | Village of Alakanuk   |
| Native Village of Gakona  | Native Village of Unalakleet  | Village of Anaktuvuk Pass   |
| Native Village of Gambell   | Native Village of Unga  | Village of Aniak  |
| Native Village of Georgetown  | Native Village of Venetie Tribal Government (Arctic Village and Village of Venetie)                   | Village of Atmautluak   |
| Native Village of Goodnews Bay  | Native Village of Wales   | Village of Bill Moore's Slough  |
| Native Village of Hamilton  | Native Village of White Mountain  | Village of Chefornak  |
| Native Village of Hooper Bay  | Nenana Native Association   | Village of Clarks Point   |
| Native Village of Kanatak   | New Koliganek Village Council   | Village of Crooked Creek  |
| Native Village of Karluk  | New Stuyahok Village  | Village of Dot Lake   |
| Native Village of Kiana   | Newhalen Village  | Village of Iliamna  |
| Native Village of Kipnuk  | Newtok Village  | Village of Kalskag  |
| Native Village of Kivalina  | Nikolai Village   | Village of Kaltag   |
| Native Village of Kluti Kaah (aka Copper Center)  | Ninilchik Village   | Village of Kotlik   |
| Native Village of Kobuk   | Nome Eskimo Community   | Village of Lower Kalskag  |
| Native Village of Kongiganak  | Nondalton Village   | Village of Ohogamiut  |
| Native Village of Kotzebue  | Noorvik Native Community  | Village of Red Devil  |
| Native Village of Koyuk   | Northway Village  | Village of Sleetmute  |
| Native Village of Kwigillingok  | Nulato Village  | Village of Solomon  |
| Native Village of Kwinhagak (aka Quinhagak)   | Nunakuyarmiut Tribe   | Village of Stony River  |
| Native Village of Larsen Bay  | Organized Village of Grayling (aka Holikachuk)  | Village of Venetie (See Native Village of Venetie Tribal Government)  |
| Native Village of Marshall (aka Fortuna Ledge)  | Organized Village of Kake   | Village of Wainwright   |
| Native Village of Mary's Igloo  | Organized Village of Kasaan   | Wrangell Cooperative Association  |
| Native Village of Mekoryuk  | Organized Village of Kwethluk   | Yakutat Tlingit Tribe   |
| Native Village of Minto   | Organized Village of Saxman   | Yupiit of Andreafski  |
| Native Village of Nanwalek (aka English Bay)  | Orutsarmiut Traditional Native Council (previously listed as Orutsarmiut Native Village (aka Bethel)) | [FR Doc. 2019-00897 Filed 1-30-19; 4:15 pm]   |
| Native Village of Napaimute   | Oscarville Traditional Village  | <b>BILLING CODE 4337-15-P</b>   |
| Native Village of Napakiak  | Pauloff Harbor Village  |   |
| Native Village of Napaskiak   | Pedro Bay Village   | <b>DEPARTMENT OF THE INTERIOR</b>   |
| Native Village of Nelson Lagoon   | Petersburg Indian Association   | <b>Bureau of Land Management</b>  |
| Native Village of Nightmute   | Pilot Station Traditional Village   | <b>[LLAK940000.L1410000.BX0000.18X.LXSS001L0100]</b>  |
| Native Village of Nikolski  | Platinum Traditional Village  | <b>Filing of Plats of Survey: Alaska</b>  |
| Native Village of Noatak  | Portage Creek Village (aka Ohgsenakale)   | <b>AGENCY:</b> Bureau of Land Management, Interior.   |
| Native Village of Nuiqsut (aka Nooiksut)  | Pribilof Islands Aleut Communities of St. Paul & St. George Islands                                   | <b>ACTION:</b> Notice of official filing.   |
| Native Village of Nunam Iqua (previously listed as the Native Village of Sheldon's Point) | Qagan Tayagungin Tribe of Sand Point Village  | <b>SUMMARY:</b> The plats of survey of lands described in this notice are scheduled to be officially filed in the Bureau of Land Management (BLM), Alaska State Office, Anchorage, Alaska. The surveys, which were executed at the request of the BLM, are necessary for the management of these lands. |
| Native Village of Nunapitchuk   | Qawalangin Tribe of Unalaska  | <b>DATES:</b> The BLM must receive protests by March 4, 2019.   |
| Native Village of Ouzinkie  | Rampart Village   | <b>ADDRESSES:</b> You may obtain a copy of the plats from the Alaska Public Information Center at the BLM Alaska State Office, 222 W 7th Avenue, Anchorage, AK 99513, upon required payment. You may view the plats at this location at no cost. Please use this address when filing written protests.  |
| Native Village of Paimiut   | Saint George Island (See Pribilof Islands Aleut Communities of St. Paul & St. George Islands)         | <b>FOR FURTHER INFORMATION CONTACT:</b> Douglas N. Haywood, Chief, Branch of  |
| Native Village of Perryville  | Saint Paul Island (See Pribilof Islands Aleut Communities of St. Paul & St. George Islands)           |   |
| Native Village of Pilot Point   | Salamatof Tribe (previously listed as the Village of Salamatoff)                                      |   |
| Native Village of Pitka's Point   | Seldovia Village Tribe  |   |
| Native Village of Point Hope  | Shageluk Native Village   |   |
| Native Village of Point Lay   | Sitka Tribe of Alaska   |   |
| Native Village of Port Graham   | Skagway Village   |   |
| Native Village of Port Heiden   | South Naknek Village  |   |
| Native Village of Port Lions  | Stebbins Community Association  |   |
| Native Village of Ruby  | Sun'aq Tribe of Kodiak (previously listed as the Shoonaq' Tribe of Kodiak)                            |   |
| Native Village of Saint Michael   | Takotna Village   |   |
| Native Village of Savoonga  | Tangirnaq Native Village (formerly Lesnoi Village (aka Woody Island))                                 |   |
| Native Village of Scammon Bay   |   |   |
| Native Village of Selawik   |   |   |
| Native Village of Shaktoolik  |   |   |
| Native Village of Shishmaref  |   |   |
| Native Village of Shungnak  |   |   |
| Native Village of Stevens   |   |   |
| Native Village of Tanacross   |   |   |
| Native Village of Tanana  |   |   |

## ANEXO B – Indian Lands of Federally Recognized Tribes of the United States (2016)

Todos os territórios de Abya Yala são Indígenas. O fato de terem sido tomados, pilhados, ocupados e divididos não desenraiza a ancestralidade e a história de um povo que aqui já estava e recebeu os que aqui chegaram. A seguir, um mapa dos Territórios Indígenas das Tribos estadunidenses reconhecidas pela Federação evidencia como a colonização reescreveu o espaço autóctone e inscreveu uma geografia que reflete o exílio e deslocamento das nações Originárias.



Fonte: Bureau of Indian Affairs, 2016.

ANEXO C – *Indian Act (1876)*

O documento a seguir, *Act to amend and consolidate the laws respecting Indians*, conhecido como *Indian Act (1876)*, apresenta a mentalidade colonial e as políticas indigenistas canadenses, cujos reflexos são presentes na contemporaneidade.

ACTS  
OF THE  
PARLIAMENT  
OF THE  
DOMINION OF CANADA,  
PASSED IN THE  
THIRTY-NINTH YEAR OF THE REIGN OF HER MAJESTY  
QUEEN VICTORIA,  
AND IN THE  
THIRD SESSION OF THE THIRD PARLIAMENT,  
*Begun and holden at Ottawa, on the tenth day of February, and closed by  
Prorogation on the twelfth day of April, 1876.*



HIS EXCELLENCY  
THE RIGHT HONORABLE, SIR FREDERICK TEMPLE, EARL OF DUFFERIN,  
GOVERNOR GENERAL.

VOL. I.  
PUBLIC GENERAL ACTS.

OTTAWA:  
PRINTED BY BROWN CHAMBERLIN,  
LAW PRINTER TO THE QUEEN'S MOST EXCELLENT MAJESTY.  
ANNO DOMINI, 1876.



## CHAP. 18.

An Act to amend and consolidate the laws respecting  
Indians.

[Assented to 12th April, 1876.]

**W**HEREAS it is expedient to amend and consolidate the Preamble.  
laws respecting Indians: Therefore Her Majesty, by  
and with the advice and consent of the Senate and House  
of Commons of Canada, enacts as follows :—

**1.** This Act shall be known and may be cited as “ *The* Short title  
*Indian Act, 1876* ;” and shall apply to all the Provinces, and and extent of  
to the North West Territories, including the Territory of Act.  
Keewatin.

**2.** The Minister of the Interior shall be Superintendent- Superintend-  
General of Indian Affairs, and shall be governed in the ent General.  
supervision of the said affairs, and in the control and manage-  
ment of the reserves, lands, moneys and property of Indians  
in Canada by the provisions of this Act.

## TERMS.

**3.** The following terms contained in this Act shall be held Meanings as-  
to have the meaning hereinafter assigned to them, unless such signed to  
meaning be repugnant to the subject or inconsistent with the terms in this  
context :— Act.

**1.** The term “ band ” means any tribe, band or body of Band.  
Indians who own or are interested in a reserve or in Indian  
lands in common, of which the legal title is vested in the  
Crown, or who share alike in the distribution of any annuities  
or interest moneys for which the Government of Canada is  
responsible ; the term “ the band ” means the band to which  
the context relates ; and the term “ band,” when action is  
being taken by the band as such, means the band in council.

**2.** The term “ irregular band ” means any tribe, band or Irregular  
body of persons of Indian blood who own no interest in any Band.  
reserve or lands of which the legal title is vested in the Crown,  
who possess no common fund managed by the Government  
of Canada, or who have not had any treaty relations with the  
Crown.

**3.** The term “ Indian ” means Indians.

*First.* Any male person of Indian blood reputed to belong  
to a particular band ;

*Secondly.*

*Secondly.* Any child of such person ;

*Thirdly.* Any woman who is or was lawfully married to such person :

As to illegitimates.

(a) Provided that any illegitimate child, unless having shared with the consent of the band in the distribution moneys of such band for a period exceeding two years, may, at any time, be excluded from the membership thereof by the band, if such proceeding be sanctioned by the Superintendent-General :

Absentees.

(b). Provided that any Indian having for five years continuously resided in a foreign country shall with the sanction of the Superintendent-General, cease to be a member thereof and shall not be permitted to become again a member thereof, or of any other band, unless the consent of the band with the approval of the Superintendent-General or his agent, be first had and obtained ; but this provision shall not apply to any professional man, mechanic, missionary, teacher or interpreter, while discharging his or her duty as such :

Woman marrying other than an Indian.

(c) Provided that any Indian woman marrying any other than an Indian or a non-treaty Indian shall cease to be an Indian in any respect within the meaning of this Act, except that she shall be entitled to share equally with the members of the band to which she formerly belonged, in the annual or semi-annual distribution of their annuities, interest moneys and rents ; but this income may be commuted to her at any time at ten years' purchase with the consent of the band :

Marrying non-treaty Indians.

(d) Provided that any Indian woman marrying an Indian of any other band, or a non-treaty Indian shall cease to be a member of the band to which she formerly belonged, and become a member of the band or irregular band of which her husband is a member :

As to half-breeds.

(e) Provided also that no half-breed in Manitoba who has shared in the distribution of half-breed lands shall be accounted an Indian ; and that no half-breed head of a family (except the widow of an Indian, or a half-breed who has already been admitted into a treaty), shall, unless under very special circumstances, to be determined by the Superintendent-General or his agent, be accounted an Indian, or entitled to be admitted into any Indian treaty.

Non-treaty Indian.

4 The term " non-treaty Indian " means any person of Indian blood who is reputed to belong to an irregular band, or who follows the Indian mode of life, even though such person be only a temporary resident in Canada.

Enfranchised Indian.

5. The term " enfranchised Indian " means any Indian, his wife

wife or minor unmarried child, who has received letters patent granting him in fee simple any portion of the reserve which may have been allotted to him, his wife and minor children, by the band to which he belongs, or any unmarried Indian who may have received letters patent for an allotment of the reserve.

6. The term "reserve" means any tract or tracts of land set apart by treaty or otherwise for the use or benefit of or granted to a particular band of Indians, of which the legal title is in the Crown, but which is unsurrendered, and includes all the trees, wood, timber, soil, stone, minerals, metals, or other valuables thereon or therein. Reserve.

7. The term "special reserve" means any tract or tracts of land and everything belonging thereto set apart for the use or benefit of any band or irregular band of Indians, the title of which is vested in a society, corporation or community legally established, and capable of suing and being sued, or in a person or persons of European descent, but which land is held in trust for, or benevolently allowed to be used by, such band or irregular band of Indians Special Reserve.

8. The term "Indian lands" means any reserve or portion of a reserve which has been surrendered to the Crown. Indian lands.

9. The term "intoxicants" means and includes all spirits, strong waters, spirituous liquors, wines, or fermented or compounded liquors or intoxicating drink of any kind whatsoever, and any intoxicating liquor or fluid, as also opium and any preparation thereof, whether liquid or solid, and any other intoxicating drug or substance, and tobacco or tea mixed or compounded or impregnated with opium or with other intoxicating drugs, spirits or substances, and whether the same or any of them be liquid or solid Intoxicants.

10. The term "Superintendent-General" means the Superintendent-General of Indian Affairs. Superintendent General.

11. The term "agent" means a commissioner, superintendent, agent, or other officer acting under the instructions of the Superintendent-General. Agent.

12. The term "person" means an individual other than an Indian, unless the context clearly requires another construction. Person.

#### RESERVES.

4. All reserves for Indians or for any band of Indians, or held in trust for their benefit, shall be deemed to be reserved and held for the same purposes as before the passing of this Act, but subject to its provisions. Reserves subject to this Act.

Surveys  
authorized.

5. The Superintendent-General may authorize surveys, plans and reports to be made of any reserve for Indians, shewing and distinguishing the improved lands, the forests and lands fit for settlement, and such other information as may be required; and may authorize that the whole or any portion of a reserve be subdivided into lots.

What Indians  
only deemed  
holders of  
lots.

6. In a reserve, or portion of a reserve, subdivided by survey into lots, no Indian shall be deemed to be lawfully in possession of one or more of such lots, or part of a lot, unless he or she has been or shall be located for the same by the band, with the approval of the Superintendent-General :

Indemnity to  
Indians dis-  
possessed.

Provided that no Indian shall be dispossessed of any lot or part of a lot, on which he or she has improvements, without receiving compensation therefor, (at a valuation to be approved by the Superintendent-General) from the Indian who obtains the lot or part of a lot, or from the funds of the band, as may be determined by the Superintendent-General.

Location  
ticket; in  
triplicate;  
how dealt  
with.

7. On the Superintendent-General approving of any location as aforesaid, he shall issue in triplicate a ticket granting a location title to such Indian, one triplicate of which he shall retain in a book to be kept for the purpose; the other two he shall forward to the local agent, one to be delivered to the Indian in whose favor it was issued, the other to be filed by the agent, who shall permit it to be copied into the register of the band, if such register has been established :

Effect of such  
ticket limited.

8. The conferring of any such location title as aforesaid shall not have the effect of rendering the land covered thereby subject to seizure under legal process, or transferable except to an Indian of the same band, and in such case, only with the consent of the council thereof and the approval of the Superintendent-General, when the transfer shall be confirmed by the issue of a ticket in the manner prescribed in the next preceding section.

Property of  
deceased In-  
dian, how to  
descend.

9. Upon the death of any Indian holding under location or other duly recognized title any lot or parcel of land, the right and interest therein of such deceased Indian shall, together with his goods and chattels, devolve one-third upon his widow, and the remainder upon his children equally; and such children shall have a like estate in such land as their father; but should such Indian die without issue but leaving a widow, such lot or parcel of land and his goods and chattels shall be vested in her, and if he leaves no widow, then in the Indian nearest akin to the deceased, but if he have no heir nearer than a cousin, then the same shall be vested in the Crown for the benefit of the band: But what-

Proviso.

ever

ever may be the final disposition of the land, the claimant or claimants shall not be held to be legally in possession until they obtain a location ticket from the Superintendent-General in the manner prescribed in the case of new locations.

**10.** Any Indian or non-treaty Indian in the Province of British Columbia, the Province of Manitoba, in the North-West Territories, or in the Territory of Keewatin, who has, or shall have, previously to the selection of a reserve, possession of and made permanent improvements on a plot of land which has been or shall be included in or surrounded by a reserve, shall have the same privileges, neither more nor less, in respect of such plot, as an Indian enjoys who holds under a location title.

Indians in Manitoba, British Columbia or N. W. Territories, &c., having made improvements.

#### PROTECTION OF RESERVES.

**11.** No person, or Indian other than an Indian of the band, shall settle, reside or hunt upon, occupy or use any land or marsh, or shall settle, reside upon or occupy any road, or allowance for roads running through any reserve belonging to or occupied by such band; and all mortgages or hypothecs given or consented to by any Indian, and all leases, contracts and agreements made or purporting to be made by any Indian, whereby persons or Indians other than Indians of the band are permitted to reside or hunt upon such reserve, shall be absolutely void.

Who only may settle in thereon.

Certain conveyances, &c., void.

**12.** If any person or Indian other than an Indian of the band, without the license of the Superintendent-General (which license, however, he may at any time revoke), settles, resides or hunts upon or occupies or uses any such land or marsh; or settles, resides upon or occupies any such roads or allowances for roads, on such reserve, or if any Indian is illegally in possession of any lot or part of a lot in a subdivided reserve, the Superintendent-General or such officer or person as he may thereunto depute and authorize, shall, on complaint made to him, and on proof of the fact to his satisfaction, issue his warrant signed and sealed, directed to the sheriff of the proper county or district, or if the said reserve be not situated within any county or district, then directed to any literate person willing to act in the premises, commanding him forthwith to remove from the said land or marsh, or roads or allowances for roads, or lots or parts of lots, every such person or Indian and his family so settled, residing or hunting upon or occupying, or being illegally in possession of the same, or to notify such person or Indian to cease using as aforesaid the said lands, marshes, roads or allowances for roads; and such sheriff or other person shall accordingly remove or notify such person or Indian, and for that purpose shall have the same powers as in the execution of criminal

Power to remove persons unlawfully occupying.

nal

Costs of removal.      nal process ; and the expenses incurred in any such removal or notification shall be borne by the party removed or notified, and may be recovered from him as the costs in any ordinary suit :

Proviso : residence by consent of Superintendent-General.      Provided that nothing contained in this Act shall prevent an Indian or non-treaty Indian, if five years a resident in Canada, not a member of the band, with the consent of the band and the approval of the Superintendent-General, from residing upon the reserve, or receiving a location thereon.

Removal and punishment of persons returning after removal.      **13.** If any person or Indian, after having been removed or notified as aforesaid, returns to, settles upon, resides or hunts upon or occupies, or uses as aforesaid, any of the said land, marsh or lots, or parts of lots ; or settles, resides upon or occupies any of the said roads, allowances for roads, or lots or parts of lots, the Superintendent-General, or any officer or person deputed and authorized as aforesaid, upon view, or upon proof on oath made before him, or to his satisfaction, that the said person or Indian has returned to, settled, resided or hunted upon or occupied or used as aforesaid any of the said lands, marshes, lots or parts of lots, or has returned to, settled or resided upon or occupied any of the said roads or allowances for roads, or lots or parts of lots, shall direct and send his warrant signed and sealed to the sheriff of the proper county or district, or to any literate person therein, and if the said reserve be not situated within any county or district, then to any literate person, commanding him forthwith to arrest such person or Indian, and commit him to the common gaol of the said county or district, or if there be no gaol in the said county or district, then to the gaol nearest to the said reserve in the Province or Territory there to remain for the time ordered by such warrant, but which shall not exceed thirty days.

Warrant to arrest.

Arrest and imprisonment      **14.** Such sheriff or other person shall accordingly arrest the said party, and deliver him to the gaoler or sheriff of the proper county, district, Province or Territory, who shall receive such person or Indian and imprison him in the said gaol for the term aforesaid.

Order to be drawn up and filed.      **15.** The Superintendent-General, or such officer or person as aforesaid, shall cause the judgment or order against the offender to be drawn up and filed in his office, and such judgment shall not be removed by *certiorari* or otherwise, or be appealed from, but shall be final.

Punishment of others than Indians trespassing on reserves.      **16.** If any person or Indian other than an Indian of the band to which the reserve belongs, without the license in writing of the Superintendent-General or of some officer or person deputed by him for that purpose, trespasses upon any

any of the said land, roads or allowances for roads in the said reserve, by cutting, carrying away or removing therefrom any of the trees, saplings, shrubs, underwood, timber or hay thereon, or by removing any of the stone, soil, minerals, metals or other valuables off the said land, roads or allowances for roads, the person or Indian so trespassing shall, for every tree he cuts, carries away or removes, forfeit and pay the sum of twenty dollars; and for cutting, carrying away or removing any of the saplings, shrubs, underwood, timber or hay, if under the value of one dollar, the sum of four dollars, but if over the value of one dollar, then the sum of twenty dollars; and for removing any of the stone, soil, minerals, metals or other valuables aforesaid, the sum of twenty dollars, such fine to be recovered by the Superintendent-General, or any officer or person by him deputed, by distress and sale of the goods and chattels of the party or parties fined: or the Superintendent-General, or such officer or person, without proceeding by distress and sale as aforesaid, may, upon the non-payment of the said fine, order the party or parties to be imprisoned in the common gaol as aforesaid, for a period not exceeding thirty days, when the fine does not exceed twenty dollars, or for a period not exceeding three months when the fine does exceed twenty dollars: and upon the return of any warrant for distress or sale, if the amount thereof has not been made, or if any part of it remains unpaid, the said Superintendent-General, officer or person, may commit the party in default upon such warrant, to the common gaol as aforesaid for a period not exceeding thirty days if the sum claimed by the Superintendent-General, upon the said warrant does not exceed twenty dollars, or for a time not exceeding three months if the sum claimed does exceed twenty dollars: all such fines shall be paid to the Receiver-General, to be disposed of for the use and benefit of the band of Indians for whose benefit the reserve is held, in such manner as the Governor in Council may direct.

Penalties for offences by trespassers.

Levying penalties or imprisonment of offender for non-payment.

Application of fines.

**17.** If any Indian, without the license in writing of the Superintendent-General, or of some officer or person deputed by him for that purpose, trespasses upon the land of an Indian who holds a location title, or who is otherwise recognized by the department as the occupant of such land, by cutting, carrying away, or removing therefrom, any of the trees, saplings, shrubs, underwood, timber or hay thereon, or by removing any of the stone, soil, minerals, metals or other valuables off the said land; or if any Indian, without license as aforesaid, cuts, carries away or removes from any portion of the reserve of his band for sale (and not for the immediate use of himself and his family) any trees, timber or hay thereon, or removes any of the stone, soil, minerals, metals, or other valuables therefrom for sale as aforesaid, he shall be liable to all the fines and penalties provided in the next preceding section in respect to Indians of other bands and other persons.

Punishment of Indians so trespassing.

Or removing timber, &c.

Name of offender need not be mentioned in warrant in certain cases.

**18.** In all orders, writs, warrants, summonses and proceedings whatsoever made, issued or taken by the Superintendent-General, or any officer or person by him deputed as aforesaid, it shall not be necessary for him or such officer or person to insert or express the name of the person or Indian summoned, arrested, distrained upon, imprisoned, or otherwise proceeded against therein, except when the name of such person or Indian is truly given to or known by the Superintendent-General, or such officer or person, and if the name be not truly given to or known by him, he may name or describe the person or Indian by any part of the name of such person or Indian given to or known by him; and if no part of the name be given to or known by him he may describe the person or Indian proceeded against in any manner by which he may be identified; and all such proceedings containing or purporting to give the name or description of any such person or Indian as aforesaid shall *prima facie* be sufficient.

Sheriffs, &c., to assist Superintendent.

**19.** All sheriffs, gaolers or peace officers to whom any such process is directed by the Superintendent-General, or by any officer or person by him deputed as aforesaid, shall obey the same, and all other officers upon reasonable requisition shall assist in the execution thereof.

Superintendent to appoint an arbitrator when property is taken from a band for improvements.

**20.** If any railway, road, or public work passes through or causes injury to any reserve belonging to or in possession of any band of Indians, or if any act occasioning damage to any reserve be done under the authority of any Act of Parliament, or of the legislature of any province, compensation shall be made to them therefor in the same manner as is provided with respect to the lands or rights of other persons; the Superintendent-General shall in any case in which an arbitration may be had, name the arbitrator on behalf of the Indians, and shall act for them in any matter relating to the settlement of such compensation; and the amount awarded in any case shall be paid to the Receiver General for the use of the band of Indians for whose benefit the reserve is held, and for the benefit of any Indian having improvements thereon.

#### SPECIAL RESERVES.

Crown's name may be used in writs respecting special reserves.

**21.** In all cases of encroachment upon, or of violation of trust respecting any special reserve, it shall be lawful to proceed by information in the name of Her Majesty, in the superior courts of law or equity, notwithstanding the legal title may not be vested in the Crown.

As to trusteeship of reserves lapsing

**22.** If by the violation of the conditions of any such trust as aforesaid, or by the breaking up of any society, corporation, or community, or if by the death of any person

or



or persons without a legal succession of trusteeship, in whom the title to a special reserve is held in trust, the said title lapses or becomes void in law, then the legal title shall become vested in the Crown in trust, and the property shall be managed for the band or irregular band previously interested therein, as an ordinary reserve.

REPAIR OF ROADS.

**23.** Indians residing upon any reserve, and engaged in the pursuit of agriculture as their then principal means of support, shall be liable, if so directed by the Superintendent-General, or any officer or person by him thereunto authorized, to perform labor on the public roads laid out or used in or through, or abutting upon such reserve, such labor to be performed under the sole control of the said Superintendent-General, officer or person, who may direct when, where and how and in what manner the said labor shall be applied, and to what extent the same shall be imposed upon Indians who may be resident upon any of the said lands; and the said Superintendent-General, officer or person shall have the like power to enforce the performance of all such labor by imprisonment or otherwise, as may be done by any power or authority under any law, rule or regulation in force in the province or territory in which such reserve lies, for the non-performance of statute labor; but the labor to be so required of any such Indian shall not exceed in amount or extent what may be required of other inhabitants of the same province, territory, county, or other local division, under the laws requiring and regulating such labor and the performance thereof.

Indians liable to labor on public roads in reserves, and to what extent.

Powers of Superintendent.

Proviso: as to amount of labor.

**24.** Every band of Indians shall be bound to cause the roads, bridges, ditches and fences within their reserve to be put and maintained in proper order, in accordance with the instructions received from time to time from the Superintendent-General, or from the agent of the Superintendent-General; and whenever in the opinion of the Superintendent-General the same are not so put or maintained in order, he may cause the work to be performed at the cost of such band, or of the particular Indian in default, as the case may be, either out of their or his annual allowances, or otherwise.

Band to cause roads, &c., to be maintained in order.

Powers of Superintendent.

SURRENDERS.

**25.** No reserve or portion of a reserve shall be sold, alienated or leased until it has been released or surrendered to the Crown for the purposes of this Act.

Necessary conditions previous to a sale.

**26.** No release or surrender of a reserve, or portion of a reserve, held for the use of the Indians of any band or of any

On what conditions release or sur-

render to be valid. any individual Indian, shall be valid or binding, except on the following conditions:—

Assent of band.

Proviso.

1. The release or surrender shall be assented to by a majority of the male members of the band of the full age of twenty-one years, at a meeting or council thereof summoned for that purpose according to their rules, and held in the presence of the Superintendent-General, or of an officer duly authorized to attend such council by the Governor in Council or by the Superintendent-General; Provided, that no Indian shall be entitled to vote or be present at such council, unless he habitually resides on or near and is interested in the reserve in question;

Proof of assent.

2. The fact that such release or surrender has been assented to by the band at such council or meeting, shall be certified on oath before some judge of a superior, county, or district court, or stipendiary magistrate, by the Superintendent-General or by the officer authorized by him to attend such council or meeting, and by some one of the chiefs or principal men present thereat and entitled to vote, and when so certified as aforesaid shall be submitted to the Governor in Council for acceptance or refusal;

Superintendent-General may grant license to cut trees, &c.

Proviso.

3. But nothing herein contained shall be construed to prevent the Superintendent-General from issuing a license to any person or Indian to cut and remove trees, wood, timber and hay, or to quarry and remove stone and gravel on and from the reserve; Provided he, or his agent acting by his instructions, first obtain the consent of the band thereto in the ordinary manner as hereinafter provided.

No intoxicant to be permitted at council of Indians.

27. It shall not be lawful to introduce at any council or meeting of Indians held for the purpose of discussing or of assenting to a release or surrender of a reserve or portion thereof, or of assenting to the issuing of a timber or other license, any intoxicant; and any person introducing at such meeting, and any agent or officer employed by the Superintendent-General, or by the Governor in Council, introducing, allowing or countenancing by his presence the use of such intoxicant among such Indians a week before, at, or a week after, any such council or meeting, shall forfeit two hundred dollars, recoverable by action in any of the superior courts of law, one half of which penalty shall go to the informer.

Invalid surrenders not confirmed hereby.

28. Nothing in this Act shall confirm any release or surrender which would have been invalid if this Act had not been passed; and no release or surrender of any reserve to any party other than the Crown, shall be valid.

MANAGEMENT

MANAGEMENT AND SALE OF INDIAN LANDS.

**29.** All Indian lands, being reserves or portions of reserves surrendered or to be surrendered to the Crown, shall be deemed to be held for the same purposes as before the passing of this Act ; and shall be managed, leased and sold as the Governor in Council may direct, subject to the conditions of surrender, and to the provisions of this Act.

How to be managed.

**30.** No agent for the sale of Indian lands shall, within his division, directly or indirectly, unless under an order of the Governor in Council, purchase any land which he is appointed to sell, or become proprietor of or interested in any such land, during the time of his agency ; and any such purchase or interest shall be void ; and if any such agent offends in the premises, he shall forfeit his office and the sum of four hundred dollars for every such offence, which may be recovered in action of debt by any person who may sue for the same.

Agents not to purchase.

Punishment for contra-vention.

**31.** Every certificate of sale or receipt for money received on the sale of Indian lands, heretofore granted or made or to be granted or made by the Superintendent-General or any agent of his, so long as the sale to which such receipt or certificate relates is in force and not rescinded, shall entitle the party to whom the same was or shall be made or granted, or his assignee, by instrument registered under this or any former Act providing for registration in such cases, to take possession of and occupy the land therein comprised, subject to the conditions of such sale, and thereunder, unless the same shall have been revoked or cancelled, to maintain suits in law or equity against any wrongdoer or trespasser, as effectually as he could do under a patent from the Crown ;—and such receipt or certificate shall be *prima facie* evidence for the purpose of possession by such person, or the assignee under an instrument registered as aforesaid, in any such suit ; but the same shall have no force against a license to cut timber existing at the time of the making or granting thereof.

Effect of former certificates of sale or receipts, unless rescinded.

Evidence of possession.

Proviso.

**32.** The Superintendent-General shall keep a book for registering (at the option of the parties interested) the particulars of any assignment made, as well by the original purchaser or lessee of Indian lands or his heir or legal representative, as by any subsequent assignee of any such lands, or the heir or legal representative of such assignee;—and upon any such assignment being produced to the Superintendent-General, and, except in cases where such assignment is made under a corporate seal, with an affidavit of due execution thereof, and of the time and place of such execution, and the names, residences and occupations of the witnesses, or, as regards lands in the province of Quebec, upon the production

Registers of assignments to be kept.

Entries therein, on what proof made.

duction of such assignment executed in notarial form, or of a notarial copy thereof, the Superintendent-General shall cause the material parts of every such assignment to be registered in such book of registry, and shall cause to be endorsed on every such assignment a certificate of such registration, to be signed by himself or his deputy, or any other officer of the department by him authorized to sign such certificates;—And every such assignment so registered shall be valid against any one previously executed, but subsequently registered, or unregistered; but all the conditions of the sale, grant or location must have been complied with, or dispensed with by the Superintendent-General, before such registration is made.

Their effect.

Proviso.

If a subscribing witness be dead, &c.

**33.** If any subscribing witness to any such assignment is deceased, or has left the province, the Superintendent-General may register such assignment upon the production of an affidavit proving the death or absence of such witness and his handwriting, or the handwriting of the party making such assignment.

Proof on application for patent.

**34.** On any application for a patent by the heir, assignee or devisee of the original purchaser from the Crown, the Superintendent-General may receive proof in such manner as he may direct and require in support of any claim for a patent when the original purchaser is dead, and upon being satisfied that the claim has been equitably and justly established, may allow the same, and cause a patent to issue accordingly; but nothing in this section shall limit the right of a party claiming a patent to land in the province of Ontario to make application at any time to the commissioner, under the

Proviso.

Con. Stat. U. C., c. 80. “*Act respecting claims to lands in Upper Canada for which no patents have issued.*”

Duty of Superintendent in case of fraud.

**35.** If the Superintendent-General is satisfied that any purchaser or lessee of any Indian lands, or any assignee claiming under or through him, has been guilty of any fraud or imposition, or has violated any of the conditions of sale or lease, or if any such sale or lease has been or is made or issued in error or mistake, he may cancel such sale or lease, and resume the land therein mentioned, or dispose of it as if no sale or lease thereof had ever been made; and all such cancellations heretofore made by the Governor in Council or the Superintendent-General shall continue valid until altered.

Cancelling patent.

Obtaining possession after such cancellation, in case of resistance.

**36.** When any purchaser, lessee or other person refuses or neglects to deliver up possession of any land after revocation or cancellation of the sale or lease as aforesaid, or when any person is wrongfully in possession of any Indian lands and refuses to vacate or abandon possession of the same, the Superintendent-General may apply to the county judge of the county, or to a judge of the superior court in the circuit,

in

in which the land lies in Ontario or Quebec, or to any judge of a superior court of law or any county judge of the county in which the land lies in any other province, or to any stipendiary magistrate in any territory in which the land lies, for an order in the nature of a writ of *habere facias possessionem*, or writ of possession, and the said judge or magistrate, upon proof to his satisfaction that the right or title of the party to hold such land has been revoked or cancelled as aforesaid, or that such person is wrongfully in possession of Indian lands, shall grant an order upon the purchaser, lessee or person in possession, to deliver up the same to the Superintendent-General, or person by him authorized to receive the same; and such order shall have the same force as a writ of *habere facias possessionem*, or writ of possession; and the sheriff, or any bailiff or person to whom it may have been trusted for execution by the Superintendent-General, shall execute the same in like manner as he would execute such writ in an action of ejectment or possessory action.

Order in the nature of writ of possession.

Execution.

**37.** Whenever any rent payable to the Crown on any lease of Indian lands is in arrear, the Superintendent-General, or any agent or officer appointed under this Act and authorized by the Superintendent-General to act in such cases, may issue a warrant, directed to any person or persons by him named therein, in the shape of a distress warrant as in ordinary cases of landlord and tenant, or as in the case of distress and warrant of a justice of the peace for non-payment of a pecuniary penalty; and the same proceedings may be had thereon for the collection of such arrears as in either of the said last mentioned cases; or an action of debt as in ordinary cases of rent in arrear may be brought therefor in the name of the Superintendent-General; but demand of rent shall not be necessary in any case.

Enforcing payment of rent.

Proceeding for.

**38.** When by law or by any deed, lease or agreement relating to any of the lands herein referred to, any notice is required to be given, or any act to be done, by or on behalf of the Crown, such notice may be given and act done by or by the authority of the Superintendent-General.

Notice required by law, how to be given.

**39.** Whenever letters patent have been issued to or in the name of the wrong party, through mistake, or contain any clerical error or misnomer, or wrong description of any material fact therein, or of the land thereby intended to be granted, the Superintendent-General (there being no adverse claim,) may direct the defective letters patent to be cancelled and a minute of such cancellation to be entered in the margin of the registry of the original letters patent, and correct letters patent to be issued in their stead, which corrected letters patent shall relate back to the date of those so cancelled, and have the same effect as if issued at the date of such cancelled letters patent.

Cancelling patents issued by mistake.

New patents.

Lands patent-  
ed twice over.

Repayment of  
price in cer-  
tain cases.

Limitation of  
time for  
claim.

**40.** In all cases in which grants or letters patent have issued for the same land inconsistent with each other through error, and in all cases of sales or appropriations of the same land inconsistent with each other, the Superintendent-General may, in cases of sale, cause a repayment of the purchase money, with interest, or when the land has passed from the original purchaser or has been improved before a discovery of the error, he may in substitution assign land or grant a certificate entitling the party to purchase Indian lands, of such value and to such extent as to him, the Superintendent-General, may seem just and equitable under the circumstances; but no such claim shall be entertained unless it be preferred within five years from the discovery of the error.

Case of de-  
ficiency of  
land provid-  
ed for.

Compensa-  
tion.

Limitation  
of time for  
claim.

**41.** Whenever by reason of false survey or error in the books or plans in the Indian Branch of the Department of the Interior, any grant, sale or appropriation of land is found to be deficient, or any parcel of land contains less than the quantity of land mentioned in the patent therefor, the Superintendent-General may order the purchase money of so much land as is deficient, with the interest thereon from the time of the application therefor, or, if the land has passed from the original purchaser, then the purchase money which the claimant (provided he was ignorant of a deficiency at the time of his purchase) has paid for so much of the land as is deficient, with interest thereon from the time of the application therefor, to be paid to him in land or in money, as he, the Superintendent-General, may direct;—But no such claim shall be entertained unless application has been made within five years from the date of the patent, nor unless the deficiency is equal to one-tenth of the whole quantity described as being contained in the particular lot or parcel of land granted.

Certain  
courts may  
avoid patents  
issued in  
error, &c.

Practice in  
such cases.

**42.** In all cases wherein patents for Indian lands have issued through fraud or in error or improvidence, the Exchequer Court of Canada, or a superior court of law or equity in any province may, upon action, bill or plaint, respecting such lands situate within their jurisdiction, and upon hearing of the parties interested, or upon default of the said parties after such notice of proceeding as the said courts shall respectively order, decree such patents to be void; and upon a registry of such decree in the office of the Registrar General of Canada, such patents shall be void to all intents. The practice in court, in such cases, shall be regulated by orders to be from time to time made by the said courts respectively; and any action or proceeding commenced under any former Act may be continued under this section, which, for the purpose of any such action or proceeding shall be construed as merely continuing the provisions of such former Act.

**43.**

**43.** If any agent appointed or continued in office under this Act knowingly and falsely informs, or causes to be informed, any person applying to him to purchase any land within his division and agency, that the same has already been purchased, or refuses to permit the person so applying to purchase the same according to existing regulations, such agent shall be liable therefor to the person so applying in the sum of five dollars for each acre of land which the person so applying offered to purchase, to be recovered by action of debt in any court, having jurisdiction in civil cases to the amount.

Punishment of agents giving false information as to lands.

Penalty.

Recovery.

**44.** If any person, before or at the time of the public sale of any Indian lands, by intimidation, combination, or unfair management, hinders or prevents, or attempts to hinder or prevent, any person from bidding upon or purchasing any lands so offered for sale, every such offender, his, her, or their aiders and abettors, shall, for every such offence, be guilty of a misdemeanor, and on conviction thereof shall be liable to a fine not exceeding four hundred dollars, or imprisonment for a term not exceeding two years, or both, in the discretion of the court.

Punishment for preventing sale.

Misdemeanor, fine and imprisonment.

#### MANAGEMENT AND SALE OF TIMBER.

**45.** The Superintendent-General, or any officer or agent authorized by him to that effect, may grant licenses to cut timber on reserves and ungranted Indian lands at such rates, and subject to such conditions, regulations and restrictions, as may from time to time be established by the Governor in Council, such conditions, regulations and restrictions to be adapted to the locality in which such reserves or lands are situated.

Licenses to cut timber, how granted.

**46.** No license shall be so granted for a longer period than twelve months from the date thereof; and if in consequence of any incorrectness of survey or other error, or cause whatsoever, a license is found to comprise land included in a license of a prior date, or land not being reserves or ungranted Indian lands, the license granted shall be void in so far as it comprises such land, and the holder or proprietor of the license so rendered void shall have no claim upon the Government for indemnity or compensation by reason of such avoidance.

For what time. As to error in description, &c.

**47.** Every license shall describe the lands upon which the timber may be cut, and shall confer for the time being on the nominee, the right to take and keep exclusive possession of the land so described, subject to such regulations and restrictions as may be established;—And every license shall vest in the holder thereof all rights of property whatsoever in all trees, timber and lumber cut within the limits of the license

License must describe the lands: its effect.

Further rights of holders as to trespassers.

license during the term thereof, whether such trees, timber and lumber are cut by authority of the holder of such license or by any other person, with or without his consent ;—And every license shall entitle the holder thereof to seize in re- vendication or otherwise, such trees, timber or lumber where the same are found in the possession of any unauthorized person, and also to institute any action or suit at law or in equity against any wrongful possessor or trespasser, and to prosecute all trespassers and other offenders to punishment, and to recover damages, if any :—And all proceedings pend- ing at the expiration of any license may be continued to final termination as if the license had not expired.

Return to be made by licensee.

**48.** Every person obtaining a license shall, at the expira- tion thereof, make to the officer or agent granting the same, or to the Superintendent-General a return of the number and kinds of trees cut, and of the quantity and description of saw- logs, or of the number and description of sticks of square timber, manufactured and carried away under such license ; and such statement shall be sworn to by the holder of the license, or his agent, or by his foreman ; And any person refusing or neglecting to furnish such statement, or evading or attempting to evade any regulation made by Order in Council, shall be held to have cut without authority, and the timber made shall be dealt with accordingly.

Punishment for evasion.

Timber to be liable for dues.

**49.** All timber cut under license shall be liable for the payment of the dues thereon, so long as and wheresoever the said timber or any part of it may be found, whether in the original logs or manufactured into deals, boards or other stuff,—and all officers or agents entrusted with the col- lection of such dues may follow all such timber and seize and detain the same wherever it is found, until the dues are paid or secured.

Notes, etc., taken, not to affect lien.

**50.** Bonds or promissory notes taken for the dues, either before or after the cutting of the timber, as collateral security or to facilitate collection, shall not in any way affect the lien of the Crown on the timber, but the lien shall subsist until the said dues are actually discharged.

Sale of timber seized after a certain time.

**51.** If any timber so seized and detained for non-payment of dues remains more than twelve months in the custody of the agent or person appointed to guard the same, without the dues and expenses being paid,—then the Super- intendent-General, with the previous sanction of the Gover- nor in Council, may order a sale of the said timber to be made after sufficient notice,—and the balance of the pro- ceeds of such sale, after retaining the amount of dues and costs incurred, shall be handed over to the owner or claimant of such timber.

Balance of proceeds.



**52.** If any person without authority cuts or employs or induces any other person to cut, or assists in cutting any timber of any kind on Indian lands, or removes or carries away or employs or induces or assists any other person to remove or carry away any merchantable timber of any kind so cut from Indian lands aforesaid, he shall not acquire any right to the timber so cut, or any claim to any remuneration for cutting, preparing the same for market, or conveying the same to or towards market,—and when the timber or saw-logs made, has or have been removed out of the reach of the officers of the Indian Branch of the Department of the Interior, or it is otherwise found impossible to seize the same, he shall in addition to the loss of his labour and disbursements, forfeit a sum of three dollars for each tree (rafting stuff excepted), which he is proved to have cut or caused to be cut or carried away,—and such sum shall be recoverable with costs, at the suit and in the name of the Superintendent-General or resident agent, in any court having jurisdiction in civil matters to the amount of the penalty;—And in all such cases it shall be incumbent on the party charged to prove his authority to cut; and the averment of the party seizing or prosecuting, that he is duly employed under the authority of this Act, shall be sufficient proof thereof, unless the defendant proves the contrary.

Punishment for unlawfully cutting timber, forfeiture.

Penalty if timber is removed.

How recoverable.

Proof.

**53.** Whenever satisfactory information, supported by affidavit made before a justice of the peace or before any other competent authority, is received by the Superintendent-General, or any other officer or agent acting under him, that any timber or quantity of timber has been cut without authority on Indian lands, and describing where the said timber can be found, the said Superintendent-General, officer, or agent, or any one of them, may seize or cause to be seized, in Her Majesty's name, the timber so reported to have been cut without authority, wherever it is found, and place the same under proper custody, until a decision can be had in the matter from competent authority;

Seizure of timber cut without authority.

2. And where the timber so reported to have been cut without authority on Indian lands, has been made up with other timber into a crib, dram or raft, or in any other manner has been so mixed up at the mills or elsewhere, as to render it impossible or very difficult to distinguish the timber so cut on reserves or Indian lands without license, from other timber with which it is mixed up, the whole of the timber so mixed shall be held to have been cut without authority on Indian lands, and shall be liable to seizure and forfeiture accordingly, until satisfactorily separated by the holder.

When it has been indistinguishably mixed with other timber.

All to be deemed cut on Indian lands.

**54.** Any officer or person seizing timber, in the discharge of

Officer seizing of

may com- of his duty under this Act, may in the name of the Crown  
mand assis- call in any assistance necessary for securing and protecting  
tance. the timber so seized; and whosoever under any pretence,  
Punishment either by assault, force or violence, or by threat of such  
for resistance. assault, force or violence, in any way resists or obstructs any  
officer or person acting in his aid, in the discharge of his  
Felony. duty under this Act, is guilty of felony, and liable to  
punishment accordingly.

Conveying away without authority to be stealing. **55.** Whosoever, whether pretending to be the owner or not, either secretly or openly, and whether with or without force or violence, takes or carries away, or causes to be taken or carried away, without permission of the officer or person who seized the same, or of some competent authority, any timber seized and detained as subject to forfeiture under this Act, before the same has been declared by competent authority to have been seized without due cause, shall be deemed to have stolen such timber being the property of the Crown, and guilty of felony, and is liable to punishment accordingly;

Onus of proof that dues have been paid. **2.** And whenever any timber is seized for non-payment of Crown dues or for any other cause of forfeiture, or any prosecution is brought for any penalty or forfeiture under this Act, and any question arises whether the said dues have been paid on such timber, or whether the said timber was cut on other than any of the lands aforesaid, the burden of proving payment, or on what land the said timber was cut, shall lie on the owner or claimant of such timber, and not on the officer who seizes the same, or the party bringing such prosecution.

When to be deemed condemned. **56.** All timber seized under this Act shall be deemed to be condemned, unless the person from whom it was seized, or the owner thereof, within one month from the day of the seizure, gives notice to the seizing officer, or nearest officer or agent of the Superintendent-General, that he claims or intends to claim the same; failing such notice, the officer or agent seizing shall report the circumstances to the Superintendent-General, who may order the sale of the said timber by the said officer or agent, after a notice on the spot, of at least thirty days:

How seizures may be tried and determined. **2.** And any Judge having competent jurisdiction, may, whenever he deems it proper, try and determine such seizures, and may order the delivery of the timber to the alleged owner, on receiving security by bond with two good and sufficient sureties to be first approved by the said agent, to pay double the value in case of condemnation,—and such Security may be ordered by bond. bond shall be taken in the name of the Superintendent-General, to Her Majesty's use, and shall be delivered up to and kept by the Superintendent-General,—and if such seized timber  
If timber be condemned.

1876.

*Indians.*

Chap. 18.

61

timber is condemned, the value thereof shall be paid forthwith to the Superintendent-General, or agent, and the bond cancelled, otherwise the penalty of such bond shall be enforced and recovered.

**57.** Every person availing himself of any false statement or oath to evade the payment of dues under this Act, shall forfeit the timber on which dues are attempted to be evaded.

Evasion of dues to forfeit timber.

## MONEYS.

**58.** All moneys or securities of any kind applicable to the support or benefit of Indians, or any band of Indians, and all moneys accrued or hereafter to accrue from the sale of any Indian lands or of any timber on any reserves or Indian lands shall, subject to the provisions of this Act, be applicable to the same purposes, and be dealt with in the same manner as they might have been applied to or dealt with before the passing of this Act.

To be dealt with as heretofore.

**59.** The Governor in Council may, subject to the provisions of this Act, direct how, and in what manner, and by whom the moneys arising from sales of Indian lands, and from the property held or to be held in trust for the Indians, or from any timber on Indian lands or reserves, or from any other source for the benefit of Indians (with the exception of any small sum not exceeding ten per cent. of the proceeds of any lands, timber or property, which may be agreed at the time of the surrender to be paid to the members of the band interested therein), shall be invested from time to time, and how the payments or assistance to which the Indians may be entitled shall be made or given, and may provide for the general management of such moneys, and direct what percentage or proportion thereof shall be set apart from time to time, to cover the cost of and attendant upon the management of reserves, lands, property and moneys under the provisions of this Act, and for the construction or repair of roads passing through such reserves or lands, and by way of contribution to schools frequented by such Indians.

Governor in Council may direct investment of Indian funds.

And the management thereof; expenses how payable.

**60.** The proceeds arising from the sale or lease of any Indian lands, or from the timber, hay, stone, minerals or other valuables thereon, or on a reserve, shall be paid to the Receiver General to the credit of the Indian fund.

Proceeds of sales to Receiver General.

## COUNCILS AND CHIEFS.

**61.** At the election of a chief or chiefs, or the granting of any ordinary consent required of a band of Indians under this Act, those entitled to vote at the council or meeting thereof shall be the male members of the band of the full age

Votes at election of chiefs.

age of twenty-one years; and the vote of a majority of such members at a council or meeting of the band summoned according to their rules, and held in the presence of the Superintendent-General, or an agent acting under his instructions, shall be sufficient to determine such election, or grant such consent ;

In ordinary cases.

Provided that in the case of any band having a council of chiefs or councillors, any ordinary consent required of the band may be granted by a vote of a majority of such chiefs or councillors at a council summoned according to their rules, and held in the presence of the Superintendent-General or his agent.

Periods of election how fixed : and term of office.

Number of chiefs.

Proviso : as to life chiefs.

Chiefs to make regulations for certain purposes.

**62.** The Governor in Council may order that the chiefs of any band of Indians shall be elected, as hereinbefore provided, at such time and place, as the Superintendent-General may direct, and they shall in such case be elected for a period of three years, unless deposed by the Governor for dishonesty, intemperance, immorality, or incompetency ; and they may be in the proportion of one head chief and two second chiefs or councillors for every two hundred Indians ; but any such band composed of thirty Indians may have one chief : Provided always, that all life chiefs now living shall continue as such until death or resignation, or until their removal by the Governor for dishonesty, intemperance, immorality, or incompetency.

**63.** The chief or chiefs of any band in council may frame, subject to confirmation by the Governor in Council, rules and regulations for the following subjects, viz. :

1. The care of the public health ;
2. The observance of order and decorum at assemblies of the Indians in general council, or on other occasions ;
3. The repression of intemperance and profligacy ;
4. The prevention of trespass by cattle ;
5. The maintenance of roads, bridges, ditches and fences ;
6. The construction and repair of school houses, council houses and other Indian public buildings ;
7. The establishment of pounds and the appointment of pound-keepers ;
8. The locating of the land in their reserves, and the establishment of a register of such locations.

PRIVILEGES

## PRIVILEGES OF INDIANS.

**64.** No Indian or non-treaty Indian shall be liable to be taxed for any real or personal property, unless he holds real estate under lease or in fee simple, or personal property, outside of the reserve or special reserve, in which case he shall be liable to be taxed for such real or personal property at the same rate as other persons in the locality in which it is situate.

To be taxable in certain cases only.

**65.** All land vested in the Crown, or in any person or body corporate, in trust for or for the use of any Indian or non-treaty Indian, or any band or irregular band of Indians or non-treaty Indians shall be exempt from taxation.

Lands held in trust for Indians not taxable.

**66.** No person shall take any security or otherwise obtain any lien or charge, whether by mortgage, judgment or otherwise, upon real or personal property of any Indian or non-treaty Indian within Canada, except on real or personal property subject to taxation under section sixty-four of this Act: Provided always, that any person selling any article to an Indian or non-treaty Indian may, notwithstanding this section, take security on such article for any part of the price thereof which may be unpaid.

No mortgage to be taken from Indians.

**67.** Indians and non-treaty Indians shall have the right to sue for debts due to them or in respect of any tort or wrong inflicted upon them, or to compel the performance of obligations contracted with them.

May sue for wrongs.

**68.** No pawn taken of any Indian or non-treaty Indian for any intoxicant shall be retained by the person to whom such pawn is delivered, but the thing so pawned may be sued for and recovered, with costs of suit, by the Indian or non-treaty Indian who has deposited the same, before any court of competent jurisdiction.

Pawns for intoxicants not to be held.

**69.** No presents given to Indians or non-treaty Indians, nor any property purchased, or acquired with or by means of any annuities granted to Indians or any part thereof or otherwise howsoever, and in the possession of any band of such Indians or of any Indian of any band or irregular band, shall be liable to be taken, seized or distrained for any debt, matter or cause whatsoever. Nor in the province of British Columbia, the province of Manitoba, the North-West Territories or in the territory of Keewatin, shall the same be sold, bartered, exchanged or given by any band or irregular band of Indians or any Indian of any such band to any person or Indian other than an Indian of such band; and any such sale, barter, exchange or gift shall be absolutely null and void, unless such sale, barter, exchange or gift be made with the written assent of the

Presents not to be taken for debts.

Nor sold in certain provinces, &c.

Except with assent of Superintendent-General.

Superintendent-

Penalty for  
contraven-  
tion.

Superintendent-General or his agent ; and whosoever buys or otherwise acquires any presents or property purchased as aforesaid, without the written consent of the Superintendent-General, or his agent as aforesaid, is guilty of a misdemeanor, and is punishable by fine not exceeding two hundred dollars, or by imprisonment not exceeding six months, in any place of confinement other than a penitentiary.

DISABILITIES AND PENALTIES.

Indian may  
not have  
homestead in  
Manitoba and  
N. W. Terri-  
tories except  
as specified.

**70.** No Indian or non-treaty Indian, resident in the province of Manitoba, the North-West Territories or the territory of Keewatin, shall be held capable of having acquired or acquiring a homestead or pre-emption right to a quarter section, or any portion of land in any surveyed or unsurveyed lands in the said province of Manitoba, the North-West Territories or the territory of Keewatin, or the right to share in the distribution of any lands allotted to half-breeds, subject to the following exceptions :

(a) He shall not be disturbed in the occupation of any plot on which he has or may have permanent improvements prior to his becoming a party to any treaty with the Crown :

(b) Nothing in this section shall prevent the Government of Canada, if found desirable, from compensating any Indian for his improvements on such a plot of land without obtaining a formal surrender therefor from the band :

(c) Nothing in this section shall apply to any person who withdrew from any Indian treaty prior to the first day of October, in the year one thousand eight hundred and seventy-four.

Indians un-  
dergoing  
punishment  
by imprison-  
ment, not to  
receive share  
of annuity.

**71.** Any Indian convicted of any crime punishable by imprisonment in any penitentiary or other place of confinement, shall, during such imprisonment, be excluded from participating in the annuities, interest money, or rents payable to the band of which he or she is a member ; and whenever any Indian shall be convicted of any crime punishable by imprisonment in a penitentiary or other place of confinement, the legal costs incurred in procuring such conviction, and in carrying out the various sentences recorded, may be defrayed by the Superintendent-General, and paid out of any annuity or interest coming to such Indian, or to the band, as the case may be.

Payment of  
annuity may  
be refused to  
Indian desert-  
ing his family.

**72.** The Superintendent-General shall have power to stop the payment of the annuity and interest money of any Indian who may be proved, to the satisfaction of the Superintendent General, to have been guilty of deserting his or her family, and the said Superintendent-General may apply the same towards

towards the support of any family, woman or child so deserted; also to stop the payment of the annuity and interest money of any woman having no children, who deserts her husband and lives immorally with another man. And so as to women.

**73.** The Superintendent-General in cases where sick, or disabled, or aged and destitute persons are not provided for by the band of Indians of which they are members, may furnish sufficient aid from the funds of the band for the relief of such sick, disabled, aged or destitute persons. Provision for sick, &c., not provided for by the Band.

EVIDENCE OF NON-CHRISTIAN INDIANS.

**74.** Upon any inquest, or upon any enquiry into any matter involving a criminal charge, or upon the trial of any crime or offence whatsoever or by whomsoever committed, it shall be lawful for any court, judge, stipendiary magistrate, coroner or justice of the peace to receive the evidence of any Indian or non-treaty Indian, who is destitute of the knowledge of God and of any fixed and clear belief in religion or in a future state of rewards and punishments, without administering the usual form of oath to any such Indian, or non-treaty Indian, as aforesaid, upon his solemn affirmation or declaration to tell the truth, the whole truth and nothing but the truth, or in such form as may be approved by such court, judge, stipendiary magistrate, coroner or justice of the peace as most binding on the conscience of such Indian or non-treaty Indian How Heathen Indians may be sworn.

**75.** Provided that in the case of any inquest, or upon any inquiry into any matter involving a criminal charge, or upon the trial of any crime or offence whatsoever, the substance of the evidence or information of any such Indian, or non-treaty Indian, as aforesaid, shall be reduced to writing, and signed by the person (by mark if necessary) giving the same, and verified by the signature or mark of the person acting as interpreter (if any) and by the signature of the judge, stipendiary magistrate or coroner, or justice of the peace or person before whom such evidence or information has been given. Substance of evidence to be reduced to writing and attested

**76.** The court, judge, stipendiary magistrate, or justice of the peace shall, before taking any such evidence, information or examination, caution every such Indian, or non-treaty Indian, as aforesaid, that he will be liable to incur punishment if he do not so as aforesaid tell the truth. Indian to be cautioned to tell the truth;

**77.** The written declaration or examination, made, taken and verified in manner aforesaid, of any such Indian or non-treaty Indian as aforesaid, may be lawfully read and received as evidence upon the trial of any criminal suit or proceedings, when under the like circumstances the writ- Written declaration, &c., of Indians may be used in like cases as those of other persons.

ten affidavit, examination, deposition or confession of any other person, might be lawfully read and received as evidence.

False testimony to be perjury.

**78.** Every solemn affirmation or declaration in whatever form made or taken by any Indian or non-treaty Indian as aforesaid shall be of the same force and effect as if such Indian or non-treaty Indian had taken an oath in the usual form, and he or she shall in like manner incur the penalty of perjury in case of falsehood.

INTOXICANTS.

Punishment of persons furnishing intoxicants to Indians.

Penalties and application.

Of Commanders of vessels furnishing the same.

Penalties and application.

Imprisonment in default of payment.

Punishment of Indian making, selling or having

**79.** Whoever sells, exchanges with, barter, supplies or gives to any Indian, or non-treaty Indian in Canada, any kind of intoxicant, or causes or procures the same to be done, or connives or attempts thereat or opens or keeps, or causes to be opened or kept, on any reserve or special reserve, a tavern, house or building where any intoxicant is sold, bartered, exchanged or given, or is found in possession of any intoxicant in the house, tent, wigwam or place of abode of any Indian or non-treaty Indian, shall, on conviction thereof before any judge, stipendiary magistrate or two justices of the peace, upon the evidence of one credible witness other than the informer or prosecutor, be liable to imprisonment for a period not less than one month nor exceeding six months, with or without hard labor, and be fined not less than fifty nor more than three hundred dollars, with costs of prosecution,—one moiety of the fine to go to the informer or prosecutor, and the other moiety to Her Majesty, to form part of the fund for the benefit of that body of Indians or non-treaty Indians, with respect to one or more members of which the offence was committed: and the commander or person in charge of any steamer or other vessel, or boat, from or on board of which any intoxicant has been sold, bartered, exchanged, supplied or given to any Indian or non-treaty Indian, shall be liable, on conviction thereof before any judge, stipendiary magistrate or two justices of the peace, upon the evidence of one credible witness other than the informer or prosecutor, to be fined not less than fifty nor exceeding three hundred dollars for each such offence, with costs of prosecution,—the moieties of the fine to be applicable as hereinbefore mentioned; and in default of immediate payment of such fine and costs any person so fined shall be committed to any common gaol, house of correction, lock-up, or other place of confinement by the judge, stipendiary magistrate or two justices of the peace before whom the conviction has taken place, for a period of not less than one nor more than six months, with or without hard labor, or until such fine and costs are paid: and any Indian or non-treaty Indian who makes or manufactures any intoxicant, or who has in his possession, or concealed, or who



who sells, exchanges with, barter, supplies or gives to any other Indian or non-treaty Indian in Canada any kind of intoxicant shall, on conviction thereof, before any judge, stipendiary magistrate or two justices of the peace, upon the evidence of one credible witness other than the informer or prosecutor, be liable to imprisonment for a period of not less than one month nor more than six months, with or without hard labor; and in all cases arising under this section, Indians or non-treaty Indians, shall be competent witnesses: but no penalty shall be incurred in case of sickness where the intoxicant is made use of under the sanction of a medical man or under the directions of a minister of religion.

in possession of any intoxicant.

Exception.

**80.** The keg, barrel, case, box, package or receptacle whence any intoxicant has been sold, exchanged, bartered, supplied or given, and as well that in which the original supply was contained as the vessel wherein any portion of such original supply was supplied as aforesaid, and the remainder of the contents thereof, if such barrel, keg, case, box, package, receptacle or vessel aforesaid respectively, can be identified, and any intoxicant imported or manufactured or brought into and upon any reserve or special reserve, or into the house, tent, wigwam or place of abode of any Indian or non-treaty Indian, may be seized by any constable wheresoever found on such land or in such place; and on complaint before any judge, stipendiary magistrate or justice of the peace, he may, on the evidence of any credible witness that this Act has been contravened in respect thereof, declare the same forfeited, and cause the same to be forthwith destroyed; and may condemn the Indian or other person in whose possession they were found to pay a penalty not exceeding one hundred dollars nor less than fifty dollars, and the costs of prosecution; and one-half of such penalty shall belong to the prosecutor and the other half to Her Majesty, for the purposes hereinbefore mentioned; and in default of immediate payment, the offender may be committed to any common gaol, house of correction, lock-up or other place of confinement with or without hard labor, for any time not exceeding six nor less than two months unless such fine and costs are sooner paid.

Keg or cask, &c., in which intoxicants are carried to be forfeited.

Intoxicants and vessels containing them may be seized.

And destroyed by order of J. P.

Person in whose possession they were found subject to penalty from \$50 to \$100.

Imprisonment in default of payment.

**81.** When it is proved before any judge, stipendiary magistrate or two justices of the peace that any vessel, boat, canoe or conveyance of any description upon the sea or sea coast, or upon any river, lake or stream in Canada, is employed in carrying any intoxicant, to be supplied to Indians or non-treaty Indians, such vessel, boat, canoe or conveyance so employed may be seized and declared forfeited, as in the next preceding section, and sold, and the proceeds

Vessels used in conveying intoxicants in contravention of this Act, subject to seizure and forfeiture.

proceeds thereof paid to Her Majesty for the purposes hereinbefore mentioned.

Articles exchanged for intoxicants may be seized and forfeited.

82. Every article, chattel, commodity or thing in the purchase, acquisition, exchange, trade or barter of which in contravention of this Act the consideration, either wholly or in part, may be any intoxicant, shall be forfeited to Her Majesty and shall be seized as in the eightieth section in respect to any receptacle of any intoxicant, and may be sold and the proceeds thereof paid to Her Majesty for the purposes hereinbefore mentioned.

Indians intoxicated may be arrested and imprisoned until sober.

And fined.

83. It shall be lawful for any constable, without process of law, to arrest any Indian or non-treaty Indian whom he may find in a state of intoxication, and to convey him to any common gaol, house of correction, lock-up or other place of confinement, there to be kept until he shall have become sober; and such Indian or non-treaty Indian shall, when sober, be brought before any judge, stipendiary magistrate, or justice of the peace, and if convicted of being so found in a state of intoxication shall be liable to imprisonment in any common gaol, house of correction, lock-up or other place of confinement, for any period not exceeding one month. And if any Indian or non-treaty Indian, having been so convicted as aforesaid, refuses upon examination to state or give information of the person, place and time from whom, where and when, he procured such intoxicant, and if from any other Indian or non-treaty Indian, then, if within his knowledge, from whom, where and when such intoxicant was originally procured or received, he shall be liable to imprisonment as aforesaid for a further period not exceeding fourteen days.

And further punished if they refuse to say from whom they got the intoxicants.

To what Judges only an appeal shall lie from conviction under five next preceding sections.

84. No appeal shall lie from any conviction under the five next preceding sections of this Act, except to a Judge of any superior court of law, county, or circuit, or district court, or to the Chairman or Judge of the Court of the Sessions of the Peace, having jurisdiction where the conviction was had, and such appeal shall be heard, tried, and adjudicated upon by such judge without the intervention of a jury; and no such appeal shall be brought after the expiration of thirty days from the conviction.

Want of form not to invalidate conviction.

85. No prosecution, conviction or commitment under this Act shall be invalid on account of want of form, so long as the same is according to the true meaning of this Act.

ENFRANCHISEMENT

Report of Agent when Indian obtains con-

86. Whenever any Indian man, or unmarried woman, of the full age of twenty-one years, obtains the consent of the band of which he or she is a member to become enfranchised, and

and whenever such Indian has been assigned by the band a suitable allotment of land for that purpose, the local agent shall report such action of the band, and the name of the applicant to the Superintendent-General; whereupon the said Superintendent-General, if satisfied that the proposed allotment of land is equitable, shall authorize some competent person to report whether the applicant is an Indian who, from the degree of civilization to which he or she has attained, and the character for integrity, morality and sobriety which he or she bears, appears to be qualified to become a proprietor of land in fee simple; and upon the favorable report of such person, the Superintendent-General may grant such Indian a location ticket as a probationary Indian, for the land allotted to him or her by the band.

sent of Band to be enfranchised.

Inquiry thereupon.

Location ticket on favourable report.

(1.) Any Indian who may be admitted to the degree of Doctor of Medicine, or to any other degree by any University of Learning, or who may be admitted in any Province of the Dominion to practice law either as an Advocate or as a Barrister or Counsellor or Solicitor or Attorney or to be a Notary Public, or who may enter Holy Orders or who may be licensed by any denomination of Christians as a Minister of the Gospel, shall *ipso facto* become and be enfranchised under this Act.

Indians admitted to degrees in Universities, &c.

87. After the expiration of three years (or such longer period as the Superintendent-General may deem necessary in the event of such Indian's conduct not being satisfactory), the Governor may, on the report of the Superintendent-General, order the issue of letters patent, granting to such Indian in fee simple the land which had, with this object in view, been allotted to him or her by location ticket.

Patent after certain period of probation.

88. Every such Indian shall, before the issue of the letters patent mentioned in the next preceding section, declare to the Superintendent-General the name and surname by which he or she wishes to be enfranchised and thereafter known, and on his or her receiving such letters patent, in such name and surname, he or she shall be held to be also enfranchised, and he or she shall thereafter be known by such name or surname, and if such Indian be a married man his wife and minor unmarried children also shall be held to be enfranchised; and from the date of such letters patent the provisions of this Act and of any Act or law making any distinction between the legal rights, privileges, disabilities and liabilities of Indians and those of Her Majesty's other subjects shall cease to apply to any Indian, or to the wife or minor unmarried children of any Indian as aforesaid, so declared to be enfranchised, who shall no longer be deemed Indians within the meaning of the laws relating to Indians, except in so far as their right to participate in the annuities and interest moneys, and rents and councils of the band of Indians

Indian to declare name chosen; and to be known by it.

Wife and minor children enfranchised. Effect of such enfranchisement.

Indians

Proviso as to children attaining majority before their father's probation expires.

Indians to which they belonged is concerned: Provided always, that any children of a probationary Indian, who being minors and unmarried when the probationary ticket was granted to such Indian, arrive at the full age of twenty-one years before the letters patent are issued to such Indian, may, at the discretion of the Governor in Council, receive letters patent in their own names for their respective shares of the land allotted under the said ticket, at the same time that letters patent are granted to their parent: and provided, that if any Indian child having arrived at the full age of twenty-one years, during his or her parents' probationary period, be unqualified for enfranchisement, or if any child of such parent, having been a minor at the commencement of such period, be married during such period, then a quantity of land equal to the share of such child shall be deducted in such manner as may be directed by the Superintendent-General, from the allotment made to such Indian parent on receiving his probationary ticket.

Proviso as to children found unqualified, or being married.

Case of Indian dying before expiration of probation or failing to qualify.

**89.** If any probationary Indian should fail in qualifying to become enfranchised, or should die before the expiration of the required probation, his or her claim, or the claim of his or her heirs to the land, for which a probationary ticket was granted, or the claim of any unqualified Indian, or of any Indian who may marry during his or her parents' probationary period, to the land deducted under the operation of the next preceding section from his or her parents' probationary allotment, shall in all respects be the same as that conferred by an ordinary location ticket, as provided in the sixth, seventh, eighth and ninth sections of this Act.

As to children of widows probationary or enfranchised.

**90.** The children of any widow who becomes either a probationary or enfranchised Indian shall be entitled to the same privileges as those of a male head of a family in like circumstances.

Rules for allotting lands to probationary Indians.

**91.** In allotting land to probationary Indians, the quantity to be located to the head of a family shall be in proportion to the number of such family compared with the total quantity of land in the reserve, and the whole number of the band, but any band may determine what quantity shall be allotted to each member for enfranchisement purposes, provided each female of any age, and each male member under fourteen years of age receive not less than one-half the quantity allotted to each male member of fourteen years of age and over.

Proviso: as to power of Band in this behalf.

As to Indians not members of the Band, but permitted to reside on their reserve.

**92.** Any Indian, not a member of the band, or any non-treaty Indian, who, with the consent of the band and the approval of the Superintendent-General, has been permitted to reside upon the reserve, or obtain a location thereon, may, on being assigned a suitable allotment of land by the band for

for enfranchisement, become enfranchised on the same terms and conditions as a member of the band; and such enfranchisement shall confer upon such Indian the same legal rights and privileges, and make such Indian subject to such disabilities and liabilities as affect Her Majesty's other subjects; but such enfranchisement shall not confer upon such Indian any right to participate in the annuities, interest moneys, rents and councils of the band. Proviso.

**93.** Whenever any band of Indians, at a council summoned for the purpose according to their rules, and held in the presence of the Superintendent-General or of an agent duly authorized by him to attend such council, decides to allow every member of the band who chooses, and who may be found qualified, to become enfranchised, and to receive his or her share of the principal moneys of the band, and sets apart for such member a suitable allotment of land for the purpose, any applicant of such band after such a decision may be dealt with as provided in the seven next preceding sections until his or her enfranchisement is attained; and whenever any member of the band, who for the three years immediately succeeding the date on which he or she was granted letters patent, or for any longer period that the Superintendent-General may deem necessary, by his or her exemplary good conduct and management of property, proves that he or she is qualified to receive his or her share of such moneys, the Governor may, on the report of the Superintendent-General to that effect, order that the said Indian be paid his or her share of the capital funds at the credit of the band, or his or her share of the principal of the annuities of the band, estimated as yielding five per cent. out of such moneys as may be provided for the purpose by Parliament; and if such Indian be a married man then he shall also be paid his wife and minor unmarried children's share of such funds and other principal moneys, and if such Indian be a widow, she shall also be paid her minor unmarried children's share: and the unmarried children of such married Indians, who become of age during either the probationary period for enfranchisement or for payment of such moneys, if qualified by the character for integrity, morality and sobriety which they bear, shall receive their own share of such moneys when their parents are paid, and if not so qualified, before they can become enfranchised or receive payment of such moneys they must themselves pass through the probationary periods; and all such Indians and their unmarried minor children who are paid their share of the principal moneys of their band as aforesaid, shall thenceforward cease in every respect to be Indians of any class within the meaning of this Act, or Indians within the meaning of any other Act or law. Provision when Band decides that all its members may become enfranchised.  
  
Or when Indian becomes qualified by exemplary conduct.  
  
If such Indian be a married man or widow.  
  
And as to unmarried children of such enfranchised married Indians.

**94.** Sections eighty-six to ninety-three, both inclusive, of this Provision as to Indians in

British Columbia, N.-W. Territories or Keewatin.

this Act, shall not apply to any band of Indians in the Province of British Columbia, the Province of Manitoba, the North-West Territories, or the Territory of Keewatin, save in so far as the said sections may, by proclamation of the Governor-General, be from time to time extended, as they may be, to any band of Indians in any of the said provinces or territories.

MISCELLANEOUS PROVISIONS.

Before whom affidavits to be used under this Act may be made.

**95.** All affidavits required under this Act, or intended to be used in reference to any claim, business or transaction in the Indian Branch of the Department of the Interior, may be taken before the judge or clerk of any county or circuit court, or any justice of the peace, or any commissioner for taking affidavits in any of the courts, or the Superintendent-General, or any Indian agent, or any surveyor duly licensed and sworn, appointed by the Superintendent-General to enquire into or take evidence or report in any matter submitted or pending before such Superintendent-General, or if made out of Canada, before the mayor or chief magistrate of, or the British consul in, any city, town or other municipality; and any wilful false swearing in any such affidavit shall be perjury.

Perjury.

Certified copies of official papers to be evidence.

**96.** Copies of any records, documents, books or papers belonging to or deposited in the Department of the Interior, attested under the signature of the Superintendent-General or of his deputy shall be competent evidence in all cases in which the original records, documents, books or papers, could be evidence.

Governor in Council may exempt Indians from operation of any sections of this Act:— and again remove such exemption.

**97.** The Governor in Council may, by proclamation from time to time, exempt from the operation of this Act, or from the operation of any one or more of the sections of this Act, Indians or non-treaty Indians, or any of them, or any band or irregular band of them, or the reserves or special reserves, or Indian lands or any portions of them, in any province, in the North-West Territories, or in the territory of Keewatin, or in either of them, and may again, by proclamation from time to time, remove such exemption.

Governor to appoint officers, &c., to be paid out of monies appropriated by Parliament.

**98.** The Governor may, from time to time, appoint officers and agents to carry out this Act, and any Orders in Council made under it, which officers and agents shall be paid in such manner and at such rates as the Governor in Council may direct out of any fund that may be appropriated by law for that purpose.

Acts and parts of Acts repealed, viz: S. 56 of c. 61,

**99.** Section fifty-six of chapter sixty-one and section fifty of chapter sixty-eight of the Consolidated Statutes of Canada, section twenty-nine of chapter forty-nine of the Consolidated Statutes

Statutes for Upper Canada, and so much of chapter eighty-one of the said Consolidated Statutes for Upper Canada as relates to Indians or Indian lands, sections five to thirty-three, inclusive, and sections thirty-seven and thirty-eight of the Act passed in the session held in the thirty-first year of Her Majesty's reign, chaptered forty-two, and the Act passed in the session held in the thirty-second and thirty-third years of Her Majesty's reign, chaptered six, and the Act passed in the thirty-seventh year of Her Majesty's reign, chaptered twenty-one, are hereby repealed, with so much of any Act or law as may be inconsistent with this Act, or as makes any provision in any matter provided for by this Act, except only as to things done, rights acquired, obligations contracted, or penalties incurred before the coming into force of this Act; and this Act shall be construed not as a new law but as a consolidation of those hereby repealed in so far as they make the same provision that is made by this Act in any matter hereby provided for.

and s. 50 of c. 68, Con. Stat. Can. S. 29 of c. 49 of Con. Stat. U. C., part of c. 81 of Con. Stat. U. C. ss. 5 to 33, and ss. 37, 38 of 31 V., c. 42. Acts 32, 33 V., c. 6, and 37 V., c. 21, &c., repealed.

Saving clause as to things done, &c.

**100.** No Act or enactment repealed by any Act hereby repealed shall revive by reason of such repeal.

Repealed Acts not to revive.

CHAP. 19.

An Act to amend the Dominion Lands Acts.

[Assented to 12th April, 1876.]

**I**N further amendment of "The Dominion Lands Act," and of the Act thirty-seventh Victoria, chapter nineteen, intituled: "An Act to amend the Dominion Lands Act," hereinafter called and referred to as "the Act of 1874;" Her Majesty, by and with the advice and consent of the Senate and House of Commons of Canada, enacts as follows:—

Preamble. 35 V., c. 23 & 37 V., c. 19.

**1.** Sub-section two of section two of the Dominion Lands Act passed in the thirty-fifth year of Her Majesty's reign, chapter twenty-three, is hereby amended by inserting after the word "Surveyor-General" where it occurs in the said sub-section, the words "and of plans or documents in any Dominion Lands or Surveys Office in Manitoba or the North-West Territories, attested under the signature of the Agent or Inspector of Surveys, as the case may be, in charge of such office."

Sub-s. 2 of s. 2 of 35 V., c. 23, amended.


Copies of plans, &c.

**2.** Sub-section three of the said section two of the said Act is hereby amended by adding thereto the words "or shall locate military bounty land warrants, or land scrip, or act as the agent of any other person or persons in such behalf."

Sub-s. 3 of the same amended. Agents.

## ANEXO D - Exemplos de Registro de Identidade Indígena: Brasil, Canadá e Estados Unidos

## Brasil: Registro Administrativo de Nascimento de Índio.



INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL  
 Data: \_\_\_\_\_  
 Cod. F8D 00 102

MINISTÉRIO DO INTERIOR  
**FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI**  
 Delegacia Regional \_\_\_\_\_  
 Posto Indígena \_\_\_\_\_

**Registro Administrativo de Nascimento de Índio**

**CERTIDÃO**

Certifico que, às fls. \_\_\_\_\_, do Livro n.º .1\_\_\_\_\_/\_\_\_\_ a DR/PI \_\_\_\_\_  
 sob n.º \_\_\_\_\_, de ordem em \_\_\_\_\_, foi feito o registro administrativo  
 de nascimento do(a) índio(a) \_\_\_\_\_  
 pertencente à tribo \_\_\_\_\_ com nome usado na tribo de \_\_\_\_\_  
 do sexo \_\_\_\_\_ de cor \_\_\_\_\_  
 nascido no dia \_\_\_\_\_ às \_\_\_\_\_ horas, em \_\_\_\_\_  
 filho de \_\_\_\_\_  
 e de D. \_\_\_\_\_

São avós paternos \_\_\_\_\_  
 e D. \_\_\_\_\_

São avós maternos \_\_\_\_\_  
 e D. \_\_\_\_\_

Foi declarante \_\_\_\_\_  
 e serviram de testemunhas \_\_\_\_\_

Observações \_\_\_\_\_

O referido é verdade e dá fé

Posto Indígena \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 19\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
 Funcionário da FUNAI

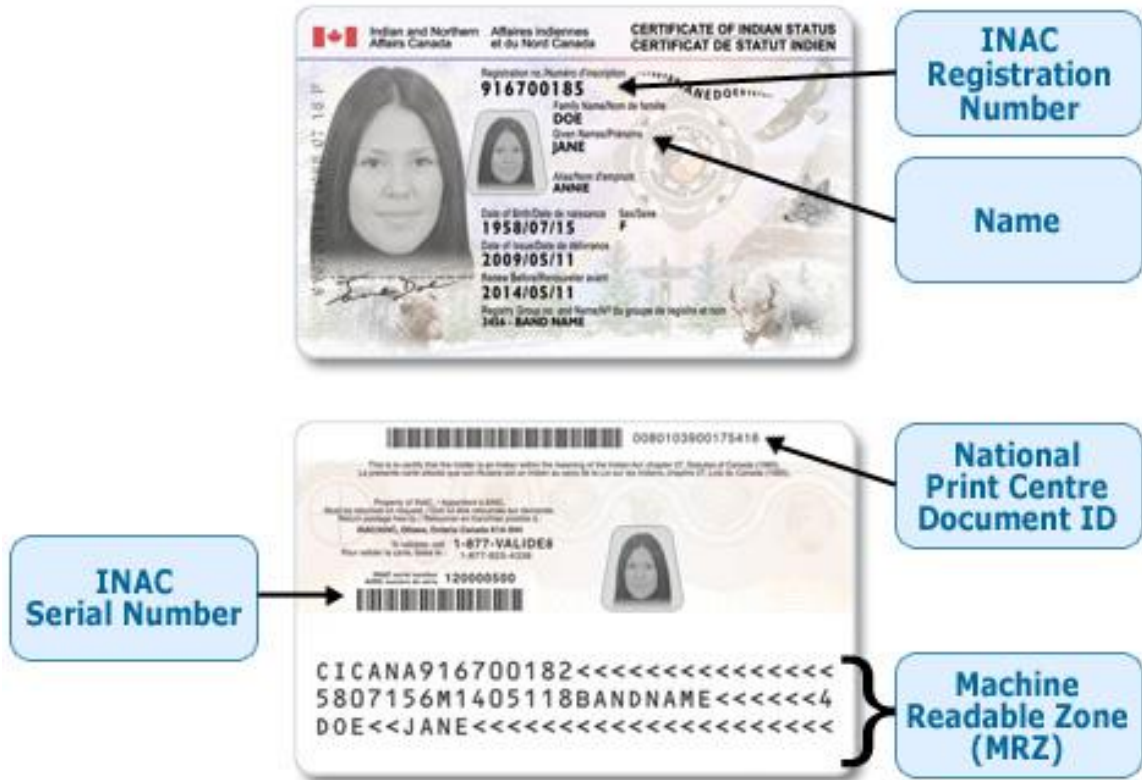
**VISTO**  
 Em, \_\_\_\_\_  
 \_\_\_\_\_  
 Delegado da \_\_\_\_\_ a. DR

Fonte: Instituto Socioambiental, 2021. Disponível em:

<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/registro-administrativo-de-nascimento-de-indio>. Acesso em: 10 jan. 2021.

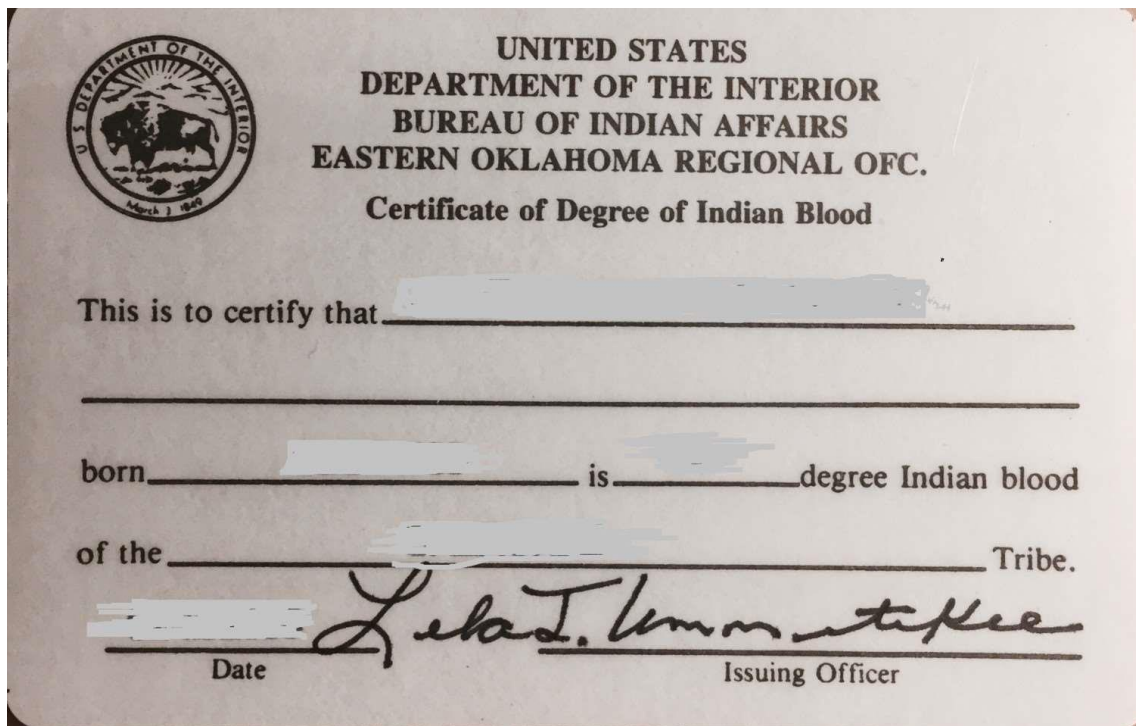


Canadá: Status Card



Fonte: First Nations Studies Program at the University of British Columbia, 2009. Disponível em: [https://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/indian\\_status/](https://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/indian_status/). Acesso em: 10 jan. 2021.

Estados Unidos: Certificate of Degree of Indian Blood - CDIB



Fonte: Josiah Hair, 2019. Disponível em: <https://www.powwows.com/native-american-blood-quantum-facts-and-myths/>. Acesso em: 10 jan. 2021.